

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz - Aralık 2020, Cilt: 23, Sayı: 59

ISSN: 1301-966-X

Tübitak/Ulakbim, TR Dizin tarafından dizinlenmekte olan
Dini Araştırmalar Dergisi, 31.10.2017 tarihinden itibaren
INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL, ERIH PLUS,
PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy,
BROWZINE Academic Journal Collections,
CROSSREF, İSAM Articles on Theology Database ile 11.11.2018
tarihinden itibaren ATLA Religion Uluslararası
indeksleri tarafından da dizinlenmektedir.



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 23 Sayı: 59
Temmuz - Aralık 2020
Altı ayda bir çıkar

Yayın Türü

Yaygın ve Süreli

Dizgi

Leyla TAŞKESEN

Baskı

Uzun Dijital Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/48
06070 İskitler / ANKARA
Tel: (0312) 341 36 67

Basım Tarihi

Aralık 2020
ANKARA

Yönetim Yeri

Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

İletişim

Dr. Fatma Çapcıoğlu
Adres: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Beşevler/ Ankara
E posta: diniarastirmalar98@gmail.com
Web: dergipark.gov.tr/da

Posta Çeki Hesabı

Şahin Kızılabdullah adına 5791754
Bahçelievler/ANKARA

DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi

Altı ayda bir çıkar.

İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına
Oğuzhan KUZUCU

Editör

Prof. Dr. Recai DOĞAN

Editörler Kurulu

Prof. Dr. Cemal TOSUN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERINSU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Tefsir ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara/
Bozok Üniv. İlahiyat Fak. Yozgat Türkiye, Prof. Dr. Kamil ÇAKIN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Hadis
ABD, Ankara, Türkiye, Prof. Dr. Ş. Şule ERÇETİN/Hacettepe Üniv., Eğitim Fak., Eğitim Yönetimi ABD,
Ankara, Türkiye Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi ABD, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Yıldız KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Halide ASLAN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara,
Türkiye, Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK/Çukurova Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi ABD, Adana Türkiye
Doç. Dr. Rabiye ÇETİN/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Kelam ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Cemil KUTLUTÜRK/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD, Ankara, Türkiye
Doç. Dr. Ali ÇETİN/Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fak. Mantık Bilim Dalı, Kırıkkale, Türkiye, Dr. Carrie
York AL-KARAM/University of Iowa, Department of International Studies, Department of Religious
Studies, Iowa, US, Dr. Öğr. Üyesi Hüsamettin KARATAŞ/Fırat Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi ABD,
Elazığ, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi Şahin KIZILABDULLAH/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Dinler Tarihi
ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Öğr. Üyesi Fatma KENEVİR/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi
ABD, Ankara, Türkiye, Öğr. Gör. Dr. Fatma ÇAPCIOĞLU/Ankara Üniv., İlahiyat Fak., Din Eğitimi
ABD, Ankara, Türkiye, Dr. Emre ÜREER/Ankara Üniv., Tıp Fak., Çocuk Ergen Psikiyatrisi ABD, Ankara,
Türkiye, Öğr. Gör. Adem ÇETİN, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Türk İslam Sanatları Tarihi ABD,
Ar. Gör. Vahdettin ŞİMŞEK/Kırıkkale Üniv., İslami İlimler Fak., Din Eğitimi, Kırıkkale, Türkiye,
Ar. Gör. Mehmet Enis SERINSU, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe
ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri ABD, Ankara, Türkiye

Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali İsra Güngör
(Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Asım Yapıcı (ASB Üniv.),
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Durmuş Arık (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber
Bodur (Sütçü İmam Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Hacı Bayram Veli Üniv.), Prof. Dr. Kemal
Polat (Anadolu Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara
Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr.
Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (İbn Haldun Üniv.), Prof. Dr. Ramazan
Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Sönmez
Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes
Üniv.), Prof. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary Üniv.),
Prof. Dr. Hans-Georg Babke (Hildesheim Üniv.), Prof. Dr. Ebrahim Moosa (Notre Dome Üniv.), Prof. Dr.
Martin Thurner (Ludwig Maximilian Üniv.), Prof. Dr. M. Nazif Mohib Shahrani (Indiana Üniv.), Prof.
Dr. John Hare (Yale Üniv.), Prof. Dr. John Valk (New Brunswick Üniv.), Prof. Dr. Jules Janssens (Leuven
Catholic Üniv.), Prof. Dr. Frank Grifell (Yale Üniv.), Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan (Tübingen Üniv.), Doç.
Dr. Zuhdija Hasanović (Sarajevo Üniv.), Doç. Dr. Yusuf Gökalp (Manas Üniv.), Doç. Dr. Cengiz Çuhadar
(Kastamonu Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Hakan Coşar (Kastamonu Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Kaplan (Katip Çelebi
Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Murat Gökalp (Fırat Üniv.), Dr. Öğr. Üyesi Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.)

Editör'den...

Dini Araştırmalar Dergimizin 23. Cilt 59. Sayısı ile karşınızdayız. Bu sayımızda 9 telif ve bir çeviri makale yanında bir de sempozyum tanıtımı yer almaktadır. Sayımızın ilk makalesi Cemal Tosun'a aittir. Tosun, "Avrupa'da İslam İlahiyatı: Almanya Odaklı Bir İnceleme" başlıklı makalesinde, son yıllarda Avrupa üniversitelerinde İslam İlahiyatı ile ilgili yaşanmakta olan gelişmeleri tespit etmekte, bunları imkânlar ve sorunlar bağlamında değerlendirmektedir. Tülay Yürekli, "İslamlaşma Sürecinde Türk Halk Kültüründe Cariyelik" başlıklı makalesinde, İslamlaşma sürecinde Türk halk kültüründe câriyeliğin ve cariyelerin ne ifade ettiğini, halk tarafından nasıl algılandığını ve câriyelerle ilgili birtakım kültürel pratikleri değerlendirerek ortaya koymaktadır. Habibe Erva Uçak ve Recai Doğan, Uçak'ın yüksek lisans tezi ele alınarak kalem aldıkları "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Tercih Ettikleri Yöntemler" başlıklı makalelerini, DKAB öğretmenlerinin, kavram öğretimi faaliyetlerinde tercih ettikleri yöntemlerin neler olduğu sorusu ekseninde kurgulamışlardır. "Kur'an'daki *Fuad* Kelimesi Üzerine Bir Değerlendirme" başlıklı bir diğer makalede Hatice Avcı, fuâd kelimesinin ayetlerdeki kullanımını inceleyerek kelimenin anlamına ulaşmayı amaçlamaktadır. Bayram Polat ve Yasin Öner ise "Kurtuluş Ordusu Üzerine Bir Araştırma" başlıklı makalelerinde Kurtuluş Ordusu'nun tarihi, teşkilat yapısı, faaliyetleri, inanç esasları ve uygulamalarını önem sırasına göre deskriptif, karşılaştırma ve kronolojik yöntemler kullanarak ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Giresun İslami İlimler Fakültesi örneğinde yüksek din öğretimi alan bireylerin tercih, hedef ve öğretimin niteliği kapsamındaki görüşlerini tespit etmeye çalışan Hüseyin Algur ve Halil İbrahim Özasma'nın makaleleri "Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)" başlığını taşımaktadır. Salih Çinpolat "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe'ye Çeviri Süreci ve Ali Ufki Bey'in Çevirisinin Önemi" başlıklı makalesinde Kitab-ı Mukaddes'in Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Anadolu ve çevresinde konuşulan "Oğuz Türkçesi" ile yapılmış çevirileri üzerinde durmakta, Ali Ufki Bey'in çevirisinin önemini

ortaya koymaya çalışmaktadır. “‘Son Çağrı Kur’an’ İsimli Mealin Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi” başlıklı makalelerinde Mürsel Ethem ve Yusuf Topyay, Salih Akdemir’in *Son Çağrı Kur’an* isimli mealinin tahlilini yapmaktadırlar. Son telif makale Tolga Savaş Altınel’e aittir. Altınel “Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı makalesinde, geleneksel bir bakış açısıyla İsrailoğullarının Tevrat’taki ilk kadın peygamberi olan Miryam ile ilgili kutsal kitap ve midraşlardaki anlatılardaki üç farklı portreye odaklanmaktadır. 59. Sayımızdaki tek çeviri makale, Fatma Balcı Arvas tarafından yapılmıştır. Balcı Arvas, Lyle E. Larson’un “Religiosity and Marital Commitment: 'Until Death Do Us Part' Revisited” adlı makalesini “Dindarlık ve Evliliğe Bağlılık: ‘Ölüm Bizi Ayrıncaya Dek’ in Değerlendirilmesi” başlığıyla İngilizceden dilimize çevirmektedir. Sayımızın son yazısı Musa Eşit tarafından kaleme alınan bir Sempozyum tanıtımıdır. Eşit, “II. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu” nu siz kıymetli okurlarımıza tanıtılmaktadır.

Bu vesile ile 59. Sayıda emeği geçen tüm yazar, hakem ve editör kurulu üyelerimize teşekkür ederiz. Bir sonraki sayımızda görüşmek dileğiyle...

Dini Araştırmalar Dergisi Editörü

Prof. Dr. Recai DOĞAN

İÇİNDEKİLER

285 • Cemal TOSUN

AVRUPA'DA İSLAM İLAHİYATI: ALMANYA ODAKLI BİR İNCELEME
Islamic Theology in Europe: A Germany-focused Review

309 • Tülay YÜREKLİ

İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE CARİYELİK
Concubinage (Jariya) in Turkish Folk Culture in the Period of Islamization

321 • Habibe Erva UÇAK - Recai DOĞAN

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN KAVRAM ÖĞRETİMİ
SÜRECİNDE TERCİH ETTİKLERİ YÖNTEMLER
*Methods That Religious Culture And Moral Knowledge Teachers'
Preferred in Concept Teaching Process*

349 • Hatice AVCI

KUR'ÂN'DAKİ FUÂD KELİMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
An Evaluation on the Word of Fuâd in the Qur'an

373 • Bayram POLAT - Yasin ÖNER

KURTULUŞ ORDUSU ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA
A Study on the Salvation Army

397 • Hüseyin ALGUR - Halil İbrahim ÖZASMA

ÖĞRENCİLERİN GÖZÜYLE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ
(GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)
*Higher Religious Teaching in the Perspective of Students
(Giresun University, the Faculty of Islamic Sciences Sample)*

425 • Salih ÇİNPOLAT

KİTAB-I MUKADDES'İN TÜRKÇEYE ÇEVİRİ SÜRECİ VE ALİ UFKİ BEY'İN
ÇEVİRİSİNİN ÖNEMİ
*The Translation Process of Bible to Turkish and the Importance of Wojciech Bobowski's
Translation*

447 • Mürsel ETHEM - Yusuf TOPYAY

**“SON ÇAĞRI KUR’AN” İSİMLİ MEALİN ÇEVİRİBİLİM AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

The Analysis of the Linguistic Comments of Naned “Son Çağrı Kur’an”

467 • Tolga Savaş ALTINEL

MİRYAM PEYGAMBERİN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on the Identity of Prophet Miryam

493 • Lyle E. LARSON - Çev. Fatma BALCI ARVAS

ÇEVİRİ

DİNDARLIK VE EVLİLİĞE BAĞLILIK: ‘ÖLÜM BİZİ AYIRINCAYA DEK’İN

DEĞERLENDİRİLMESİ

Religiosity and Marital Commitment: ‘Until Death Separate Us’ Revisited

517 • Musa EŞİT

SEMPOZYUM TANITIMI

II. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu

AVRUPA'DA İSLAM İLAHİYATI: ALMANYA ODAKLI BİR İNCELEME

Cemal TOSUN*

Öz

Bu makale, Almanya odaklı olarak, Avrupa'da Yükseköğretimde İslam İlahiyatı konusunda yaşanan gelişmeleri konu edinmektedir. Amaç, son yıllarda Avrupa üniversitelerinde İslam İlahiyatı ile ilgili yaşanmakta olan gelişmeleri tespit ederek imkânlar ve sorunlar bağlamında değerlendirmektir. Yahudi-Hıristiyan-Batı değerlerine sahip olan Avrupa devletleri ve milletleri, birlikte yaşamak durumunda oldukları ve sayıları giderek artan Müslümanların kendileriyle uyum içinde yaşayabilmelerinin yollarını aramaktadır. Konu Avrupa'da İslam'ın ve Müslümanların geleceği açısından önem arz etmektedir. Bu arayışların bir boyutu da Avrupa üniversitelerinde İslam ilahiyatı programı oluşturma çalışmalarıdır. Acaba Avrupa değerleriyle uyumlu yaşayacak bir İslam yorumu üretmek mümkün müdür? sorusu, başta Almanya olmak üzere Avrupa genelinde üzerinde durulan önemli bir meseledir. İki binli yıllarda başlayan ve son on yıldır hız kazanan İslam ilahiyatı akademik arayışı ve çalışmaları bu soruya cevap üretmek amacıyla. Batı Avrupa değerleri ile barışık yaşayabilecek bir İslam anlayışını üretmek ve bu İslam anlayışıyla İslam din eğitimi ve din hizmetleri verecek insanları yetiştirmek Avrupa'daki İslam İlahiyatı girişimlerinin temel amacını oluşturmaktadır. Konu, ilgili literatüre dayalı olarak metin analizi ve uzun yıllara dayalı tecrübeler ışığında otobiyografik yöntemlerle ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Avrupa'da Müslümanlar, İslam İlahiyatı, Avrupa'da İslam İlahiyatı, İslam Din Eğitimi, Alman İslam'ı, Avrupa İslam'ı

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
e-posta: tosun@divinity.ankara.edu.tr ORCID: 0000-0002-9941-4769

Atıf/Cite as: Tosun, C. (2020). "Avrupa'da İslam İlahiyatı: Almanya Odaklı Bir İnceleme". Dini Araştırmalar. 23(59): 285-308. DOI: 10.15745/da.789577

Islamic Theology in Europe: A Germany-focused Review

Abstract

The present article deals with the developments in Islamic theology in higher education in Europe with a focus on those in Germany. The main objectives of the study are to identify the developments regarding Islamic theology at European universities in recent years and to evaluate these developments in the context of the opportunities and problems. Since European states and nations, possessing Judeo-Christian-Western values, are in search of ways to enable Muslims to live in harmony with themselves due to the growing Muslim share of the population throughout Europe. This issue has great importance for the future of Islam and Muslims in Europe. One aspect of these pursuits concerns the establishment academic programmes on/over Islamic theology at European universities. The question of “*Is it possible to develop an interpretation of Islam that will live in harmony with European values?*” is an important issue that is being focused on across Europe, especially in Germany. The academic studies of Islamic theology, addressing this question, started in the 2000s and has gained momentum over the past decade. Creating an understanding of Islam to live in peace with Western European values and educating people who will provide Islamic religious education and religious services within this scope are the main goals of the initiatives for introducing the Islamic theology programmes at European universities. The subject is addressed by the autobiographical methods in the light of many years of experience and the literature survey.

Keywords: Muslims in Europe, Islamic Theology, Islamic Theology in Europe, Islamic Religious Education, German Islam, European Islam.

Summary

The programmes in Islamic theology and different institutions to implement them have been established in the state universities of various European countries, mostly in Germany since 2010. Some of these institutions have the status of a department, some are institutes or research centres, and very few of them are the faculties. European universities essentially, are familiar with the field of Islamic Sciences (Islamistic, Islam Wissenschaft) in the context of philology and religious sciences whereas the developments in the field of Islamic theology are quite new. The attempts to train teachers of Islamic religion in Germany, in the early 2000s have developed towards the establishment of Islamic theology at various universities since 2010.

The development of Islamic theology in Europe takes place with the discourse and discussions of the “European Islam” or more often the “German Islam”, simultaneously. These developments are of great importance for the Muslims living in European countries (also called European Muslims) as well as the European states and nations, because of the claims to develop and teach a new understanding of Islam, and to train qualified manpower to provide Islamic religious education and religious services to European Muslims. The new understanding of Islam, called European Islam or German Islam, which supposedly aims to increase harmony with Western values, is met with mistrust and criticism by the majority of Muslims.

There are many factors affecting the start and progress of the academic developments in the field of Islamic theology in Europe. The needs such as religious education and religious services of European Muslims are at the top of these factors. These needs, which have been met from the foreign countries until the latest developments, are now intended to be met by the domestic human-resource trained in the country. The expectations of the social-cultural-political environment in which Muslims live in European countries constitute the other important factor. These expectations can be summarized as having an understanding of Islam that can live in harmony with Western civilization and values based on Judeo-Christian culture.

The various higher education institutions and/or programmes on Islam that have long existed in Europe can be classified into three groups. The first group involves the philological (Arabic science, Turcology) and orientalist academic structures, included in the official higher education system and dates back to the 19th century. The Institute of Islamic Sciences and its programmes in Germany, first established in the 20th century and studied within religious sciences, are also included in this group. (Wissenschaftsrat 2010: 37). The second group comprises the higher Islamic educational institutions that Muslims have established under various names and have special status for the purpose of educating religious officials, religious teachers and Muslim theologians. Some higher Islamic educational institutions established with the initiative of Muslims in the Netherlands and France are in this group. The third group includes Islamic theological institutions and programmes composed at the state universities of some European countries. These are mostly located in the universities in Germany, the Netherlands, Austria and Belgium. The subject of this article concern this group along with the referring to the first two groups and focuses on the case in Germany.

The first steps regarding to Islamic theology in higher education in Germany were taken with the establishment of a certificate program for training Islamic teachers at the Friedrich-Alexander University in Erlangen-Nurnberg in 2002. In the same year, an Islamic programme was introduced at Goethe University in Frankfurt am Main. This programme aimed to train Muslim theologians and was founded with the financial participation of the Turkey's Directorate of Religious Affairs. In the following years, the University of Osnabruck also started a certificate program for training Islamic teachers with distance education. In 2004, an Institute of Islamic Studies which is also aimed at training teachers was established at the University of Munster and the first German professor of Islamic theology was appointed.

The forming of Islamic theology as a scientific field at German universities started with the recommendation of the Wissenschaftsrat/Scientific Board on theological education in 2010. (See Wissenschaftsrat 2010) Specific recommendations on Islamic theology are also included in this resolution which is related to Catholic, Protestant, and Jewish theologies in general. Therefore, it should not be perceived only as aimed at Islam. This recommendation of the Scientific Board (Wissenschaftsrat) also provided the basis for the financial and political support of the German State for the institutionalization and execution of Islamic theology at universities.

Islamic theology at German universities, as a field of science, is on par with the theologies of other religions. This is a significant advantage. However, the aim of creating an understanding of Islam that is appropriate for living in harmony with the German state, law and social-cultural values are differing from the other theologies. This raises the problem of independence of Islamic theology in terms of methodology and content. In accordance with this mission, it is envisaged to produce knowledge with the methodologies of Christian theology and Islamic sciences in terms of scientific methodological approach. It shows that the adoption of historical-critical and hermeneutical methodology is desired and supported. In other words, a model in which the classical method and content of Islamic theology is investigated and taught is not preferred. The selection, appointment and training of Islamic theological academic staff is conducted also in this perspective. In this respect, there is a great inconsistency between the Islam understanding of the Muslim communities living in Europe and the one that is desired to be created with the newly composed Islamic theologies. New approaches and initiatives are needed to be developed to eliminate this inconsistency.

Giriş

1. Avrupa’da Yükseköğretimde İslam ve İslam İlahiyatı

Avrupa’da yükseköğretimde İslam’a yönelik farklı kurumlar ve öğretim programları mevcuttur. Bunlardan bir kısmı özel statüdedir ve resmi yükseköğretim sisteminin dışında veya yanındadır. Müslümanların, din görevlisi, din dersi öğretmeni ve İslam ilahiyatçısı yetiştirmek amaçlarıyla çeşitli isimlerle açtıkları yükseköğretim kurumları bu grubu oluşturur.¹ Hollanda ve Fransa’da Müslümanların girişimleriyle açılan bazı yüksek İslam eğitim kurumları bu statüdedir. Bir kısmı ise resmi yükseköğretim sisteminin parçasıdır. Bu ikinci gruba girenlerin ilklerini, açılışları 19. yüzyıla kadar uzanan filolojik (Arabistik, Türkoloji) ve oryantalistik akademik yapılar oluşturur. Din bilimleri yaklaşımıyla faaliyet gösteren İslambilim enstitü ve programları ise Almanya’da 20. Yüzyılda kurulmaya başlanmıştır (Wissenschaftsrat 2010:37). Üçüncü bir grupta ise bazı Avrupa ülkelerinin devlet üniversitelerinde açılan İslam ilahiyatı kurum ve programları yer alır. Benim makalemın konusu bu üçüncü gruba dairdir. Bununla birlikte ilk ikisine atıflarda bulunmaktadır.

2. Avrupa’da Müslümanlar ve İslam İlahiyatı

“Avrupa’da yaşayan Müslümanlar” Balkan ülkeleri ve Büyük Britanya dahil tüm Avrupa ülkelerinde yaşamakta olan Müslümanları ifade etmektedir; son dönemlerde Avrupa Müslümanları da tabiri de kullanılmaya başlanmıştır (Aydın 2019). Bu makalede meseleye, İslam ilahiyatı konusunda son yıllarda yaşanan gelişmeler nedeniyle, daha çok Batı Avrupa Müslümanları ve özellikle de Almanya odaklı yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla işgücü göçü sebebiyle çeşitli ülkelerden Avrupa ülkelerine yerleşen Müslümanlar çerçevesinde gelişen İslam İlahiyatı gelişmeleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte konu elbette köken ve tarihsel geçmiş itibarıyla zaten Avrupalı olan ya da Avrupalılaştırmış olan Müslümanları da dışarıda bırakmamaktadır.

Avrupa’da yaşayan Müslümanlar hakkında tam istatistiki bilgiler vermek mümkün olmasa da sayılarının tahminen 50 milyonu aştığı ve sürekli bir artış gösterdiği bilinmektedir (Statista 2020). Göçler ve doğum oranları sebebiyle Batı Avrupa’daki Müslüman nüfusu da sürekli bir artış eğilimindedir (Pew Research Center 2017).

Batı Avrupa Müslümanları din hizmetleri ve din eğitimi ihtiyaçlarını karşılayacak insan gücünü uzun yıllar boyunca dışarıdan, çoğunlukla da geldikleri ülkelerden temin ettiler. Müslüman nüfusun ekseriyetini misafir işçi statüsündekiler oluşturduğu için gelinen ülkelerden din görevlisi ve din eğitimcisi

temini Avrupa devletleri için yakın zamana kadar ciddi bir sorun oluşturmadı. Hatta onlar açısından, bir ihtiyacın karşılanması, bunun finansmanı, dini-ahlaki eğitilmişlik gibi boyutlarda bir kolaylık ve katkı da olmuştur denilebilir. Yine de 1980'lerden (Örnek: Gündoğdu 2019) itibaren okullardaki İslam din dersleri öğretmenlerini ve imamları Avrupa ülkelerinde yetiştirme hususu her zaman gündeme gelmiştir. 2020 güz aylarında Fransa'da yaşanmakta olan gelişmeler ise bu tartışma ve arayışların canlı bir şekilde devam ettiğini göstermektedir (Köseoğlu 2019).

1990'lı yıllardan itibaren Avrupa'da yaşayan Müslümanlar açısından misafir işçilik statüsünden kalıcılık ve vatandaşlık statüsüne doğru geçiş eğilim ve tartışmaları başlamıştır. Bu gelişme, iki binli yıllara yaklaşıldıkça, ülke dışından ve özellikle de gelenen ülkelerden Müslüman din görevlisi ve din eğitimcisi istihdamının sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Her Avrupa ülkesinin kendi İslam din görevlilerini, öğretmenlerini ve ilahiyatçılarını yetiştirmesi ideal olarak görülmüştür.²

Göçmen Müslümanların misafir işçi statüsünden vatandaş statüsüne geçişleri sürecinde, İslam din hizmetleri ve eğitimi ile ilgili politika değişimini, araştırmacı ve misafir ya da Erasmus değişim programları öğretim üyesi olarak 1988'den itibaren içinde yer aldığım bir süreç olarak şöyle özetleyebilirim: Avrupa ülkeleri, mesela Almanya, açısından misafir işçi statüsündeki Müslümanların alacakları din hizmetleri ve özellikle din eğitimi iki açıdan önem arz etmekteydi: Müslüman kimliklerini geliştirmek ve gerek içinde buldukları ülke toplumunda gerekse döndükleri zaman anavatanlarında uyum sorunu yaşamamak (Bkz. Landesinstitut 1986: 15). Bu çerçevede, her ne kadar Kuzey Ren Westfalya gibi bazı Eyaletler İslam dersi öğretmenleri ve ders programları ile ilgili faaliyetleri kendi ellerinde bulundurmaya tercih etseler de, çoğu eyalette din görevlilerinin ve din eğitimcilerinin gelinen ülke tarafından gönderilmesi ve finans desteği verilmesi ciddi bir sorun teşkil etmiyordu. Aksine ilgili politikaya destek de sağlamaktaydı. Çünkü anavatanlarından dinî konularda da destek almak, kimlik ve bağlılık sürekliliğine katkı sağlamaktaydı. Bu da bir taraftan sağlıklı benlik algısı gelişimine yaptığı katkıyla toplumsal yaşamda uyumluluğa, diğer taraftan da anavatana geri dönüş ve dönüldüğündeki toplumsal uyuma önemli katkı sağlayacaktı. Misafirliğin kalıcılığa ve vatandaşlığa doğru evrildiğinde ise politika, Müslüman kimliği, giderek yoğunlaşan bir yaklaşımla, yaşanmakta olan Avrupa ülkesi toplumuna uyum odaklı düşünülmeğe başlandı. Gelenen ülkenin İslam konusundaki etkisi, hem fikri hem de hizmet sunumu anlamında sorgulanır ve giderek reddedilir oldu (Bkz. Özkan

2020; Posener 2020). Avrupa ülkeleri, kendi kültür ve toplumlarıyla uyumlu yaşayabilecek/yaşanabilecek bir İslam anlayışı ve bu anlayışa göre eğitim ve hizmet verecek insan gücü yetiştirme arayışına girdi (Bkz. Aslan 2009; Sejdini 2016a; Sejdini 2017; Scharar 2016; Khorchide ve von Stosch 2012). 11 Eylül 2001'de ABD'de yaşanan ikiz kuleler faciası ve benzer olaylar bu arayışın temellendirilmesinde ve hayata geçirilmesinde belirleyici rol oynadı. Genel olarak din ve din eğitimi, ilahiyat eğitimi dahil, 2001 olayına kadar özel alan meselesi olarak görülürken, olaydan sonra kamuyu ilgilendiren bir alan olarak görülmeye ve toplumsal barışın desteklenmesinde din eğitiminin önemi üzerinde durulmaya başlanmıştır. Avrupa Konseyi bu konuda tavsiye kararları almaya başlamıştır (Bkz. Jackson 2014; Lähnemann 2017:148-157). Avrupa açısından ehlileşmiş/Avrupalılaştırmış bir İslam anlayışını üretmek ve üniversitelerde, okullarda ve ibadethanelerde bunu öğretecek insanlar yetiştirmek ana hedef haline gelmiştir.³ Bu hususta ehlileşmiş kavramı önemlidir. Çünkü İslam ve Müslümanlar, çoğu Avrupa ülkesinde, o ülkeye ve kültüre ait kabul edilmemekteydi; adı üstünde misafirdiler. Dolayısıyla İslam'ın, misafir Müslümanların kendi anlayış ve yaşayışları çerçevesinde kabulü ve desteklenmesi söz konusuydu. İslam'ın ve Müslümanlığın otantikliğine vurgu yapılırdı. Hatta bazı Müslüman grupların söylemleri çerçevesinde, zaman zaman Türkiye'nin resmi İslam yaklaşımı(!)ndan şikayetlere rastlanırdı. Bir akademisyen olarak çeşitli Avrupa ülkelerinde Türkiye'de din ve din eğitimi konularında katıldığım etkinliklerde gerek çeşitli Müslüman cemaatleri mensupları gerekse Müslüman olmayan kişiler tarafından Türkiye'nin resmi İslam yaklaşımı konu ve soru edilmiştir. Tüm bunlar İslam'a bir yabancı/dış unsur olarak bakıldığını göstermekteydi. Kalıcılık ve vatandaşlık aşamasına geçildiğinde ise yabancı olan bir unsurun ehli/yerli hale getirilmesi anlayışı ortaya çıktı. O zaman da otantiklik yerine Batı'ya uygunluk ve uyumluluk üzerinde durulmaya başlandı. İslam İlahiyatı arayışları da bu çerçevede gelişti.

Söz konusu arayışlar çerçevesinde ülkelere göre farklı modeller ve yaklaşımlar ortaya çıktı. Avrupa ülkelerindeki İslam ilahiyatı ile ilgili gelişmeler devletlerin din-devlet ilişkilerinde sahip oldukları sistemsel yaklaşımlara benzer gerçekleşmiştir (Bkz. Köylü ve Turan 2020; Arabacı 2003). Bu anlamda, Fuess'un tasnifine göre, dört model ortaya çıkmıştır (2007:215-239; ayrıca Bkz. Jackson vd. 2007): (1) Laiklik modeli: Fransa ve İsviçre'nin Frankofon kantonlarında görülür. Bu modelde, devlet yükseköğrenim kurumlarında İslam yükseköğrenimine yer verilmez. Bununla birlikte yüksek İslam eğitimi sunmak üzere, Müslüman kuruluşlara bağlı özel kurumlar açılmasına izin verilir. (2) Herkes için din (Religion for all) modeli: Büyük Britanya, İrlanda,

İsveç, Norveç, Danimarka ve Hollanda bu modeli uygulayan ülkeler olarak gösterilmektedir. (Bkz. Aslan 2009) Bu ülkelerin çoğunda sisteme bağlı özel Müslüman okulları (ilk ve ortaöğretim düzeyinde) açma imkanı bulunmaktadır. Yüksek İslam eğitimi konusunda ise İngiltere’de imam eğitimi için arayışların devam ettiği bilinmektedir. (Bkz. Halstaed 2009) Hollanda’da ise önce özel İslam üniversiteleri açılmıştır. 1997 yılında Rotterdam İslam Üniversitesi, 2001’de ise Avrupa İslam Üniversitesi kurulmuştur. 2005 yılında ise Protestan Amsterdam Free Üniversitesinde 1.5 milyon Avro bütçeli bir program açılmıştır. 2008’de Hollanda hükümeti imamları Hollanda’da yetiştirme kararı almıştır. Leiden Devlet Üniversitesi ve Inholland Uygulamalı Bilimler Üniversiteleri de (2006) İslam ilahiyatı gelişmelerine katılmıştır. (Bkz. Joundi 2009) (3) Resmi tanıma modeli (Official Recognition): Almanya, Belçika, Avusturya, Finlandiya, İspanya bu modeli benimseyen ülkelerdir. Almanya’nın bazı eyaletlerinde İslam hukuken tanınmıştır (Berlin, Hamburg, Bremen). Belçika 1974’de, Avusturya 1912’de, İspanya 1992’de, Finlandiya 1925’de İslam’ı hukuken tanımıştır. Finlandiya’da 2001’de Helsinki Üniversitesinde İslam öğretmeni eğitimine başlanmıştır. (Bkz. Sakaranaho 2009) Almanya, Avusturya ve Belçika’da ise İslam ilahiyatı ve Din Pedagojisi kurum (Enstitü veya Merkez olarak) ve programları açılmıştır. (Bkz. Christians 2009) (4) Tamamen dışlama modeli: Fuess bu modeli uygulayan ülke olarak İtalya’yı göstermektedir. Hiçbir eğitim kademesinde resmi veya özel İslam eğitim kurumuna yer verilmemektedir.

Söz konusu modellerin uygulandığı ülkelerde, açılan İslam yükseköğretim kurumlarının gelişiminde, özellikle amaç açısından farklılıklar izlenmektedir ki, amaç farklılığının muhteva ve yöntemi doğrudan etkilemesi kaçınılmazdır. Fransa’da açılan yükseköğretim İslam din hizmetlerine yönelik insan gücü yetiştirmeye yöneliktir. Bunun yanında din-devlet ilişkileri bağlamında Fransa genelinden farklılaşan Elzas eyaletinde, 2011 yılında, Strassbourg’da İstanbul Üniversitesine bağlı ve DİTİB destekli bir İslam ilahiyat Fakültesi de kurulmuştur. İsviçre’nin Alman bölgesi olan Fribourg Kantonu’nda, Fribourg Üniversitesinde “Islamic Religious Education and Imam Training in Switzerland” programı 2005 yılında açılmıştır. Her iki ülkede de imam eğitiminin ve buna bağlı din eğitiminin hedeflendiğini söyleyebiliriz.

İkinci modeli uygulayan ülkelerden Hollanda’da ise özel girişim olan iki İslam Üniversitesinin genel amaçlı olduğunu ve din görevlisi, din eğitimcisi ve ilahiyatçı yetiştirmeyi amaçladıklarını belirtebiliriz. Bu iki üniversitenin, Hollanda’da açılmakla birlikte, uluslararası olarak planlandıklarını söylemek

mümkündür. Hollanda üniversitelerindeki İslam ilahiyatı programlarının ise daha çok imam eğitimi için açıldığını görmekteyiz. Özellikle hastane, hapis-hane ve askeriyede görev yapacak Müslüman din görevlilerinin -ki, imamlar 1986 yılında bu kurumlarda görev yapan rahip ve hahamlarla aynı statüyü almışlardır- (Bkz. Joundi 2009; Al Abdaoui ve Kramer 2017), eğitimine ağırlık verildiği görülmektedir. Bu itibarla, bu programlarda imamlık ve manevi danışmanlık eğitimi amacı öne çıkmaktadır.

Resmi tanıma modeli uygulayan ülkelerde ise İslam yükseköğretimiyle ilgili çalışmalar daha çok İslam din dersi öğretmeni yetiştirme amacıyla başlamıştır. Bunu bazı ülkelerde eş zamanlı veya ardışık olarak imam eğitimi arayışları da takip etmiştir. Nihayetinde İslam ilahiyatçıları da yetiştirmeyi amaçlayan yaklaşıma ulaşılmıştır. Ülkelerdeki gelişmelere bakacak olursak: Belçika'da Löven Katolik Üniversitesinde bir İslam Programı uygulanmaktadır (Christians 2009, 40; Al Abdaoui ve Kramer 2017). 1998 yılında Viyana'da Avusturya İslam Örgütüne bağlı olarak İslam Din Eğitimi Akademisi özel kurum olarak açılmıştır. Bachelor düzeyinde eğitim veren bu kurum okullardaki İslam Din Derslerine öğretmen yetiştirmeyi amaçlamaktaydı. Bu kurumun öğretmen yetiştirme faaliyetine 2015 yılında son verildi. Viyana-Krems Eğitim Yüksek Okulunda tüm dinlerin öğretmenlerinin yetiştirildiği programa dahil edildi. Viyana Üniversitesinde ise 2007 yılında master düzeyinde eğitim veren bir İslam Din Eğitimi programı açıldı. 2014 yılında Innsbruck Üniversitesinde İslam Din Eğitimi ve İlahiyatı Enstitüsü kuruldu. 1.1.2017 tarihinde ise Viyana Üniversitesi Filoloji-Kültür Bilimleri Fakültesinde İslam İlahiyatı Enstitüsü ve programı açıldı.

Almanya'da ise yükseköğretimde İslam ilahiyatı ile ilgili ilk adımlar 2002 yılında atıldı. 2002'de Erlangen-Nürnberg Friedrich-Alexander Üniversitesinde İslam öğretmeni yetiştirmek üzere bir sertifika programı açıldı (Bkz. Lähnemann 2017:175-177; 2019:316-317). Bu program 2017 yılında aynı üniversitede açılan Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) içine dahil oldu (<https://www.ird.dirs.phil.fau.de/>). 2002 yılında Frankfurt am Main Goethe Üniversitesinde bir İslam programı uygulamaya konuldu. Bu program Müslüman ilahiyatçı yetiştirmeyi amaçlamaktaydı ve T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın finansal katılımıyla açılmıştı. Öğretmen yetiştirme amacı yoktu. Diyanet tarafından finanse edilen bir profesör kadrosu 2013 yılına kadar işbirliğine devam etti. Aynı yıllarda Osnabrück Üniversitesi de uzaktan eğitimle İslam dersi öğretmeni yetiştirme sertifika programına başladı. 2004 yılında ise Münster Üniversitesinde bir İslam Araştırmaları Enstitüsü kuru-

larak ilk Alman İslam ilahiyatı Profesörü atandı. Bu program da öğretmen yetiştirmeye yöneliktir⁴.

Almanya'da 2002 yılında başlayan İslam ilahiyatı ve Din Eğitimi adımlarında Türk toplumuyla ve Türkiye ile işbirliğine önem verildiği görülür. Erlangen-Nürnberg Friedrich-Alexander Üniversitesindeki programın ilk iki misafir Profesörü Türkiye'den davet edilmiştir⁵. Goethe Üniversitesinde de Diyanet tarafından finanse edilmiş üç Türk Profesör görev yapmıştır⁶. Bu işbirliğinin, diğerlerinin yanında iki önemli sebebi vardır. Biri Türk İlahiyat yaklaşımının Almanya'ya uygunluğu hakkındaki olumlu değerlendirmeler, diğeri ise muhatap Müslüman kitlenin çoğunluğunun Türkiye kökenli olması itibarıyla ulaşılabilirlik meselesidir. Ulaşılabilirlik meselesi, yeni açılan ve bütçe ayrılan programların başarısı ve devamlılığı açısından oldukça önem arz ediyordu. Erlangen-Nürnberg, Goethe-Frankfurt ve Osnabrück üniversiteleri bu hususları göz önünde bulundurarak Türk kurumlarıyla ve akademisyenleriyle ilişkiyi ve iş birliğini önemsemişlerdi. Ancak bu yaklaşım giderek yerini gelinen ülke geleneklerinden uzak kalarak Avrupai bir İlahiyat geliştirme anlayışına doğru terk etti.

Avrupa'da yükseköğretimde İslam ile ilgili gelişmeleri özetle ortaya koyduktan sonra, Almanya örneğinden hareketle bu İlahiyatın temel özelliklerini ele almak yerinde olacaktır.

3. Almanya'da İslam İlahiyatı

İslam ilahiyatının bir bilim alanı olarak Almanya Üniversitelerinde kurulmaya başlaması Wissenschaftsrat/ Bilim Kurulunun 2010 yılında İlahiyat eğitimine dair aldığı bir tavsiye kararı ile başlar (Bkz. Wissenschaftsrat 2010). Alman üniversitelerinde ilahiyat eğitimine yönelik genel bir tavsiye olan bu karar, Katolik, Protestan ve Yahudi ilahiyatları yanında İslam ilahiyatına dair tavsiyeler de içerir.

Bilim Kurulunun bu tavsiye kararı, Alman devletinin üniversitelerde İslam ilahiyatı kurumsallaşmasını (Bkz. Özsoy 2015) finansal ve politik olarak desteklemesinin gerekçesini de oluşturmuştur. İlk etapta, 2010 yılında Münster Üniversitesi Din Araştırmaları Merkezine, Osnabrück Üniversitesi Kültürlerarası İslam Araştırmaları Merkezine⁷ ve Tübingen Eberhard Karls Üniversitesinde İslam Araştırmaları Merkezine birer Müslüman Profesör atanmıştır. Müteakiben, 2011 yılında Erlangen-Nürnberg Friedrich Alexander Üniversitesi Disiplinlerarası İslam Din Öğretimi Merkezine ve Frankfurt am

Main Johann Wolfgang Goethe Üniversitesinde İslam Dini ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsüne (Giessen Justus-Liebig-Universitesi ile ortak çalışmak üzere) birer Müslüman profesör atanmıştır.

Federal Eğitim ve Araştırma Bakanlığı bu programlara beş yıllığına bütçe ayırmıştır. 2015 yılında beş yıllık bir bütçe daha verilmiştir. 2019 yılında Berlin Humboldt Üniversitesi ile Paderborn Üniversiteleri de aynı bütçenin destek kapsamına alınmıştır. 2010-2019 yılları arasında sağlanan destek miktarı 44 milyon Avroya ulaşmıştır (Bundesministerium für Bildung und Forschung, Bmbf). Bu proje dışında, Hamburg, Karlsruhe ve Ludwigsburg üniversitelerinde de İslam ilahiyatı ve İslam Din Eğitimi Profesörlükleri ve programları bulunmaktadır.

Almanya yükseköğrenimindeki İslam ilahiyatını; temellendirilmesi, isimlendirilmesi, amaçları, muhtevası, akademik kadroları, gelenekle, yaşanan İslam’la ve Müslümanlarla bağlantısı, üniversitedeki konumu ve diğer dinlerin ilahiyatlarıyla ve din bilimleriyle ilişkileri açısından değerlendirmekte yarar vardır. Bu konuda, Bilim Kurulunun söz konusu tavsiye kararı ile J.F. Engelhardt’ın *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem*, (Engelhardt 2017) isimli doktora çalışması temel kaynaklarımız olmuştur⁸. Bu iki kaynaktan birincisi kurucu metin niteliği taşıması, ikincisi ise süreci başlangıcından itibaren izleyen bir doktora tezi araştırması olması itibarıyla birincil kaynak niteliğindedir. Bununla birlikte konu ile ilgili yapılmış diğer çalışmalara da ulaşılmaya çalışılmıştır. İrdelemeye temellendirme meselesinden başlanabilir.

3.1. Niçin Yükseköğretimde İslam İlahiyatı Eğitimi

Bilim Kurulu kararında genel anlamda teolojinin/ilahiyatın Alman devlet üniversitesinde yer almasıyla ilgili olarak 19. Yüzyıldan beri hakim ve yürürlükte olan anlayışa vurgu yapılır (Wissenschaftsrat 2010: 56). Bu anlayış İslam ilahiyatının Alman üniversitesinde yer almasının da temelini oluşturur. Anlayışın içeriğinde, “devlet ve toplum”, “din ve teoloji” ve “üniversite” açılarından olmak üzere üç boyutlu bir temellendirme söz konusudur.

Dinin toplumsal işlevi ve özellikle de ortak değerler üzerindeki etkisi ve hukuk devletinin kendi vatandaşlarının ve toplumunun bu durumunu nazarı dikkate alması zorunluluğu teolojinin/ilahiyatın devlet üniversitesinde yer almasının bir gerekçesi olarak gösterilir (Bkz. Jaspers 1961). İslam’ın ve Müslümanların mevcudiyeti de aynı çerçevede değerlendirilerek İslam ilahiyatının

üniversiteye yerleştirilmesi gerekli bulunmuştur. Burada ilahiyatların sistem dışına itilerek dinî cemaatlerin kendi değer sistemlerini devleti ve toplumu nazarı dikkate almaksızın geliştirmelerinin ortaya çıkarabileceği toplumsal ve devlete yönelik sorunlara da işaret bulunmaktadır. Üniversitede ilahiyat, dolayısıyla İslam ilahiyatı, dinin; bilim, toplum, kültür, devlet vb. şartlar göz önünde bulundurularak sürekli yeniden yorumlanmasının mümkün kılınması ve böylece radikalizmin önüne geçilmesi konusunda akademik destek sağlayacak meşru tek unsur olarak görülmektedir (Bkz. Der Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR) 2016).

Dinler ve teolojileri açısından bakıldığında; üniversitede ilahiyat, dinlere teolojilerini daha bilimsel ve interdisipliner yapma imkanı sunarak kendilerini geliştirme ihtiyaçlarına hizmet etmektedir. Üniversite açısından bakıldığında ise; bilim alanı olup olmaması tartışmaları yanında, (Bkz. Honerkamp 2017; Stock 1975) ilahiyatın varlığının, bilim merkezleri olan üniversitelerde karşılaşılan başta etik sorunlar olmak üzere çeşitli insanî anlam sorularına cevap vermede zenginleştirici katkısına dikkat çekilir.

Buradan hareketle, Alman üniversitelerinde İslam ilahiyatına yer vermenin ana temellendirilmesinin, Almanya toplumunun ve devletinin barışık yaşayabileceği bir İslam anlayışı üretmek, Almanya'daki İslam'ın kendini yeniden yorumlayarak üretmesine katkı sunmak ve etik, değer ve anlam ile ilgili sorunlarda üniversiteye İslam bakış açısıyla da katkı sunmak şeklinde özetlenebilir. İlk ikisinin kendisini daha çok belli ettiği her durumda izlenebilmektedir.

Söz konusu temellendirmeye uygun bir İslam İlahiyatının (Bilim Kurulu tavsiye metninde İslam bilimi denilmektedir, ama kastedilen ilahiyat olarak anlaşılmaktadır) üniversitede din bilimi, edebiyat, tarih, felsefe, siyaset bilimi ve sosyal bilimler alanlarından yararlanması ve Arabistik, eski Orientalistik, Judaistik gibi alanlarla olan geleneksel bağını güçlü tutması arzu edilmektedir. (Wissenschaftsrat 2010: 74) Nitekim, Goethe Üniversitesi eğitim öğretim yönetmeliğinin ikinci maddesinde, İslam ilahiyatının genel olarak manevi, kültürel ve sosyal bilimsel disiplinlerle bağlantılandırmayı amaçlayan bir alan olarak betimlemektedir (Goethe-Frankfurt Üniversitesi 2011).

Wissenschaftsrat, üniversitelerde kurulması gereken İslam ilahiyatları (metinde Studien/Araştırmaları) için, İslam öğretmenliği eğitimini de gerekeceğini göstermektedir. Söz konusu karara kadar çeşitli üniversitelerde açılan ve öğretmen yetiştirmeyi amaçlayan deneme programlarına ve profesörlüklerine atıfta bulunarak bunların mutlaka İslam ilahiyatı anlamında İslam Araştırma-

ları programlarıyla birlikte olması gerektiğine işaret edilmektedir (Wissenschaftsrat 2010: 75). Bu da yetiştirilecek öğretmenin sahip olması gereken Avrupa İslam anlayışını da üretme ihtiyacına bir işaret olarak değerlendirilebilir.

3.2. Amaçları ve Görevleri

Wissenschaftsrat İslam ilahiyatı için şu görevleri ön görür: İslam din derisi öğretmenleri ve İslam din pedagogları, cami hizmetleri için din görevlileri, sosyal hizmetler için nitelikli insan gücü ve ilahiyatçı akademisyenler yetiştirmek (Wissenschaftsrat 2010: 82; Özsoy 2015: 56,57). Bunların hepsinin üstünde ise, temellendirmelerde değinilen hususlarla mütenasip olarak ehlileşmiş/Avrupailemiş yani Alman toplum, kültür ve devlet sistemiyle uyumlu yaşamayı mümkün kılacak bir İslam anlayışı geliştirmek en önemli amaç ve görevdir (Ayrıca Bkz. Sejdini 2016a, 2017; Khorchide 2012). Almanca literatürde, bu konuda “Zähmung” yani ehlileştirme kelimesi kullanılmaktadır (Engelhardt 2017:7, 59; Walter 2010). Yanı sıra “Beheimatung/yerleşme” gibi kavramlar da görülmektedir (Sejdini 2016b). Ehlileştirme kavramının içine, Müslümanların Alman/Avrupa toplumunda yaşayabilir bir İslamî kimliğe sahip kılınmaları, bu kimliği kazandıracak İslam içeriğinin oluşturulması ve bu içeriği benimseyip öğretecek ve buna göre din hizmeti verecek insan gücünün yetiştirilmesi girmektedir (Scharar 20016). Bir nevi Müslüman kimliklerin yeniden inşası söz konusudur. Bu kimliğin, Müslümanı da Müslümanla yaşayan Alman toplumunu da memnun etmesi amaçlanmaktadır. Diğer bir anlatımla; Alman üniversitesindeki İslam ilahiyatından beklenen sadece ve temel olarak geleneksel İslam bilgisini araştırmak ve öğretmek değildir. Aksine gelenek odaklı dinî/İslamî bilgeliğe karşı akılcı eleştirel bir İslam araştırması yapmaktır. (Wissenschaftsrat 2010; Engelhardt 2017:210) Alman Üniversitesine uyumlu bir İslam ilahiyatının ana muhtevasını ve metodolojisini belirlemektir (Sejdini 2016a, 2017; Engelhardt 2017:212). İslam bilgisini yeniden düzenlemek, mevcut bilgiyi aktarmak yerine yeniden üretmek ve dönüştürmektir. Goethe Frankfurt Üniversitesi Bachelor İslam Programının amaçlarında, İslam ilahiyatının muhtevasının geleneksel İslam ilahiyatı disiplinlerini ve metodolojisini içerdiğini, bununla birlikte muhteva ve metodolojide Avrupa bağlamına, bu meyanda hermenötik ve tarihsel-eleştirel yaklaşımlara vurgu yapıldığı görülmektedir (Goethe-Frankfurt Üniversitesi 2011). Bu tür yaklaşım, katılım yoluyla kontrol ilkesi olarak nitelenebilir. İlahiyat, bir üniversite birimi olarak, devletin kendi sınırlarında kalarak, dini toplum üzerinde etki deneyebileceği tek meşru alan olarak görülmektedir. Bu anlamda İslam te-

olojisinin kurulması, Müslüman toplumun dinî sembollerinde bir dönüşümü hedeflemektedir. Üretilen yeni İslam anlayışından beklenen memnuniyetin ölçütleri arasında; evrensel insan haklarını, toleransı, birey özgürlüğünü ve devlet ve toplum biçimi olarak demokrasiyi kabul etmek ve desteklemek gibi hususlar yer almaktadır (Bkz. Sejdini 2016a; 2017).

İslam ilahiyatından beklentiler, ilgili mercilere göre farklılaşabilmektedir. Örneğin devletin beklentisi daha çok ehlileştirme yönündedir (Zähmungsmotive). Politika ve medya ise uyum için anahtar rolü oynayacak din adamlarının ve eğitimcilerinin yetiştirilmesine odaklanmaktadır. Müslüman akademisyenler ise İslam ilahiyatının uyum sorunları için bir araç haline getirilmesini adeta uyum/entegrasyon sorununun dinîleştirilmesi olarak görmekte ve eleştirmektedir.

3.3. İsimlendirme Meselesi

Wissenschaftsrat Alman yükseköğretim sisteminde öngördüğü İslam ilahiyatı için Islamische Studien/ İslam Araştırmaları ismini öngörmüştür. Teoloji isminin sadece Hristiyan İlahiyatları için kullanılması, Yahudi ve İslam ilahiyatları için ise Studien/Araştırmalar kelimesini kullanılması dikkat çekicidir (Wissenschaftsrat 2101:7, 8). Ancak bunun İslambilim değil İslam ilahiyatı anlamında anlaşılması ve kurgulanması gerektiğine vurgu yapıldığını da belirtmek adilce olur (Wissenschaftsrat 2010:73). Üniversitelerdeki yapılanmalar bu karara istinaden İslam Araştırmaları ismi ile başlamıştır. Açılan merkez veya enstitülerde bu niteleme kullanılmıştır. Örneğin: Erlangen Nürnberg Üniversitesinde “das Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS)/ İslamî-Dinî Araştırmalar Bölümü”; Frankfurt Goethe Üniversitesinde “İslamî Araştırmalar Merkezi” kurulmuştur. Ancak kısa süre içinde, ilk profesörlerin atanmasını müteakip, yapılanmalarda ve isimlendirmelerde değişikliğe gidildiği izlenmektedir. İslam İlahiyatı Merkezi adı ile açılan ilk kurum Tübingen üniversitesinde 2011 yılında olmuştur. Osnabrück Üniversitesindeki Kültürlerarası İslam Araştırmalarının adı 2012’de İslam İlahiyatı Enstitüsüne çevrilmiştir. Münster Üniversitesinde de aynı yıl, İslam İlahiyat Merkezi açılmıştır. Merkez veya Enstitülerdeki programların isimlerinde ise İslam Din Eğitimi ve İslam İlahiyatı tercih edilmeye başlanmıştır⁹.

İsimlendirme konusunda tartışmalar da yaşanmıştır. Diğer dinlerin ilahiyatlarından ayrışması açısından İslam Araştırmaları ve İslamî Bilimler isimlerini tercih edenler olduğu gibi, diğer ilahiyatlarla eşit statü ve haklara sahip olması açısından teoloji/ilahiyat ismini savunanlar da bulunmaktadır. İslamî

Bilimler isimlendirmesine, İslambilim ile karışması ihtimalinden dolayı karşı çıkışlar da mevcuttur (Engelhardt 2017:200-203). Sonuçta uygulamada teoloji/ilahiyat kavramı tercih edilmektedir.

Teoloji/İlahiyat kavramının tercihinde üniversite kavramının içeriğine uygun olarak “bilim”e ve bilgi üretmeye vurgu yapması da rol oynamaktadır (Özsoy 2015). Bu anlamda İslamî İlimler ya da İslamî Bilimler isimlendirmelerinin daha çok geleneksel normatif İslam bilimleri yaklaşımını çağrıştırdığından hareket edilmektedir. Dolayısıyla teoloji tercihi aynı zamanda bilgi üretme tercihini de ifade etmektedir. Bu hem üniversite kavramına uyum hem de devlet ile din arasındaki sistemsel ilişkiye uyumlu alakalı bir tercihtir. Engelhardt bunu “İslamî inanç konularının akılcı şekilde araştırılması, Alman bilim sisteminde kabul görürlük açısından da ilahiyat kavramının tercih edilmesinde etkilidir” şeklinde ifade etmektedir (2017:203). Diğer yandan teoloji kavramı Batıda din-içi dinî bilgi üretme sınırlamasına da işaret eder, hatta mezhep-içi bilgi üretmek demek daha doğru olur. Bu vurgu daha çok dışardan bakışla bilgi üreten bir alan olan İslam araştırmaları ve İslambilim nitelenelelerine karşı yapılmaktadır. Bütün bu isimlendirme tartışmalarında Batıda İslam ilahiyatı karşısında bulunan bir önyargının da etkili olduğu açıktır. Bu önyargıya göre, İslam’da akılcı bir İlahiyat geleneği bulunmamaktadır ve mümkün de gözükmemektedir (Bkz. Schmid ve Begic 2015:13-14). İslam ilahiyatının salt geleneği ve aktarımcı olduğu zannedilmektedir.

Bu sebeple bilimsel alan olarak İslam ilahiyatının Allah ve İslam dini üzerine dinî bakışla akılcı bilimsel düşünmeyi/araştırmayı ifade ettiği vurgulanmaya çalışılır (Engelhardt 2017: 203; Özsoy 2015). Bu isimlendirmede İslam Teolojisi/İlahiyatı, İslam dininin Müslüman perspektifinden/İslamî inanç perspektifinden bilimsel/akılcı olarak araştırılmasını, bilgi üretilmesini ve öğretilmesini ifade eder. Buradaki İslam perspektifinden söylemi İslam bilimlerinin muhtevasına işaret eder. İslam bilimleri, İslamî bilgi üretilecek alanlardır. Bilimsel/akılcı araştırma ise yaklaşım ve yöntem boyutuna işaret etmektedir. Bunun içine İslam bilimlerinin kendi yaklaşım ve yöntem bilimlerinin yanında akılcı, eleştirel, karşılaştırmalı ve yaşamla ilişkili araştırmaları mümkün kılacak diğer bilim alanları dahil edilir. Buna nitel ve nicel birçok yöntem bilgisi yanında felsefe, sosyoloji, psikoloji, pedagoji, ekonomi gibi bilgi alanları da girer. Bu alanlar hem yöntemleri hem de bilgi içerikleriyle İslam bilgisi üretmede alet, araç ya da yaklaşım ve yöntem katkısı sunarlar.

Batıda İslam ilahiyatı isimlendirilmesinin tercihinin bir diğer anlamı da bu alanın hukuken İslam cemaati/örgütlenmesiyle kanuni bağlılığına işaret et-

mesidir (Engelhardt 2017:204). Türkiye'de 1949 yılında TBMM'de yapılan tartışmalarda batılı anlamda bir ilahiyat fakültesi hedeflenirken, akılcı, bilimsel yaklaşımı esas alan kısmı kastedilmiş olmalıdır. Laik devletin ilahiyat düzenleyemeyeceği yaklaşımından hareketle cemaat/kurumsal örgütlenmesiyle bağlantısı hiç kastedilmemiştir. Çünkü dinî merci olarak böyle bir kurumsallaşma yoktur, olması da düşünülmemiştir. Diyanet İşleri Riyaseti/Başkanlığı ile ilişkilendirilmemiş olması da bu kurumun dinî bir kurum olarak kurulmasının teyididir.

İlahiyat kavramı teoloji karşılığı olarak kullanıldığında herhangi bir dinden veya mezhepten bağımsız olarak anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Türkiye örneğindeki gibi kullanıldığı durumlarda ise, gizil olarak bir din ifadesi söz konusudur. Nitekim ilahiyat fakültesi, din boyutunda hep İslam üzerine bilgi üretmiş ve öğretim yapmıştır. Az ya da çok diğer dinlere ait bilgiler, dinî bilgi değil, din hakkında bilgi mahiyetindedir. Almanya'daki İslam ilahiyatları da bir genel İslam ilahiyatı üzerine kurulmaktadırlar (Özsoy 2015).

Engelhardt Müslüman bilim insanlarının Almanya'da İslam ilahiyatı tercihlerinin arkasında, İslam geleneğinde de yer alan akılcı bilim anlayışını mı yoksa batılı teoloji etkisinin mi yer aldığını sorgulamakta ve yaptığı mülakatların çözümünden geleneğe değil batılı olana referans verdiklerini değerlendirmektedir (2017:206).

3.4. İslam İlahiyatının Gelenekle, Yaşanan İslam'la ve Müslümanlarla Bağlantısı

Alman üniversitelerindeki İslam ilahiyatının en önemli özelliklerinden biri tarihsel-eleştirel ve hermenötik yöntemleri esas almasıdır (Bkz. Sejdini 2016a; 2017; Çavuş 2019). Bu da onun gelenek karşısındaki eleştirel duruşunu ortaya koyar. Bu duruş üzerine yapılandırma şöyle temellendirilir:

Bir ilahiyatın tesisinde üç faktör belirleyici rol oynar. Bunlardan biri dindir. Din, üzerinde bilim yapılacak olan alandır. Diğer bir faktör ise üniversitenin sahip olduğu ya da üniversiteye hakim olan bilim sistemidir. Bir diğeri ise toplumsal ve politik şartlardır. Bu faktörler açısından bakıldığında bir dinin ilahiyat fakültesinin tesisinde içinde yaşanan çevre ki bu genelde bir ülke veya eyalet olabilir, üst başlık olarak aynı din olsa bile farklı özelliklere sahip olmayı gerektirebilir (Engelhardt 2017: 206; geniş bilgi için bkz. Gharaibeh vd. 2015). İlahiyatın bağlamsal oluşunun, onun bir üst karakteri olduğundan

hareket edilince, Batıda kurulmakta olan İslam ilahiyatlarının gelenekten ve diğer ülkelerden farklı olması normalleştirilmektedir. Nitekim Batıda kurulan İslam ilahiyat fakültelerinin hedefi ve iddiası bu yöndedir. Politika, bilim çevreleri ve çoğu İslam profesörü bu görüştedir (Engelhardt 2017: 207). Ancak dinî cemaatlerin özellikle de mensuplarının aynı görüşte olmadığı, cami ve derneklerde yapılacak kısa gözlem ve müzakerelerde kendini göstermektedir. Gözlemlerime göre dinî cemaat temsilcilerinin kanunlar çerçevesinde sürece dahil olmaları, kabul ve desteklemekten ziyade boyun eğme ve/veya uzak durma şeklinde kendini göstermektedir. Bu konuda Almanya ve Avusturya'da birçok tecrübem söz konusudur. Literatüre yansıyan eleştirilere de rastlamak mümkündür (Bkz. Karahan 2013). Bununla birlikte, tabiatı gereği Avrupa'daki İslam ilahiyatlarının Müslüman cemaatlerinin beklentilerine değil, daha üst bir yaklaşımla yapılacağını belirten görüşler de yer almaktadır. (Özsoy 2015:63).

Engelhardt'ın tespitlerine göre Müslüman Profesörler geleneğin eleştirel değerlendirme ile uyarlanması tutumunu göstermektedirler (2017:214). Bununla birlikte, geleneğe karşı eleştirel durmanın da İslam ilahiyat geleneğinin bir parçası olduğundan söz ederek gelenek-modernlik dikotomisi yaratmanın doğru olmadığını belirtenler de mevcuttur (2017:216). Geleneği aynen aktarmak zaten geleneğe bağlılık değil bir anakronizm olur görüşünü vurgulayanlar bulunmaktadır. Bu tutumlar bağlamsallığı bir boyutu ile desteklerken diğer bir boyutu ile desteklememektedir. Çünkü cemaate yönelik bağlamsallık bir dinin, bir mezhebin inanılan ve yaşanılan bağlamını zorunlu kılmaktadır. Bu da bağlı olunan bir İslamî bilgi sistemine, yani geleneğe işaret etmektedir. Üniversitedeki İslam ilahiyatının geleneğe, ulemaya ve bilgiye eleştirel durması, bilimsel ve toplumsal etkenler açısından legal ve gerekli olsa da cemaate ve onların inandığı ve yaşadığı dine uygunluk ve kabul görürlük açısından oldukça sorunludur.

3.5. Hıristiyan İlahiyatlarla İlişkisi ve Konumu

Alman üniversitesinde İslam ilahiyatı ile ilgili tartışılan bir konu da, isimlendirme meselesinde de gündeme geldiği gibi, diğer ilahiyatlarla ilişkisi ve onlar karşısındaki konumudur. İslam ilahiyatı üniversitede diğer ilahiyatlarla eşit statüde bir alan mıdır sorusu öne çıkmaktadır.

Bu noktada genel kabul konum olarak eşitlik yönündedir. Ancak görev itibarıyla farklılaşmaktan söz edilir. Hıristiyan ilahiyat bilimi geleneğe bağlı bir ilahiyat bilimidir. Ancak İslam ilahiyatı bu noktada onun kadar geleneğe

bağlı olamaz/olmamalıdır, görüşü ileri sürülmektedir. Çünkü onun yeni bir İslam anlayışı geliştirme görevi bulunmaktadır (Wissenschaftsrat 2010; Engelhardt 2017:10,86; Sejdini 2016a; 2017; Scharar 2016). Bu görevi yerine getirme sürecinde Hristiyan ilahiyatını örnek olarak üniversite sistemindeki eşit yerini alabilir. İslam ilahiyatının Hristiyan ilahiyatını örnek alması yaklaşımında, esasen akılcı ve bilimsel ilahiyat yaklaşımının sadece Hristiyan ilahiyatına ait olduğu; bu anlamda İslam ilahiyatından söz edilemeyeceği gibi anlayışların da etkisi vardır (Schmid ve Begic 2015: 13-14). Bu itibarla Hristiyan teolojilerle ilişki de özellikle vurgulanır. İlişki noktaları ise metotlarda, konu alanlarında ve bir bilim alanı olarak üniversitede yer alıp yapılanma noktasında gösterilir. Ortak metot konusunda tarihsel-eleştirel yaklaşım ve metinlerin yorumlanmasında hermenötik yöntemin kullanılması öne çıkarılır (Bkz. Çaviş 2019; Ghaffar 2015). Din eğitimi alanında da birçok ortak metottan söz edilir (Engelhardt 2017:233).

3.6. Pozisyonu ve İslambilimle ilişkisi

Engelhardt'ın mülakat sonuçlarına göre Almanya'daki Müslüman Profesörler İslam ilahiyatını felsefe ile İslambilim arasında bir yerde görmektedirler. Hristiyan teolojisi de benzer pozisyonudadır. Bu çerçevede, İslam ilahiyatı ile İslambiliminin uyumlu çalışmasından söz edilmektedir. Özellikle de konu ve yöntem ortaklığına dikkat çekilmektedir. Aynı konuları aynı yöntemle çalışmak gibi. İlahiyatın da İslambilim gibi tarihsel-eleştirel, hermenötik ve hatta ampirik metodları kullandığından ve kullanması gerektiğinden söz edilir (2017:229).

İslam ilahiyatının İslambilim ile ilişkisi, İslam teolojisinin üniversitede yer edinmesi ve toplumsal-politik beklentileri ilmi olarak karşılaması ile İslambilimin üniversitedeki yerinden olması arasında tartışılmaktadır. Kimileri Alman üniversitesinde kabul görececek bir İslam ilahiyatının, İslambilimin kullanmakta olduğu bilimsel metotları kullanması gerektiğini belirtmektedir. Bunlardan bazılarının göre zaten İslam ülkelerindeki İslam ilahiyatları da böyle yapmaktadır ya da oryantalistlerin metotlarına dayanmaktadırlar. Kimileri ise, İslam İlahiyatının böyle yapması durumunda İslambilimi bölümlerinin üniversitelerde kapanmak zorunda kalacağını, İslam konusunda her türlü söz söyleme tekelinin İslam ilahiyatına geçeceğini belirtmektedirler. Bununla birlikte İslam ilahiyatının iman/dindarlık odaklı çalışması gerektiğinden hareketle İslambilim ile metodolojik ayrımına işaret edenler de bulunmaktadır (Engelhardt 2017:229-232).

3.7. Öğretim Elemanları: Profesörler

Almanya’da ve Avrupa’da İslam ilahiyatı oluşum halinde bir akademik alandır. İslam konusunda geleneği olan ise İslambilim alanıdır. İslam ilahiyatı ile ilgili gelişmelerde İslambilimciler söz sahibidir. Üstelik İslam ilahiyatı profesörü olarak atananların önemli bir kısmı İslambilim mezunudur. Hatta bunların çoğu kendilerini hala İlahiyatçı değil, İslambilimci olarak görmektedir (Engelhardt 2017:182-184).

Almanya’daki İslam ilahiyatının gelişiminde, kuruluş aşamasında görev alan akademisyenlerin belirleyiciliği vardır ve beklenmektedir. Bir profesör ile kuruluşu başlatılan İslam ilahiyatı programı, bölümü ya da fakültesi, o profesörden geniş bir İslam ilahiyatı perspektifi ve bilgisi beklenmektedir. Diğer bir deyişle sadece kendi alanında değil, Almanya’da İslam ilahiyatının bütünü hakkında fikir ve eylem beklenmektedir (Engelhardt 2017:46-47).

İslam İlahiyat Profesörlerinin seçiminde, nasıl bir bilgi anlayışına sahip oldukları ve hangi alanlarla ilgilendiklerine dikkat edilir. Geleneksel İslam bilgisi taraftarı ve normatif teoloji yaklaşımı sahibi olanlar genellikle tercih edilmez.

İslam profesörü olarak atananlar arasında kendi alanlarının temsilcisi olarak gösterilebilecek düzeyde alan temsilcileri de yoktur. 2015’e kadar İslam pedagojisi alanında atanmış olanlardan sadece Hadis, Fıkıh, İslam Tarihi ve İslam Felsefesi alanlarında birer ikişer kişi söz konusudur (Engelhardt 2017:47).

3.8. İslam İlahiyatının İçeriği

Engelhardt İslam ilahiyatının muhtevasının belirlenmesinde üç faktörün etkili olduğunu tespit etmektedir. Bunları; toplumsal-politik, epistemik ve bilimsel-sistemik belirleyiciler olarak nitelemektedir. Ki bunlar, yukarıdan beri üzerinde durulduğu gibi, üniversitede İlahiyat için genel kabul gören hususlardır (Bkz. Honerkamp 2017; Stock 1975).

Toplumsal-politik faktör; Müslümanların dinî anlam sistemlerini evcilleştirmeyi/ehlileştirmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla muhteva ve yöntem açısından bu yönde beklentileri vardır. Daha çok uyumla ilişkilidir. Hangi İslam uyuma müsaittir? Sorusu çerçevesinde ele alınır. İslam’a yabancı/bilinmeyen rolünde bakılır. Ne dosttur, ne de düşman.

Epistemik faktör; İslam İlahiyatının proto-bilimsel epistemik içeriğini ortaya koymak için İslam geleneğindeki dinî bilgi sistematüğünü ele almaktadır. Bu da geleneksel İslam ilimlerini ve muhtevalarını sisteme dahil etmektedir.

Bilimsel sistematik faktör ise; İslam İlahiyatının yaklaşım ve yöntem olarak Alman üniversitesinde yer alan Hristiyan teolojisine ve İslambilime benzer şekilde bilgi üretmesini hedefleyen etkidir (2017:59).

Sonuç

Avrupa üniversitelerinde İslam ilahiyatı henüz oluşum aşamasındadır. Politik ve toplumsal yaklaşımlar ve beklentiler çerçevesinde belirlenmiş gözüken ilk hedef, İslambilim yapılanmalarını da örnek olarak Hristiyan ilahiyatlarıyla eş değer bir statü, amaç, muhteva ve yöntemle kurumsallaşmaktır. Genel amacı ise Avrupa'da yaşayabilir ve kendisiyle yaşanabilir bir İslam anlayışı üretmektir. Görevi ise bu İslam anlayışını üretmenin yanında onu öğretecek ve buna uygun din hizmeti verecek insan gücünü yetiştirmektir. Buna Müslüman akademisyen yetiştirmek de dahildir.

Bu ilahiyatın temel özellikleri arasında gelenek odaklı çalışmamak, Avrupa'daki Müslümanları içinde yaşadıkları toplumla birlikte göz önünde bulundurmak, akılcı, aydınlanmış yaklaşım ve yöntemlerle çalışmak, İlahiyat dışı uygun bilimsel yaklaşımları İslam ilahiyatına entegre ederek çalışmak, farklı İslam anlayışlarına cevap vermek gibi hususlar zikredilmektedir (Engelhardt 2017:208-209).

İmkanlar ve sorunlar bağlamında bakılacak olursa, zikredilen her hususun bir taraftan bir imkan ama aynı zamanda bir sorun teşkil ettiğini değerlendirmek mümkündür. Devletin finanse etmesi, üniversitede yer verilmesi, diğer ilahiyatlarla eşit görülmesi, Müslümanları muhatap alması, akılcı ve bilimsel yaklaşımı ön görmesi gibi hususların her biri bir imkan olduğu kadar bir sorun olarak da tezahür edebilme özelliği göstermektedir.

En önemli sorun ise, gelenekten ve gelinen kültürlerin etkisinden koparılmış bir Avrupa İslam anlayışı üretme yaklaşımının Müslümanlar tarafından kabul görmemesidir. Bu durum, hem kurumların hem de Profesörlerinin marjinalleştirilmesine götürmektedir.

Önerilebilecek en önemli husus ise geleneği ve Müslümanları nazarı dikkate alan bir İslam ilahiyatı yaklaşımını benimseyerek ve bunu Müslümanlar nezdinde meşrulaştırarak çabalarla yürütmektir.

Notlar

¹ Bunlara örnek olarak; İmam yetiştirmek için faaliyet gösteren Paris'teki Institut Musulman de la Grande Mosquee de Paris ve Chateau Chinon'daki Institut Europeen des Sciences Humaines gösterilebilir.

- 2 (Bu konuda Perspektif dergisinin Ocak 2019 tarihli 277. sayısındaki makaleler incelenebilir.)
- 3 Örneğin Hollanda 2008’de Müslüman din görevlilerini ülkesinde yetiştirme kararı aldı; Avusturya 2015’de yenilediği İslam Kanunuyla din görevlilerinin dışardan finansmanını yasakladı. Camilerde görev yapacak din görevlilerinin Viyana Üniversitesi İlahiyat Programından denklik alması şartını getirdi. (Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften – Islamgesetz 2015. <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009124>).
- 4 Almanya’da açılan İslam İlahiyatı kurumlarının isimleri ve web adresleri:
Zentrum für Islamische Theologie. <https://www.uni-muenster.de/ZIT/Zentrum/index.html>
Department Islamisch-Religiöse Studien (DIRS) <https://www.dirs.phil.fau.de/>
Zentrum für Islamische Studien <https://www.uni-frankfurt.de/64182212/home>
Zentrum für Islamische Theologie (ZITh) <https://uni-tuebingen.de/fakultaeten/zentrum-fuer-islamische-theologie/zentrum.html>
Das Institut für Islamische Theologie an der Universität Osnabrück (IIT) https://www.islamische-theologie.uni-osnabrueck.de/startseite.html?no_cache=1
Berliner Institut für Islamische Theologie <https://www.islamische-theologie.hu-berlin.de/de>
Seminar für Islamische Theologie. <https://kw.uni-paderborn.de/seminar-fuer-islamische-theologie>
- 5 Bunlardan ilki Prof. Dr. Halit Ünal, ikincisi ise Prof. Dr. Cemal Tosun’dur. (Bkz. Lähne-
mann 2017)
- 6 Sırasıyla Prof. Dr. Mehmet Emin Köktaş, Prof. Dr. Tahsin Görgün ve Prof. Dr. Ömer
Özsoy
- 7 Planlamada Münster ve Osnabrück’ün ortak bir tek program kurmaları öngörülmüştü.
Ancak ikisi bağımsız olarak kurumsallaştılar.
- 8 Bunun yanında 27-28 Ocak 2019 tarihlerinde Viyana Üniversitesinde gerçekleştirilen ve
Avrupa genelinde açılan çoğu İslam Yükseköğretim kurumundan akademisyenlerin katıldıkları
“Fachtagung: Die Zukunft der islamischen Theologie und Religionspädagogik in
Europa im Spannungsfeld von Wissenschaft, Politik und Gesellschaft”/”Bilim, Siyaset ve
Toplum Geriliminde Avrupa’da İslam İlahiyatı ve Din Eğitiminin Geleceği” konulu iki
günlük sempozyumda aldığım notlar da katkı sunmuştur. Ayrıca, 2019 Bahar döneminde,
Mart ve Nisan aylarında Innsbruck Üniversitesi İslam Din Eğitimi Enstitüsünde davetli
Misafir Profesörlük sürecinde edindiğim deneyimler ve sunduğum “Avrupa’da İslam İla-
hiyatı: İmkanlar ve Sorunlar” konulu tebliğ ve tartışmaları da metnin oluşumunda katkı
sunmuştur.
- 9 İsimlendirmeler konusunda 4. Dipnotta verilen web adreslerine bakılabilir.

Kaynaklar/References

- Al Abdaoui K. & Kramer, M. (2017). “Eine islamische Theologie europäischer Prägung
als Integrationsinstrument im 21. Jahrhundert”. Österreichische Gesellschaft für
Europapolitik. https://oegfe.at/wordpress/wp-content/uploads/2017/01/OEGfE_Policy_Brief-2017.01.pdf. (Erişim: 01.09.2020).

- Arabacı, F. (2003). Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik. Haz. J. Bauberot. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Aslan, E. (2009). Vorwort. Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe. Ed. E. Aslan. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag: 9-10.
- Aslan, E. (Ed) (2009). Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag.
- Aydın, E. (2019). Avrupa Müslümanları Köln'de Buluştu. <https://www.muhabirce.de/2019-01-03/avrupa-muslumanlari-kolnde-bulustu>. (Erişim: 30.10.2020)
- Bundesministerium für Bildung und Forschung. "Islamische Theologie". <https://www.bmbf.de/de/islamische-theologie-367.html> (Erişim: 27.7.2019)
- Chritians, L. (2009). Islam und Erziehung nach belgischem Gesetz. Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe. E. Aslan. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag: 13-42.
- Çavuş, F. (2019). Den Koran verstehen lernen-Perspektiven für die hermeneutisch-theologische Grundlegung einer subjektorientierten und kontextbezogenen Korandidaktik. Yayınlanmamış Doktora Tezi: Fakultät für LehrerInnenbildung der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck.
- Engelhardt, J. F. (2017). Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- Fuess, A. (2007). "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach". *Journal of Muslim Minority Affairs*, 27(2): 215-239.
- Goethe-Frankfurt am Main Üniversitesi. (2011). Ordnung für den Bachelorstudiengang Islamische Studien des Fachbereichs Sprach- und Kulturwissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe - Universität vom 14.07.2010 in der Fassung vom 6. Oktober 2011. Pdf. <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/frontdoor/index/index/year/2013/docId/28096>. (Erişim: 10.10.2020).
- Ghaffar, Z. A. (2015). "Über die Bedingung der Möglichkeit historisch-kritischer Methode als Traditionskritik in der islamischen Theologie." in: Zwischen Glaube und Wissenschaft-Theologie in Christentum und Islam. Ed. M. Gharaibeh vd. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Gündoğdu, A. (2019). Dosya: Batı Avrupa'da İmam Eğitimi. Hollanda'da 30 Yıllık Tartışma: İmam Eğitimi. <https://perspektif.eu/2019/01/06/fransanın-statusuz-imamlari-ve-fransada-imam-egitimi/> (Erişim: 27.10.2020)
- Halstead, J. M. (2009). Islamic Education in The United Kingdom. Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe. Ed. E. Aslan. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag: 179-202.
- Honerkamp, J. (2017). Die Idee der Wissenschaft, Ihr Schicksal in Physik, Rechtswissenschaft und Theologie, Berlin-Heidelberg: Springer Verlag.
- Islamgesetz (2015). Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse Islamischer Religionsgesellschaften –[https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe? Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009124](https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20009124). (Erişim: 09.10.2020).
- Jackson, R. (2014). Signpost-Policy and Practice for Teaching About Religions and non-religions World Views in Intercultural Education. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Jackson, R., Miedema, S., Weisse, W. and Willaime, J.-P. (eds). (2007). Religion and Education in Europe: Developments, contexts and debates. Münster: Waxmann.

- Jaspers, K. (1961). Die Idee der Universität. Die Idee der Universität. Eds. K. Jaspers and K. Rossmann. Berlin-Heidelberg: Springer Verlag: 41-165.
- Joundi, K. (2009). Islamic religious education in the Netherlands. *Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe*. Ed. E. Aslan. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag: 283-300.
- Karahan, E. (2013, 2. 25). Islamische Theologie an deutschen Universitäten-Die Problematik der fehlenden Vertretung der Muslimischen Gemeinschaften. <https://independent.academia.edu/EnginKarahan>. (Erişim: 16.9.2020)
- Khorchide, M. (2012). Einleitung. Herausforderungen an die Islamische Theologie in Europa-Challenges for Islamic Theology in Europe. Eds. Khorchide, M.& von Stosch, K. Freisburg: Herder Verlag GmbH.
- Köseoğlu, F. (2019). Dosya: Batı Avrupa'da İmam Eğitimi. Fransa'nın 'Statüsüz' İmamları ve Fransa'da İmam Eğitimi. <https://perspektif.eu/2019/01/06/fransanın-statusuz-imamlari-ve-fransada-imam-egitimi/> (Erişim: 27.10.2020)
- Köylü, M. & Turan, İ. (2020) Karşılaştırmalı Din Eğitimi. Ankara: Nobel.
- Lähnemann, J. (2017). Lernen in der Begegnung. Göttingen: Vanenhoeck&Ruprecht Verlag.
- Lähnemann J. (2019) Pionierin im interreligiösen religionspaedagogischen Dialog-Beyza Bilgin bei den Interbationalen Nürnberger Foren zur Kulturbegegnung. Prof. Dr. Beyza Bilgin'e Armağan-Beyza Bilgin'de Din Eğitimi, Din Eğitiminde Beyza Bilgin. Ed. M. Selçuk, C. Tosun ve R. Doğan, Ankara: Grafiker Yayınları:303-324.
- Landesinstitut für Schule und Weiterbildung. (1986). Religiöse Unterweisung für Schüler Islamischen Glaubens. Soest: Soester Verlagskontor.
- Özkan, Y. (2020). Belçika, 'Yabancı Etkilerden Korumak İçin' İmamları Kendi Eğitecek. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-51257191> (Erişim: 28.10.2020)
- Özsoy, Ö. (2015). Islamische Theologie als Wissenschaft-Funktionen, Methoden, Argumentationen. Zwischen Glaube und Wissenschaft-Theologie in Christentum und Islam. Ed. M. Gharaibeh et. al. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Pew Research Center. (2017). Europe's Growing Muslim Population. (<https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population>) (Erişim:1.09.2020)
- Posener, A. (2020). Wir brauchen eine deutsche Imam-Ausbildung. <https://www.welt.de/debatte/kommentare/article218827230/Islam-Wir-brauchen-eine-deutsche-Imam-Ausbildung.html> (Erişim: 30.10.2020)
- Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (SVR). (2016). Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland-Jahresgutachten 2016 mit Integrationsbarometer https://www.svr-migration.de/wp-content/uploads/2016/04/SVR_JG_2016-mit-Integrationsbarometer_WEB.pdf
- Sakaranaho, T. (2009). Constructing Islamic Identity: The Education of Islam in Finnish State Schools. *Islamische Erziehung in Europa-Islamic Education in Europe*. Ed. E. Aslan. Wien-Köln-Weimar: Böhlau Verlag: 109-127.
- Scharar, M. (2016). Eine islamische Theologie und Religionspädagogik, »mit der wir leben können«. *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung. Neue Ansätze in Europa*. Ed. Z. Sejdini. Bielefeld: Transcript Verlag:119-132.
- Schmid, H. & Begic, E. (2015). Zur Einführung. Zwischen Glaube und Wissenschaft-Theologie in Christentum und Islam. Eds. M. Gharaibeh vd. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

- Sejdini, Z. (2016a). Zwischen Gewissheit und Kontingenz- Auf dem Weg zu einem neuen Verständnis von islamischer Theologie und Religionspädagogik im europäischen Kontext. *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung*. Ed. Z. Sejdini. Neue Ansätze in Europa. Bielefeld: Transcript Verlag:15-32.
- Sejdini, Z. (2016b). Einleitung. *Islamische Theologie und Religionspädagogik in Bewegung*. Neue Ansätze in Europa. Ed. Z. Sejdini. Bielefeld: Transcript Verlag: 9-13.
- Sejdini, Z. (2017). *Islamische Theologie an europäischen Universitäten*. Islam Europäischer Prägung. Österreichischer Integrationsfond. Wien: Trisys – DI Hans Gruber KG: 98-109.
- Statista, (2020). Prognose zur Anzahl der Muslime in Europa und weltweit bis 2050 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1116360/umfrage/anzahl-der-muslime-in-europa-und-weltweit/> (Erişim: 29.10.2020)
- Stock, A. (1975). "Theologie und Wissenschaftstheorie". *Verkündigung und Forschung*. 20 (2): 2-32. DOI: <https://doi.org/10.14315/vf-1975-0202>
- Walter, C. (2010). Die Zähmung der Religion. <https://www.faz.net/aktuell/politik/staat-und-recht/gastbeitrag-die-zaehmung-der-religion-11078655.html> (Erişim: 15.10.2020)
- Wissenschaftsrat. (2010). "Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen". https://www.bmbf.de/files/Wissenschaftsrat_Empfehlung_.pdf (Erişim: 27.7.2019)

İnternet Kaynakları:

- <https://uclouvain.be/fr/facultes/theologie/cder-islam.html> (Erişim: 1.09.2020)
- <https://www.bmbf.de/de/islamische-theologie-367.html> (Erişim: 27.7.2019)
- <https://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/> (Erişim: 1.09.2020)

İSLÂMLAŞMA SÜRECİNDE TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE CARIYELİK

Tülay YÜREKLİ*

Öz

Kölelik/câriyelik insanlık tarihi kadar eski olup yerleşik kültürlerin bir ürünüdür. Türklerde konar-göçer bozkır hayatının şartları bu türden oluşumların kurumsal özellikler kazanmasına müsaade etmemiştir. Bununla birlikte, kadın veya erkek esirlerden istifade mecburiyeti esirlerin ticaretini ve bir şekilde istihdamını gerektirmiştir. İslamlaşma sürecinde Türkistan en mühim köle ticaretinin yapıldığı yerlerden olmuştur. Bu işi Samaniler üstlenmiştir. Türk kadın köleler/cariyeler güzellikleri nedeniyle çokça talep görmüştür. Türk kadınlarının güzellikleri Dede Korkut ve Şehname'ye yansımış, dönemin seyyahları tarafından da onanmıştır. Söz konusu dönemde Türkler, cariye, hizmetçi ve odalık manasında Türkçe ve Çince dillerine geçen farklı kelimeler kullanmıştır. Kaşgarlı Mahmud bu kelimeleri kaydetmiştir. Kadın köleler/cariyeler aile hayatında umumiyetle hizmet erbabı kadınları temsil etmiştir. Cariyeler, sahiplerinin isteği doğrultusunda, evlenme, azad edilme gibi bir takım fırsatlardan mahrum bırakılmamıştır. Bu çalışmada amacımız, İslamlaşma sürecinde Türk halk kültüründe câriyelik ve cariyelerin ne ifade ettiğini, halk tarafından nasıl algılandığını ve câriyelerle ilgili birtakım kültürel pratikleri değerlendirerek ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Köle, Kadın Köle, Cârîye, Odalık, Kadın Hizmetçi.

* Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü
e-posta: tulayyurekli@yahoo.com ORCID: 0000-0002-5529-7388.

Atıf/Cite as: Yürekli, T. (2020). "İslamlaşma Sürecinde Türk Halk Kültüründe Cariyelik". Dini Araştırmalar. 23(59): 309-320. DOI: 10.15745/da.793564

Concubinage (Jariya) in Turkish Folk Culture in the Period of Islamization

Abstract

Slavery is as old as human history and is a product of established cultures. To gain profit from captives resulted in slave trade and exploit them as labor force. Although ancient Turks took advantage of slaves, the conditions of Turkish nomadic steppe culture did not allow slavery become institutionalised. During Islamization of Turks, Turkistan witnessed one of the most successful periods of the slave trade because of raids against non-Muslim Turks by Samanids and Muslim Turks. Muslim travellers of X and XI th century emphasize frequently the importance of the Turkish slave trade and its network. Turkish jawari (singular: jariya, an Arabic word, means concubine, female slave and housemaid) were the most demanded in Muslim countries in Turkestan and Near East due to their beauty, which the Muslim travelers mention quite frequently. Their beauty was reflected in epics like the stories of Dede Korkut and Shahnama as well. Turks used a few Turkish and Chinese origin words to mean jariya. Mahmud al-Kaşgari recorded the terms related to jariya in his book, Divan al-Lugat al-Turk. The meaning of some of these words have changed over time but the women referred to by these terms were generally housemaids in family life. All kind of jariya had opportunities such as marriage, being treated like a member of the family and being emancipated. My aim in this study is to address perception and interpretation of jariya and certain practices related to them in Turkish folk culture in the period of Islamization.

Keywords: Slave, Female Slave, Jariya, Concubinage, Housemaid.

Summary

Slavery is as old as human history. To gain profit from war captives required their use as either slaves or a labour force. The Turks took advantage of both male and female slaves, but the conditions of Turkish nomadic steppe culture did not allow slavery to become institutionalised. In this regard I have reflected on the concept of jawari (Arabic, singular jariya: female slave, maid, concubine), its perception and interpretation, and certain practices related to this in traditional Turkish culture during the period of Islamization.

There was a slave class only in the Uighur society, which was the first to become settled. Slaves had certain rights such as marriage, complaints about

owners, manumission in return for money to their own value. According to the records of Muslim travellers, non-Muslim Khazars would kidnap one other's children and sold them into slavery. Ibn Havkal reports of a Khazar man who adopted a male slave and accorded him rights equal to those of his son. The writings of Ibn Havkal might suggest that slaves were counted as family members in Khazar society, or at least had the opportunity to be adopted. In Turkistan, local rich people owned jawari. As a matter of fact, the book *Divan al-Lugat al-Turk* by Mahmud al-Kaşgari contains a few words related to jariya, such as “yinçü/cinçü”, “küng”, “küni”, “kaçaç” (means Chinese silk), “karabaş”, “eget”, “avunçı”, “ince kız”, “yalnğuk”, “oğur”, “gümüş”, “yinçke”, “kırnak”, “kız”, “as” or “az”, “kırkın”. The origin of the first three words is Chinese and the fourth is associated with China. This suggests Chinese culture influenced Turks in adopting and interpreting the term jariya. Despite the use of these words, Muslim travellers do not record whether or not male Turks acquired odalisques. This may suggest they generally did not. The egalitarian nature of Turkish steppe life did not permit female slaves to be excluded from society. Indeed, they had opportunities such as marriage, being treated as a member of the family and being freed upon marriage. *Kutadgu Bilig*, written by Yusuf Has Hacib at the beginning of XIth century, in which Islamic teaching is articulated, advised the ruling class to approach slaves and jawari with compassion and gentleness and to forgive their crimes. Mahmud al-Kaşgari notes that slaves were able to obtain their freedom in return for money equal to their own value. The slave manumission was known and applied with certain rules not only by Muslim Turks but also by non-Muslims. In fact, in the stories of Dede Korkut, the Begs of Oguz freed slaves and jawari to celebrate times of success. In daily life, jawari enjoyed recreation such as dancing, playing the kopuz, entering kopuz competitions, and playing their distinctive swing game. They were also allowed feminine adornments. Al-Kaşgari reports that they wore jewellery such as bracelets, necklaces and beads. He also states that jawari were presented as prizes for archery competitions duels, possibly among the elite class.

During the period of Islamization, Turkestan became one of the largest slave markets. In the context of the tradition of looting among Turks, which is a natural consequence of steppe life, raids against non-Muslim Turks by Samanids and Muslim Turks brought the slave trade in the Islamic world to its zenith. Travellers of the period emphasize the immense network of the slave trade and the high demand for Turks in Islamic countries. Slave trading was highly profitable. The Samanids, who took control of this trade, were the

ones who gained the greatest profit. One Samanid prince was able to sell the 2000 captives he captured in a war in the Khorezm region for 600,000 silver dirhams. Because of their beauty, females were the most valuable slaves.

Records of the physical appearance of a jariya may be found in both the epics and Muslim travellers' books. Their physical allure is of course idealized in the epics, yet at least this depiction can give us insights into a nation's idea of what beauty was. In the stories of Dede Korkut, captive girls, who were called "pençik" and who served the Begs of Oghuz, were "infidel girls who have black eyes, plaited hair, hennaed hands, decorated fingers, and long necks". Turkish women in the stories of Dede Korkut were 'tall as a cypress tree', with long black hair, black unibrows, rosy cheeks and almond-shaped mouths. In the Shahnama, they were tall, scented with musk, dark-haired, and had covered faces. The Muslim travellers of the X and XIth centuries emphasised Turks as being renowned for their attractiveness. According to Makdisî, the people of Şaş, Fergana and those living around the latter were the first in terms of beauty, the people of Nesef, Taraz and Farab were next and the people of Samarkand, Bukhara and Merv were third. The Burdas, between Bulgarian and Khazar, were also renowned for pretty faces and white skin. The women of the Başgirt were also considered highly beautiful. Sayınur in China and Kharezmians may have owed their looks to interbreeding with the Turks. Their largely Turkish physiognomy may have been a result of being bought and sold as slaves in former times.

Giriş

Eskiden savaşlarda esir edilen veya bir suretle ele geçip satın alınan erkeklere köle, kadın olanlarına ise câriye denilmektedir (Pakalın 1993: I:259). Câriye kelime anlamı olarak "kız çocuğu, hizmetçi kadın, odalık" demektir (Mutçalı 1995:116). Ele aldığımız dönem için câriye kelimesiyle anlatılmak istenen ise odalık ve hizmetçi/köle kadınlardır. Eski Türklerde câriyelikle ilgili bilgiler hükümdar haremiyle sınırlıdır. Çinli kuma hatunlar dışında haremdeki diğer câriyeler ile hükümdar ve çevresinin hizmet işiyle yükümlü hizmetçi câriye kadınlar hakkında çok az bilgi mevcuttur. Bizim amacımız çalışmamızın giriş kısmında, Çinli kuma hatunlar üzerinde durmadan, haremde daha az önem arz eden kadın varlığını ortaya koymaktır. Zira Çinli hatunlar hükümdar haremine siyasi evlilik gereği girmiştir ve bu durum hükümdarların câriye edinim isteğinin derecesini, haremdeki diğer kadınların hangi yollarla temin edildiğini, önem ya da önemsizliklerini açıklamaz. Üstelik Çinli kuma hatunlar mevzusu çokça işlenmiştir.

Eski Türklerde Türk soylu “Baş Hatun” dışında hükümdarın bütün kadınları câriye idi. Bunlar farklı sınıflara ayrılmış olup başkalarına pek görünmezdi. Çinli hatunlar da câriyelerin üst sınıflarında yer alırlardı. Eski Türkler bu gibi Çinli hatunlar için, Çince den gelen “Kon-çuy” deyimini kullanırlardı (Ögel 1971:134-135).

Mo-tun’un câriyeleriyle ilgili birtakım bilgilere sahibiz. Tunghuların Mo-tun’u kışkırtmak için ondan atını ve câriye (Yin-çü) lerinden birini istediği, Mo-tun’un da şahsi malı olarak at ve câriye (Yin-çü) göndermekte tereddüt etmediği kaynaklarda kayda geçmiştir (Ögel 2015:158; Gömeç 2012:67). Yine Mo-tun’nun muhteşem ordusunda tam disiplin sağlamak amacıyla ok atma manevralarından birinde askerlerine hedef olarak kadınlarından birini gösterdiği kayıtlarda mevcuttur (Ögel 2015:152-153). Hun hükümdarı Chih-chih (Çi-çi) Han’ın da kalesine uzak bir yerde haremine ait bir yer bulunuyordu. Chih-chih’nin câriyelerinin hükümdarlarına sadık, savaşmaya hazır, ok atmasını bilen yetenekli kadınlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Kaynaklar, Çin ordusu hücumu geçtiğinde, Chih-chih’nin, hatunu ile câriyeler arasından birkaç düzine kızı alıp kuleye çıktığını, hep birlikte düşmana ok attıklarını ve çoğunun ölüp aşağı düştüğünü söylemektedir (Ögel 2015:144,174). Kök-Türklerde câriyelerin hediye olarak alınıp verildiğini görüyoruz. İstemi Kağan, Bizans elçisi Zemarkhos’a, savaş esiri Kırgız bir kadın vermiştir (Ahmetbeyoğlu 2010:18). Çin imparatoru, Doğu Kök-Türk kağanı Tou-lan’a kızgınlığının önüne geçmek için hediye olarak dört güzel şarkıcı câriye göndermiştir (Taşağıl 2003:51-52, 124; Mau-Tsai 2019:83,517). Benzer şekilde T’ang Kao-tsu’su, 617 senesinde Hsiang-wu ülkesi dükü Cheng Yüan-shou’yu güzel câriyeler sunmak ve evlilik yoluyla ittifak işini halletmek için Kök-Türk Kağanı Shih-pi’ye göndermiştir (Taşağıl 2003:125; Mau-Tsai 2019:158). 714 yılında Huo-pa İlteber ailesiyle Çin’e sığınınca kendilerine 10 köle, 10 at ve 5 bin top ipek hediye sunulmuştur (Taşağıl 2003:34). Kök-Türk devlet adamlarının da Çinli câriye edindiklerine şahit oluyoruz. Kök-Türk elçileri Çin’i ziyaretlerinde Çinli câriyeler alıyorlardı fakat Çin 628 senesinde bir ferman çıkararak elçilerin Çinli câriyelerini ülkelerine götürmesini yasaklamıştı (Mau-Tsai 2019:156). Diğer Türk hükümdarları da haremlelerinde pek çok kadın bulundurmıştır. İbn Fadlan’ın (2010:69) aktardığı bir rivayete göre eskiden Toguz Oguz Hakan’ı 1000 gulam (hizmetçi adamı) ve 400 câriyeye sahipti. Hazar Hakanı’nın da 25 kadın edinmesi bir gelenektir. Bu kadınlar çevre hükümdarlarının kızı idi. Ayrıca odalık için 60 câriyesi olup her biri çok güzeldi. Hükümdarın eşleri ve câriyeleri ayrı birer saraylarda otururdu. Sarayların sac ağacından kubbeleri etraflarında çadır kurulacak kadar genişlikte avluları bulunurdu. Her evin bir

muhafızı vardı. Hükümdar hangi kadını isterse adamlarını muhafızına gönderir. Muhafız kadını hakana getirir ve kadın görevini tamamlayınca sarayına götürülürdü (İbn Fadlan 201:46).

Hükümdara hizmetle yükümlü kadınlarla ilgili elimizde herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bununla birlikte hizmetçi kadınların hanedan kadınlarının etrafında toplandığını görmekteyiz. Priskos, Atilla'nın eşinin sarayında halı üzerinde oturmuş, güzel Hun elbiseleri işleyen kızlar görmüştür (Orkun 2013:45; İzgi 2014:33). Evine dönen Attila'yı karısı Hun şarkıları söyleyen câriyelerle karşılaşmıştır (Orkun 2013:42; İzgi 2014:33). 141/758'de Yezid b. Useyd es-Sülemi'yle evlenmek üzere yolan çıkan Hazar melikinın kızına tarhanlar, çok sayıda câriye ve köle eşlik etmiştir (Artamonov 2008:29).

İslâmlaşma Sürecinde Türk Halk Kültüründe Câriyelik

Türklerde konar-göçer bozkır hayatının şartları, yerleşik unsurların bir ürünü olan köleliğin, kısmen Uygurlar müstesna, kurumsallaşmasına izin vermemiştir. Fakat, esirleri kârâ dönüştürme isteği esirlerin belirli alanlarda kullanımını zorunlu kılmıştır. Hunlar ve Kök-Türkler savaş esirlerinden iş gücü olarak faydalanmıştır fakat ne Hunlarda (Gumilev 2002:94) ne de Kök-Türklerde bunların ticaretine delil teşkil eden bir bilgi yoktur. Diğer yandan Uygurlarda ziraatın gelişmesi ve üretimin artması amacıyla geçici bir zaman için köle satmak adeti vardı. Fakat Uygur toplumunda belirli para veya arazi karşılığında kendi öz evlatlarını “oğulluk” adı ile, hayat boyu koşuluyla başkalarına devretmek usulü de rağbet görmekteydi (Caferoğlu 1934:5).

Türkistan'ın Arap-İslâm ordularına açılması, bölgeyi İslâm Dünyası'nın en mühim köle kaynağı haline getirdi. Samanilerin eliyle pek çok Türk İslâm dünyasına nakledildi. İslâm bölgeleri içinde Samanoğulları hakimiyetindeki Mâverâünnehir kadar gayr-ı Müslim Türklere karşı savaştan başka bir bölge yoktu (Şeşen 2001:163,173,214,215). Bir Samani prensi Harezmi Bölgesi'ne yaptığı bir savaşta ele geçirdiği 2000 esiri 600000 gümüş dirhem gibi oldukça karlı bir şekilde satabiliyordu (Hansen 2020:147). Aslında Türkler, köle pazarının hem konusu hem de bu pazara insan kaynağı sağlayan zincirin önemli bir halkası idi (Hunkan 2007:216-217). Türklerde bozkır hayatının ve kabile anlayışının doğal bir sonucu olarak yağmacılık gelişmiş durumdaydı. “Aşiretler kendi kabilesinden ayrılıp başka bir aşirete katılır. Yanlarında katıldıkları aşiretin esir edilmiş kadınları, çocukları olur, onlardan bu esir edilmiş kişileri istemezler ve onlara köle gözüyle bakarlardı. Bu Türkler arasında bir adet ve birleştikleri bir kuraldı” (İbn Fadlan 2010:60). X. yüzyıl Müslüman sey-

yahlardan İstahrî ve İbn Havkal da kitab ehli olmayan Hazarların birbirlerini köle edinmeyi, çocuklarını satmayı caiz gördüklerini söylemektedir (Şeşen 2001:160, 169). XI.yüzyıl coğrafyacılarından İdrisi de “Türkler birbirlerinin çocuklarını çalıp satarlar ve bazen Türk bir câriyenin değeri 300 altına ve daha fazlaya ulaşır” demektedir(Şeşen 2001:99). Coğrafyacı, Mâverâünnehir’de Müslüman Türklerin gayr-ı Müslim soydaşlarına karşı savaştıklarını ve onlardan esir aldıklarını yazmaktadır (Şeşen 2001:101).

Ana noktalarıyla çizdiğimiz bu genel tablo içerisinde câriyelerin toplum hayatında ne ifade ettiğini Kaşgarlı Mahmud’un kayıtlarından öğrenebiliriz. Divan-ı Lügatü’t-Türk’te “câriye” anlamında yeteri derecede farklı isimler bulunmaktadır. Fakat Kaşgarlı çoğu kere, câriyelerin hizmetçi mi odalık mı olduklarını belirtmeden yalnızca bu kelimenin Türkçe karşılıklarını vermekle yetinmiştir. Bunların birkaçı bütün Türk illerinde ortak kullanılırken birkaçı da yalnızca belirli Türk toplulukları tarafından kullanılmıştır. Kimi kelimeler de önceleri başka manada iken zaman içinde anlam değişikliğine uğramış ve “câriye” anlamını kazanmıştır. Ayrıca belirteceğimiz gibi “câriye” manasındaki kelimelerin bir kısmı Çince den Türkçeye geçmiş ve Türkçe söylenişe uyarlanmıştır.

Türkler erkek ve kadın köleye “karabaş” derdi (Kaşgarlı Mahmud, 1986: III:222). Karabaşlar arasından gerdek gecesi gelinle birlikte gönderilen câriyeye-kadın hizmetçi- “eget” denilirdi. “Eget”, gelin babası tarafından geline verilen bir tür hediye idi (Kaşgarlı Mahmud 1985: I: 51; Genç 1997:62). Eski Türklerde zenginler evlenirken güveyi tarafından gelin attan inerken dayansın diye bir câriye veya köle verilir ve bunlar gelinin malı olurdu (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:166; Genç 1997:63). Odalık anlamında yetişkin câriyeye “yinçek kız” veya “yinçe kız” denilmekteydi (Kaşgarlı Mahmud 1985: I: 326; 1986, III: 380; Köymen 2001:317). Kaşgarlı (1986: III:380) “yinçek” nin “ince” anlamına geldiğini de açıklıyor. Dede Korkut’ta Dirse Han’ın hatunu kocasını “kırk ince kızla” karşılamış, oğlunu “kırk ince kızla” aramıştır (Gökyay 1973:9-10). Burada geçen “kırk ince kız” ifadesindeki “ince” sözünün “yinç-ke (ince) kız” olması ihtimal dahilindedir. Muhtemelen Anadolu sahasında hikayelerin yazıya geçirildiği dönemde “yinçek” artık tedavülden kalkmış olduğundan müellif hizmetçi kadınları ifade etmek için kelimenin tam karşılığına; “ince” sözüne müracaat etmiş olmalıdır. Yine Dede Korkut’da Salur Kazan destanında Burla Hatun’la birlikte anılan “kırk ince belli kız” vardır ki bunlar beğ kızları idiler (Gökyay 1973:18, 21, 23, 24, 25, 26, 27; İnan 1998:240). Câriyeye kendisiyle avunulan anlamına gelen “avunç” (Kaşgarlı Mahmud,

1985: I: 134; Köymen 2001:317), Çin ipeği demek olan “kaçaç” (Kaşgarlı Mahmud 1985: II:285; Köymen 2001:317), Çince den Türkçeye girmiş inci manasına gelen “yinçü/cinçü” denilirdi (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:30). Eski Uygurca ve Moğolca belgelerde ençü, inçü, ençi şekillerinde geçen bu kelime çeşitli sözlüklerde “emlâk-i hâssa; köle, esir, kul; miras; çeyiz” anlamına gelmektedir. Clausan’a göre “incü” kelimesi Çince ying “evlendiğinde geline verilen câriye” ismidir. Bu kelime İlhanlılar döneminde daha çok hükümdar ve hükümdar ailesinin şahsi emlâkiyle buralarda yaşayan esir ve kulları ifade etmek için kullanılmış ve bu emlâkle ilgilenen görevlilere încü veya încû denilmiştir (Özgüdenli 2000: 281). Gümüş ismi de câriyelere verilen adlardandı (Kaşgarlı Mahmud 1986: IV:836; 1985: I:371). Yalnızca insanoğlu için kullanılan “yalnğuk” sözü aynı zamanda Oğuz ve Kıpçak Türklerinde câriye demektir (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:384-385). Türkler câriye için “oğur” kelimesini de kullanırdı. Bu isim, koyun, geyik, bağırtlak kuşu, deve gibi hayvan sürüleri ve câriye gruplarına denirdi (Kaşgarlı Mahmud 1985: I:54). Oğuz, Yabaku, Kay, Çomul, Basmıl ve Kıpçaklarda “kırnak” (Kaşgarlı Mahmud 1985: I:473; Köymen 2001:317; Sümer 1972:414), “kız” (Kaşgarlı Mahmud 1985: I:326), “as veya az” (Kaşgarlı Mahmud 1985: I:80) ve Çince den Türkçeye girmiş “küng” kelimeleri de câriye anlamında idi (Kaşgarlı Mahmud, 1986: III:360). “Küng” kelimesinden türetilmiş “küni” Türkçe’de “kumanın” (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:237), Uygur Türklerinde ise, “harem dairesi” karşılığı olarak kullanılmıştı. Uygurlar, hükümdarın harem dairesindeki câriye ve memurlar için yine “küng” kelimesinden “künteki kırkınlar” deyimini üretmişlerdi (Ögel 1971:135). Kaşgarlı “kırkın” kelimesinin “kızlar” anlamına geldiğini (Kaşgarlı Mahmud, 1985: II: 110), “kız kırkın”ın ise “câriye kızlar” anlamında kullanıldığını kaydetmektedir (Kaşgarlı Mahmud 1985: I:326).

İdeal güzellikteki câriyelerin fiziki görünüşleriyle ilgili bilgilere de sahibiz. Dede Korkut’da “pençik” denilen ve Oğuz beylerine hizmet eden esir kızlar (Gökyay 1973:CCXXXVII), “kara gözlü, örme saçlı, elleri bileğinden kınalı, parmakları süslü, boyunları bir karış kafır kızları” idiler (Gökyay 1973:60). Dede Korkut’ta idealize edilen güzellikteki Türk kadınları selvi boylu, uzun siyah saçlı, çatma kara kaşlı, al yanaklı ve badem ağızlı idi (Gökyay 1973:CCCLXXIX-CCCLXXX). Şehnâme’de de selvi boylu, misk kokulu, kara saçlı ve yüzleri örtülü idiler (Firdevsî, 1994:321). Yine Şehnâme’de Rudabe’nin beş Türk câriyesi vefalı, akıllı ve bilge kişiliklerdi (Firdevsî t.y.: 232). Kaşgarlı (1985: I:377; I: 412) ideal güzellikteki cariyeleri, yüzü ay, boyu dal gibi uzun, düzgün (kıvval) burunlu, uzun boylu (yaş dal), yumuşak vücutlu ve endamlı olarak tarif etmektedir. X. yüzyıl İslâm coğrafyacıları da

Türklerin ve Türk kadınlarının güzelliklerine dikkat çekmiştir ki Türk illerinden çok sayıda Türk, köle-câriye olarak İslâm dünyasına nakledilmiştir (Şeşen 2001:173). Mesûdî'ye göre Türkler arasında en kudretli olanlar Oğuzlar, en güzel ve en boylu, en parlak yüzlü olanlar da Karluklardı (Şeşen 2001:44). Kimek kadınları endamlı ve güzeldi. Üstelik erkeklerinden daha dayanıklı ve kuvvetli idiler (Şeşen 2001:110). Hududu'l alem'e göre Kimeklerin Etil ve İrtiş nehirleri arasında kalan Yağsun Yasu bölgesi halkı güzel yüzlü idi (Şeşen 2001:67). Hocend (Şeşen 2001:244) ve Şaş'ın merkezi Bunkent halkı da güzeldi (Şeşen 2001:258). Makdisî'ye göre, Şaş, Fergana ve etrafının halkı güzellikte birinci sıradaydı. Sonra Nesef, Taraz ve Farab halkı geliyordu. Buradaki kadınların güzellikte benzerleri yoktu. Onları sırasıyla Semerkandlılar, Buharalılar ve Mervliler takip ediyordu (Şeşen, 2001: 96, 144, 149, 151, 160, 258, 269). Bulgar ve Hazarlar arasında yer alan Burdaslar da güzel yüzlü ve beyaz tenli idi (Şeşen 2001:83). Başgırtların da kadınları güzeldi (Şeşen, 2001: 96). Çin'deki Sayınur (Şeşen 2001:144), ve Harezmi halkları da güzelliklerini Türklerle karışık kaynaşmalarına borçlu idi. Bunlardan sonuncusunun Türk fiziksel özellikleri o kadar ağır basıyordu ki bu yüzden eski dönemlerde köle olarak alınıp satılıyorlardı (Şeşen 2001:264).

Türklerde, Uygurlar haricinde, câriye ve kölelere muamele hukuk kuralları çerçevesinde belirlenmiş değildi. Uygurlarda köle bir kadının toplumda istediği gibi aile kurabilme hakkına sahipti (İzgi 2014:34). Kaşgarlı (1986: III:408). “singillendi” kelimesini açıklarken “o, câriyeyi kız kardeş edindi” örneğini vermektedir. İbn Havkal ve İstahrî kitab ehli olmayan Hazarların çocuklarını satmayı mübah saydıklarını dillendirmektedir ki bu iki seyyahın sözünü ettiği çocuk satma işi Uygurlardaki “oğulluk” uygulamasını yani para ve arazi karşılığı evlatlarını başkalarına evlat verme geleneğini (Caferoğlu 1934:4-5) düşündürmektedir. Zira İbn Havkal (2014:300-301), bir Hazar'ın kölesini evlat edindiğini ve öldükten sonra miras meselesi yüzünden bu şahsın öz oğlu ve evlatlığı arasında anlaşmazlık çıktığını kaydetmektedir. Bu bilgilerden yola çıkarak câriyelerin/kölelerin evlat edinildiği, ailenin dışına itilmediği, ailenin bir üyesi gibi algılandığı tarzında genel bir çıkarıma ulaşmak zordur. Fakat burada önemli olan câriyelerin/kölelerin her şey bir yana aileye dahil olabilme olasılığına sahip olmalarıdır. Kaşgarlı (1986: III: 30) “Türklerin câriyelerin uzun süre bakire kalamayacağını ve onları alan bir kişinin muhakkak çıkacağını ifade etmek için “delikli inci yerde kalmaz” atasözünü kullandıklarını yazmaktadır. Kaşgarlı burada almak ile herhalde evlenmeyi kastetmiş olmalıdır. Köle kadınların yukarıda belirtildiği gibi Uygurlarda istedikleri gibi aile kurabildiklerini biliyoruz. İslâmi öğretinin

hissedildiği Kutadgu bilig’de yönetici sınıfa köle ve câriyelere merhametli ve yumuşak yaklaşılması, suç işledikleri takdirde suçlarının bağışlanması öğütlenmektedir (Yusuf Has Hacib 1959:251). Yine Kaşgarlı (1986: 85; III:97; 1985: I:330) kölelerin kendi kıymeti mukabilinde para vererek özgürlüğünü elde edebildiğini ve kölelerin boş kılındığını kaydetmektedir. Uygurlarda köle azadı biliniyor ve belirli kaidelerle uygulanıyordu (İzgi 2014:34). Karahanlılarda da yönetici üst düzey sınıf câriyeleri, köleleri azad ediyor ve evlendiriyordu. Gazneli casusu tüccar bir kadın Karahanlı sarayında hatunun câriyesi iken azad edildiğini ve hakanın kölelerinden biriyle evlendirildiğini söyleyerek Karahanlı sarayına girmiş, pek itibar görmüş, bir dediği iki edilmez olmuştu (Nizamülmülk 1982:200; Hunkan 2007:179-180). Nizamülmülk de ölmeden az evvel bütün kölelerini İslâmi öğreti doğrultusunda azad etmiş idi (Turan 2009:216-217). XI. Yüzyılda Harezmi’de yaşamış Zemaşerî’nin Türk kızlarıyla ilgili bir şiirinde “Erkek kardeşi aldığı esirlerini azat ederse de bunun-kızın- esirleri azat kabul etmez” (İzgi 2014:29) ifadesi varlıklı Türkler arasında esir azat işinin şiirlere tesir edecek kadar yaygınlığına kanıtlik teşkil eder. Türkler arasında belaların savuşturulması münasebetiyle köle ve câriyelerin boş kılınma-azad işine dair örnekler Dede Korkut hikayelerinde de karşımıza çıkmaktadır. Dede Korkut’da Salur Kazan “altın tahtında yine evini dikince” yedi gün yedi gece süren kutlamalar sırasında “kırk tane kul, kırk câriye oğlu Uruz’u basma azat eylemiş” koç yiğitlere pek çok ülke vermişti (Gökyay 1973:29; Sümer 1972:414). Kazan, Şöklü Melik’i yenip oğlunu kurtarıncı Akça Kale Sürmeli’ye gelip kırk otağ diktirmiş yedi gün süren eğlenceler esnasında “kırk evli kul ile kırk câriyeyi oğlunun başına çevirip” azad eylemişti (Gökyay 1973:74). Türklerde kansız kurban geleneğinde Tanrı için insanlar ve hayvanlar salıverilirdi. Kansız kurbanın bir türü de göçürme ve çevirme denilen törendi. “Bu tören şamanın marifetiyle bir hayvanı hastanın etrafında dolaştırıp hastaya musallat olan ruhu hayvana nakletmektir. Moğollar eski zamanda hastayı ölümden kurtarmak için akrabadan biri hastanın etrafında döner ve kendini feda edermiş. Fakat son zamanlarda böyle fedailer bulunmadığı için insan suretinde bir put yapıp hastanın başından çevirip suya atarlarmış”. Câriyelerin ve kulların baş etrafında çevrilip azad edilmesi bu kansız kurbanın bir örneğidir (İnan, 1976:150). X. yüzyılda İslâmlaşmamış Oğuzlar arasında da kansız kurban geleneğini anımsatan uygulamalarda câriye ve kullara rastlıyoruz. İbn Fadlan (2010:14) “Oğuzlardan biri hastalanınca câriyeleri, köleleri varsa ona bakarlar. Ev halkından başka bir kimse ona yaklaşamaz. Hasta için evlerden (çadırlardan) uzak bir yerde bir çadır kurarlar. Hasta ölünceye veya iyileşinceye kadar orada kalır. Hasta köle

veya fakirse onu kıra atıp bırakırlar” demektir. İbn Fadlan (2010:40) benzer bir uygulamanın Vikingler arasında da yürürlükte olduğunu belirtmektedir. Şeşen (2010:40), Vikingler hastaya yakın olunursa kötü ruhların insanlara gireceğinden korktukları için böyle bir adet edindiklerini söylemektedir. Bu durum Türkler için de geçerlidir fakat Moğollarda göçürme geleneğinde hasta için gönüllü fedailik dikkate alınırsa köle ve câriyelerin yalnızca hasta bakımı görevini değil, aynı zamanda bir nevi zorunlu fedailik görevini de üstlenmiş olabilecekleri tarzında bir görüş öne sürmek mümkündür.

Câriyelerin/hizmetçilerin gündelik yaşamda yüklendikleri işin zorluk derecesini de biliyoruz. Dede Korkut'ta Banu Çiçek Beyrek'in bulunduğu Beyrek'in anası ve babasına söyleyip müjdesini isteyince, cevaben “kulum halayığım sana câriye olsun” (Gökyay 1973:55-56) demeleri câriyelerin iş yükünün ağırlığına işaret etmektedir. Câriyelerin gündelik hayatta bilezik (Kaşgarlı Mahmud 1985: II:82), gerdanlık, boncuk gibi takılara sahip oldukları (Kaşgarlı Mahmud 1985: II:276), dans ettikleri (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:259), kopuz çaldıkları ve adeta kopuz çalmakta yarıştıkları (Kaşgarlı Mahmud 1985: II: 220) ve yalnızca onlara has olan “yalnğu” denilen salıncak oyunu (Kaşgarlı Mahmud 1986: III:380) oynadıkları Kaşgarlı tarafından kaydedilmektedir. Kaşgarlı ayrıca câriyelerin, iki kişi arasında, muhtemelen zengin olanlar arasında, tertip edilen ok atma yarışmalarında ödül olarak ortaya konduklarını da belirtmektedir (Kaşgarlı Mahmud 1985: II:221).

Sonuç

Türkler “câriye” kelimesi anlamında farklı kelimeler kullanmıştır. Bu kelimelerden yalnızca biri odalık, bir kaçı hizmetçi, bir kaçı da ayırım gözetmek-sizin bütün câriyeleri kapsamaktadır. Bu kelimeler arasında Çinceden bozma ve Çin'i çağrıştıran kelimelerin varlığı, Türklerin câriyelik mefhumunu tanımlamalarında ve anlamlandırmalarında Çin'in tesirini hissettirmektedir.

Bozkır hayatının doğal bir neticesi olan yağmacılık, İslâmlaşma sürecinde Türklerle karşı düzenlenen akınlar, İslâmlaşan Türklerin gayri Müslim soydaşlarına karşı giriştikleri mücadeleler Türkistan'da Türk köle ticaretini doruğa çıkarmıştır. Türk sosyal hayatında câriyelerin/hizmetçilerin, evlenebilme, ailenin bir üyesi imişcesine kabul görme, azad edilme yoluyla özgürlüğüne kavuşabilme gibi bir takım şansları olmuştur ki bunlardan sonuncusu daha sonraları İslâmî forma dönüşmüştür.

Kaynaklar/References

- Ahmetbeyoğlu, A. (2010). “Bizans Tarihçisi Menandros’un Türkler (Gök-Türkler) Hakkında Verdiği Bilgiler”. Tarih Dergisi. 50:11-25.
- Artamonov, M.İ. (2008). Hazar Tarihi. Çev. A. Batur. İstanbul: Selenge
- Caferoğlu, A. (1934). “Uygurlarda Hukuk ve Maliye İstulahları”. Türkiyat Mecmuası. IV: 1-43.
- Firdevsî (Ty.). Şehnâme. I. Çev. N. Lugal ve K. Akyüz. İstanbul: MEB.
- Firdevsî (1994). Şehnâme IV. Çev. N. Lugal. İstanbul: MEB.
- Genç, R. (1997). Kaşgarlı Mahmud’a Göre XI.Yüzyılda Türk Dünyası. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.
- Gökay, O. Ş. (1973). Dedem Korkut’un Kitabı. İstanbul: MEB.
- Gömeç, S. (2012). Türk-Hun Tarihi. Ankara: Berikan.
- Gumilev, L. N. (2002). Hunlar. Çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge.
- Hansen, V. (2020). The Year 1000: When Explorers Connected the World and Globalization. Newyork.
- Huncan, Ö. S. (2007). Türk Hakanlığı Karahanlılar. İstanbul: IQ Kültürel Yayıncılık.
- İbn Fadlan (2010). İbn Fadlan Seyahatnamesi. Çev. R. Şeşen. İstanbul: Yeditepe.
- İbn Havkal (2014). Kitabı Sureti’l Arz, 10. Asırda İslam Coğrafyası. Ter. R. Şeşen, İstanbul: Yeditepe.
- İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Kültür Bakanlığı.
- İnan, A. (1998). Makaleler ve İncelemeler I. Ankara: TTK.
- İzgi, Ö. (2014). Orta Asya Türk Tarihi Araştırmaları. Ankara: TTK.
- Kaşgarlı Mahmud (1985-1986). Divanı Lügati’t-Türk I-IV, Çev. B. Atalay. Ankara: TTK.
- Köymen, M. A. (2001). Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi III, Alparslan ve Zamanı. Ankara: TTK.
- Mau-Tsai, L. (2019). Çin Kaynaklarına Göre Doğru Türkleri. Çev. E. Kayaoğlu ve D. Banoğlu. İstanbul: Selenge.
- Mutçalı, S. (1995). Arapça Türkçe Sözlük. İstanbul: Dağarcık.
- Nizamülmülk (1982). Siyasetname. Ter. M.A. Köymen. Ankara.
- Orkun, H. N. (2013). Attila ve Oğulları. İstanbul: Bilge Karınca.
- Ögel, B. (2015). Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, I-II. Ankara: TTK.
- Ögel, B. (1971). Türk Kültürünün Gelişme Çağları I. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Özgüdenli, O. (2000). “İncü”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 22. İstanbul:TDV.
- Pakalın, A. Z. (1993). Tarih Deyimleri Sözlüğü I. İstanbul: MEB.
- Sümer, F. (1972). Oğuzlar. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şeşen, R. (2001). Türkler ve Türk Ülkeleri. Ankara: TTK.
- Taşgılı, A. (2003-2004). Göktürkler. I-III. Ankara: TTK.
- Turan, O. (2009). Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. İstanbul: Ötüken.
- Yusuf Has Hacib (1959). Kutadgu Bilig. Çev. R. Rahmeti Arat, I. Ankara: TTK.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN KAVRAM ÖĞRETİMİ SÜRECİNDE TERCİH ETTİKLERİ YÖNTEMLER*

Habibe Erva UÇAK - Recai DOĞAN*****

Öz

Bu makale, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin, kavram öğretimi faaliyetlerinde tercih ettikleri yöntemlerin neler olduğu sorusu ekseninde kurgulanmıştır. Çalışmanın amacı Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri tarafından kavram öğretimi sürecinde tercih edilen yöntemlerin neliğini ve niteliğini betimsel bir bakış açısıyla ortaya koymaktır. Bu amaçla nitel araştırma yöntemlerinden durum desenli çalışma tercih edilmiş; çalışma grubu, amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenen 20 DKAB öğretmeninden oluşmuştur. Çalışmada öğretmenlerin görüşlerine odaklanıldığı için veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır. Verilerin analizi için, çalışmanın problematiği bağlamında önceden belirlenen tema ve başlıklara göre kodlanmasını öngören betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmanın sonucunda, öğretmenlerin kav-

* Bu makale “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimi Sürecine İlişkin Görüşleri” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi
e-posta: ervaucak55@gmail.com ORCID: 0000-0002-4654-6741.

*** Prof. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi.
e posta: recai.dogan@manas.edu.kg ORCID: 0000-0001-9668-4563.

Atıf/Cite as: Uçak, H.E & Doğan, R. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Tercih Ettikleri Yöntemler”. Dini Araştırmalar. 23(59): 321-347. DOI: 10.15745/da.791020

ram öğretimi sürecinde, tanımdan hareket ederek tümdengelim, bunun yanı sıra öğrenciler ile birlikte tanıma ulaşma çabaları olarak tümevarımı, ayrıca hikâye ve oyun gibi destekleyici yöntemleri tercih ettikleri görülmüştür. Ayrıca, öğretmenlerin kavram öğretimi sürecini zenginleştirmeye ve sürecin niteliğini artırmaya yönelik girişimleri yanında, kavram öğretimi yöntem ve tekniklerine yönelik bilgi ve becerilerinin yeterli düzeyde olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Öğretimi, Kavram, Kavram Öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Yöntem ve Teknikler.

Methods That Religious Culture And Moral Knowledge Teachers' Preferred in Concept Teaching Process

Abstract

It is thought that determining which methods and techniques are used by teachers to teach concepts, which is one of the important dimensions of religious teaching, will contribute to the science of religious education and practice of religious teaching. In this context, the problematic of the study is based on the question of the methods preferred by the Religious Culture and Moral Knowledge teachers in their concept teaching activities. Therefore, the aim of the study is to try to reveal the qualities of the methods preferred by the Religious Culture and Moral Knowledge teachers in the concept teaching process with a descriptive perspective. To serve this purpose, a case study was preferred as one of the qualitative research methods in the methodology of the study, and 20 Religious Culture and Moral Knowledge teachers were selected in the study group with maximum variation sampling, which is one of the purposeful sampling methods. Since the study focused on teachers' opinions, a semi-structured interview technique is used as a data collection tool, and descriptive analysis method, envisaging coding of the data according to the pre-determined themes and titles in the context of the problematic of the study, has been preferred. As a result of the study, it has been observed that teachers preferred that supporting teaching methods such as story and game, induction in line with the approach of reaching definition with students, deducting from the definition. In addition, despite the teachers' attempts to enrich the concept teaching process and increase the quality of the process, it has been found that their knowledge and skills regarding concept teaching methods and techniques were not sufficient.

Keywords: Teaching of Religion, Concept, Concept Teaching, Religious Culture and Moral Knowledge, Methods and Techniques.

Summary

Concepts and their teaching are one of the important objectives of the Religious Culture and Moral Knowledge course which has internal and external dynamics within its historical background and has its own conceptual framework.

Concept and concept teaching are the basic learning elements and teaching processes providing the objectives of the course as well as various aspects including the foundation of the course and the development of principles, facts and generalities.

In this direction, the basic problematic of the study based on the experiences and opinions of the teachers who are the carriers of the concepts in education and training environments; "*What are the methods preferred by primary school religious culture and ethics teachers in the concept teaching process?*" designed around the question.

The main purpose of the study, which discusses how concept teaching is carried out by Religious Culture and Moral Knowledge teachers, is to try to describe the methods preferred by teachers in teaching the concepts in the course and the quality of these methods from a pedagogical perspective, based on the views of the teachers of RCMK.

Qualitative research method was preferred in order to determine the methods preferred by Religious Culture and Moral Knowledge teachers for teaching concepts. Among the qualitative research methods, case study was used. The study group was limited to 20 teachers by choosing the maximum diversity sampling from purposeful sampling types. A semi-structured interview technique was used as data collection tool in the study. In the data analysis process, descriptive analysis method was preferred.

When the literature on concept teaching is examined, it is seen that there are mainly deductive and inductive approaches. With a summary statement, in the inductive approach, the examples and properties of the concept are put forward. In the deductive approach, the direct definition of the concept is discussed. From the expressions and expressions of the teachers, it is understood that the two approaches are not fully implemented. Therefore, the way of understandings that acts directly in the concept solution are named

deductively. In approaches involving reaching the definition with the students, it is named as induction.

It is seen that most of the teachers participating in the research adopt the deductive approach in teaching concepts. Accordingly, teachers act from the definition as a priority in teaching concepts. These teachers think that definitions are necessary for teaching concepts. Therefore, the concept teaching process is accepted as the presentation of the definition of the concept.

A significant part of the teachers who participated in the study did not present the definition first either. It is tried to reach the definition of the concepts together with the students. Students are offered opportunities to reflect on examples of concepts. Based on the readiness of the students. Based on the students' previous knowledge and experiences regarding the concept, a common definition is tried to be made out. However, critical features of concepts, non-critical features, exemplary situations and non-exemplary situations are not discussed. Therefore, it is understood that concept teaching does not focus on the content items.

The teachers' preferred methods are not limited to induction and deduction. Teachers use some educational activities to increase the quality of concept teaching. According to this, the teachers benefit from educational games to ensure the participation of students in the lesson, to increase permanence and to provide the opportunity to learn while having fun. However, the number of teachers benefiting from educational games does not seem sufficient. In addition, teachers also tell stories in order to attract the attention of students and concretize the content of abstract concepts. Storytelling is seen as an important step in teaching concepts to make meaningful and permanent learning. However, the strengths and educational aspects of the story method are not fully noticed by the teachers.

One of the methods preferred by the teachers participating in the study for teaching concepts is the drama method. But the number of teachers who use the drama method is very few. However, the drama method can be used to include students in the teaching process, to create a funny learning environment and to enable learning by doing and experiencing. The method preferred by teachers is the excursion and observation method. However, the excursion and observation method is also used by very few teachers. However, excursion and observation method is a very effective method in order to concretize the contents of the concepts and to enable students to learn by researching.

As a result, the teachers conduct concept teaching experience with deduction, induction and various educational activities. Accordingly, it has been found that the teachers did not have sufficient knowledge and skills about modern concept teaching methods and techniques. The methods and techniques ranked in the educational literature are not known and applied by teachers. Since this situation will deeply affect the quality of concept teaching, it needs to be rethought.

Giriş

Felsefi ve psikolojik kökenleri itibariyle vurgulanan ve öncelenen boyutlarda farklılığın görüldüğü kavramlar; yaşamın, anlamın, iletişimin, düşüncenin, düşünsel üretimin, bilginin ve nihayetinde eğitim ve öğretimin temel yapı taşlarından biridir. Din kültürü ve ahlak bilgisi (DKAB¹) dersi de tarihsel arka planı ve kendine has dinamikleriyle her alan ve ders gibi belirli bir kavramsal çerçeveye sahip olan bir derstir. Ayrıca ders, muhteva açısından din bilimleri ve sosyal bilimleri kapsadığı için teoloji, tarih, sosyoloji, antropoloji ve psikoloji gibi disiplinlerin kavramsal içeriği de derse bir zenginlik olarak yansımaktadır. Bu zenginlik zemininde öğretime konu edilen kavramlar ele alındığı zaman görülen metafizik ve soyut gönderimli kavramların başat ağırlığı (MEB 2018), yeni imkân ve zorlukları beraberinde getirmektedir. Kavramların anlam içeriklerinin belirlenmesi, tanımlanması, sunulması, sunulduğu sırası, içerik öğelerinin işe koşulması ve belirginleştirilmesi, mercek tutulması gereken önemli süreçlerdir. Ayrıca bu kavramsal yapının alt boyutları olarak kavram ve kavram öğretimi; kategorik anlamda dini, soyut ve metafizik içeriğe haiz olan kavramlar, din dilinin sembolikliği ve alegorik yapısı, gelenek ve kültürün yansımaları, kavramların ontolojik ve epistemolojik temelleri ile öğretim ortamlarına aktarılması gibi çok boyutlu süreçleri kuşatan bir alan olarak görülmektedir. Bu alandaki eğitsel faaliyetlerin yönü ve kavram öğretiminin niteliği, din öğretiminin belirlenen hedeflerine ulaşılmasında önemli aşamalardan birini oluşturmaktadır (Uçak 2020:56).

Din eğitim ve öğretiminin uzun ve kısa dönemli hedeflerinin gerçekleştirilmesine olan katkısının yanı sıra kavram ve kavram öğretimi, insan varlığının çok boyutlu yaşam döngüsü içerisinde karmaşıklaşan dünyayı anlamlandırma ve ilişkisel bağlar inşa etme süreçlerinde işe koşulan bilişsel potansiyelin bir ürünü olarak görülmektedir (Bkz. Hacıkadiroğlu 2003; Sabancı 2017). Kavram kazanımı sayesinde insan, ontolojik tabiatının bir getirisi olarak bilişsel, duyuşsal, sosyal, tinsel ve birçok gelişim alanı açısından sağlıklı bir yaşam sü-

rebilmek için sınırsız uyarıcılar, nesnelere, olaylar ve olgular dünyası içerisinde karşılaştığı şeyleri benzerlik ve farklılık temelinde sınıflama potansiyeline ulaşmaktadır. Kavram kazanımı ve gelişimi de erken dönemlerden başlayarak yaşamın tüm evrelerinde canlılığını koruyan ve şeylerin zihinsel tasavvurlarını organize eden süreç olarak ele alınmaktadır (Ülgen 2004:121-124). Yaşam deneyimlenmeye başladığı andan itibaren, potansiyel olarak yaşantı ve deneyimlerin sınırsızlığı ve çokluğunun yanı sıra bilişsel süreçlerin devreye girmesi ile birlikte karşılaşılanlar, biricik ve tek olmasına rağmen, benzerlik ve farklılık kriterleri ile belirli gruplar altında toparlanmakta, aynı grupta yer alanlara benzer tepkiler verilmekte nihayetinde de bu bilişsel çevrim, kavram oluşumu olarak ele alınmaktadır (Çengelci 1996:2-8). İnsanın bilişsel potansiyellerinden biri olan soyutlama becerisi ile ulaştığı zihinsel bir temsil olarak ifadelendirilebilecek olan şey ise kavram olarak görülmektedir.

Sosyal bir varlık olarak insanın toplumsal etkileşimi ve iletişimi, gruplama, sınıflama ve soyutlama becerileri ile ulaştığı kavramlara uygun tepki ve davranış geliştirmesi ile pratiklik ve kendiliğindenlik kazanmakta ve bu bilişsel süreç kategorizasyon olarak ele alınmaktadır (Çengelci 1996:3). Dilbilimsel alanyazında ulamlaştırma olarak kavramsallaştırılan kategorileştirme işlemi ve süreci, Markman'ın temas ettiği gibi olay ve olguların basite indirgenmesinde, bellekteki yükün hafifletilmesinde ve bilginin depolanıp geri çağırılması gibi aşamalarda bireye yardımcı olmaktadır (1989:11). Ayrıca Mayr de gündelik yaşam içerisinde farklılaşan nesne, olay ve durum arasında da denge ve düzenin sağlanmasının, şeyler arasında ortak özellikleri dikkate alma prensibi ile çalışan sınıflama işlemi ile mümkün olduğunun altını çizmiştir (2008:151). Bahsi geçen bu sistemlerin yapılandırılmadığı bir senaryoda, zihinsel bir kaos ortamının oluşacağı; kavram, ilke ve genellemelere ulaşamayacağı için epistemolojik açıdan ilinti ve ilişkilerin kurulamayacağı; karşılaşılan her şeyin bilgisinin ve anlamının kümülatif bir düzlemde birikimlenmeyen bir forma dönüşeceği de temas edilen noktalardan olmuştur (Akgün 2001; Sabancı 2017).

Kavram, kategoriler ve kategorileştirme; sosyal bir varlık olarak bireyin dini sosyalleşmesinde, varoluşsal ve içkin bir varlık olarak bireyin anlam arayışında, aşkın varlığın muhatabı olarak bireyin metafizik soru ve sorunlarında, kültür ve medeniyetin inşasında ve aktarımında, düşünsel, imgesel, dilsel ve entelektüel becerilerin gelişmesinde, bilginin yapılandırılmasına imkân tanıyan anlamlı ve kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesinde ve din öğretiminin hedeflerine ulaşılmasında etkin olan süreçlerdir.

Kavramların eğitim öğretim ortamlarında yer bulmasının bir sonucu olarak görülen kavram öğretimi sürecini kuşatan din öğretimi, Tosun tarafından planlı ve programlı olma boyutları vurgulanarak tanımlanmıştır (2012:27). Eğitimsel faaliyetlerin organize edilmesinin ve din öğretimi yöntem ve teknikleri üzerine düşünülmesinin gerekliliği, din öğretimi tanımı üzerine yapılan akıl yürütmelerden anlaşılmaktadır. Ülgen de okullarda yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinin ve eğitim programlarının çoğunlukla kavram öğretimi ile ilgili olduğuna değinmiştir (2004:117). Ayrıca Bilgin ve Selçuk (1997:66) din ve ahlak öğretiminin temel amaçları arasında kavramların kazanılmasına vurgu yapmaktadırlar.

Din öğretimine olan katkılarının yanı sıra öğrenme ürünlerini tasnif eden Ülgen (1995:132), kavram öğrenmeyi entelektüel beceriler sınıflamasına dahil ederken; Gagne, zihinsel beceriler kategorisi altında ele almaktadır (Şimşek 2009:46). Dolayısıyla entelektüel ve zihinsel becerilerin gelişimi ile kavram ve dil gelişiminin paralel ilerlediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda kavram ve kavram kazanımının, bilgi, beceri ve değerlerin içselleştirilip davranış haline getirilmesinde ön koşul olmasından hareketle kavram temelli kurgulanan bir öğretimde öğrencilerin olgu, olay ve ilkeler arasında anlamlı bağlantılar kurarak genellemelere ulaşabileceği ele alınmıştır (Doğanay 2005; Dündar 2011).

Genelleme, sınıflama ve kategorileştirme gibi zihinsel işlemleri içeren kavram öğretimi süreci, informal bir süreç olmanın aksine teorik zeminde kökenleri bulunan, bunun yanında pratikte de belirli eğitimsel ilke ve prensipler ışığında organize edilmesi beklenen bir süreçtir. Bunun için öğrenilmesi hedeflenen kavramların teolojik düzlemdeki tanımlamalarından ve tartışmalarından, terminolojideki ele alınış biçiminden, alan uzmanları tarafından yorumlanmasından ziyade; öğretim faaliyetinin yürütücü konumunda olan öğretmen tarafından öğretime nasıl konu edildiği sorusu, kavram öğretiminin nasıllığını ve niteliğini belirlemek için oldukça önemlidir. Öğretim programının ve ders kitabının hazırlanmasını içeren uzun soluklu süreç bir tarafa bırakıldığında konu ve kavramlarla örülmüş malzeme ile öğretimi planlayacak ve yapılandıracak öznenin öğretmen olmasından hareketle, öğretmenlerin kavram öğretimi sürecindeki faaliyetleri ve bunların bilimsel yöntemler ile tespit edilmeye çalışılması, mevcut duruma projeksiyon tutmasının yanı sıra dersin niteliği için de oldukça önemli ipuçları sunacaktır.

Çalışmanın Problemi ve Amacı

Zihinsel bir faaliyet olan öğrenmenin, işlemsel olmasından ziyade kavramsal yönüne vurgu yapılmasından hareketle (Akgün 2001:108) okullarda

öğretmenler tarafından kavram öğretiminin temellerinin, niteliğinin ve nasıl-
lığının ortaya koyulması, hem teorik düzlemde hem de pratik uygulamalarda
yön göstermesi açısından oldukça önemlidir. DKAB dersinin kavramsal alt
yapısı, kavramların teolojik, metinsel ve tarihsel bağlamları, kavram içerik-
lerinin oluşturulması, tanımlanması, örnek olan ve olmayan durumların tespit
edilmesi, kritik/ayırt edici olan ve olmayan özelliklerin belirlenmesi, kavram
içerik öğelerinin sunulmuş sırası ve yaklaşımı, kavram öğretimini etkileyen
önemli boyutlardır.

Kavram öğretimine ilişkin bu alt boyutlar göz önünde bulundurulduğun-
da, kavramların eğitim-öğretim ortamlarına taşıyıcısı olan öğretmenlerin de-
neyim ve görüşlerinden hareketle çalışmanın temel problemi; “İlköğretim
DKAB öğretmenlerinin kavram öğretimi sürecinde tercih ettikleri yöntemler
nelerdir?” sorusu etrafında tasarlanmıştır. Çalışmanın temel amacı ise DKAB
öğretmenlerinin görüşlerinden hareketle, derste yer alan kavramların öğretimi-
nde, öğretmenlerin tercih ettiği yöntemleri ve bu yöntemlerin pedagojik bir
bakış açısıyla niteliğini betimlemeye çalışmaktır.

Kuramsal ve uygulama boyutlarıyla kavram öğretimine ilişkin uluslararası
literatür ele alındığında zengin bir alanın varlığı göze çarpmaktadır. Türkçe
alanyazında ise kavram öğretimine ilişkin çalışmaların fen ve sosyal bilgiler
öğretim alanlarında yoğunlaştığı ve din öğretimi boyutunda nispeten bilimsel
bir boşluğun olduğu görülmektedir. Kavram öğretimine ilişkin akademik ça-
lışmaların ilki 1998 yılında Osman Taştekin tarafından yürütülen, öğretmen
ve öğrenci görüşlerine odaklanan “Kıyamet ve Ahiret İle İlgili Kavramların
Öğretimi” başlıklı doktora tezidir. Daha sonraki yıllarda din öğretiminde kav-
ram öğretimi konusuna yönelik teorik ve pratik yönleri ile alana katkı sağ-
layan çalışma 2003 yılında Süleyman Akyürek tarafından tamamlanmıştır.
Akyürek “Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)”
isimli doktora çalışması ile kavram öğrenimi ve öğretiminin teorik alt yapısını
tartıştıktan sonra, farklı stratejilerle doğruluk kavramı üzerinden uygulama
örnekleri sunmuştur. Din öğretiminde kavram öğretimine ilişkin ilk müstakil
kitap çalışması ise Recai Doğan ve Cemal Tosun tarafından ilköğretim DKAB
dersi için kavram haritaları geliştirilen eserdir. Konusu itibarıyla alana katkı-
ları bulunan bu çalışmaların yanı sıra süreç içerisinde kavram öğretiminin alt
boyutları ile ilişkili bilimsel çalışmalar da yürütülmüştür.² Ancak kavram öğ-
retiminde öğretmenlerin tercih ettikleri yöntemlere betimsel bir bakış açısıyla
odaklanan bir çalışmaya ulaşılamaması, bu araştırmanın alana sunacağı katkı
olarak düşünülebilir.

Çalışmanın Metodolojisi

Araştırma, DKAB öğretmenlerinin kavram öğretiminde tercih ettikleri yöntemleri yine öğretmen görüşlerinden hareketle ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Karmaşık olay ve olguların hayat bulduğu süreç içerisinde ele alınabilmesine ve sayısal istatistiklerin aksine bireysel uygulamaların özgünlüğünün anlaşılabilmesine fırsat sunduğu için nitel araştırma yöntemlerinden belirlenen desen, durum çalışmasıdır.

Nitel araştırmalarda temel amacın, elde edilen verilerin evrene genellenmesinin aksine ulaşılan verilerin derinlemesine bir analizi olduğu bilinmektedir. Bu açıdan evrene temsili öngörmeyen çalışmalarda evren ve örneklem kavramsallaştırmaları yerine çalışma grubu ifadesi tercih edilmektedir (Karasar 2017:148). Araştırmanın çalışma grubu amaçlı örnekleme çeşitlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme ile belirlenmiştir. Böylece, görece küçük bir grubu oluştururken çalışmanın temel problemine taraf olabilecek katılımcıların çeşitliliğini sağlamak amaçlanmıştır (Yıldırım ve Şimşek 2016:119). Ankara ili içerisinde Çankaya, Altındağ ve Keçiören ilçelerinde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı devlet okullarında görev yapan, kıdem yılı, yaş, cinsiyet, mezuniyet ve öğrenim durumlarında farklılaşan 20 DKAB öğretmeni çalışma grubunu oluşturmuş, bu öğretmenler Ö1,Ö2 şeklinde kodlanmıştır.

Çalışma grubu ile yapılan görüşmelerde, veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Mülakat formu hazırlanmadan önce kavram ve kavram öğretimine ilişkin literatür taranmış, görüşme formu soruları hazırlandıktan sonra üç DKAB öğretmeni ile pilot görüşmeler yapılmış, alanında uzman iki akademisyenin görüş ve önerileri alınarak forma son şekli verilmiştir.

Çalışmanın analiz boyutunda verilerin önceden belirlenen temalara göre yorumlanmasına odaklanan betimsel analiz yöntemi (Yıldırım & Şimşek 2016:239) tercih edilmiştir. Çalışmanın problem ve soruları bağlamında oluşturulan temalara göre veriler düzenlenmiş ve oluşturulan kodlar hem araştırmacı hem de alanında uzman akademisyen tarafından kontrol edilmiştir.

BULGULAR YORUM VE TARTIŞMA

1. Kavram Öğretiminde Tercih Edilen Yöntemler

Kavram öğretimine yönelik alanyazın incelendiğimde, kavramların eğitim öğretim ortamlarına aktarılmasına odaklanan ve buna yönelik modellerin

tasarlandığı çalışmalara ulaşmak mümkündür. Bu doğrultuda kavram öğretimi modeli geliştiren Klusmeier'in ve Merrill'in kavram öğretim modelleri (Bkz. Klausmeier 1992; Coşkun 2011) ve Martorella'nın kavram kazanımı modeli gibi doğrudan kavramların öğretilmesine yönelik tasarımlar bulunmaktadır (Bkz. Doğanay 2005; Dünder 2011; Tokcan 2015). Ayrıca kavram öğretiminde yaklaşımları sunum sırasına göre tümevarım ve tümdengelim olarak ele alınan çalışmalarda mevcuttur (Akyürek 2004; Doğan ve Tosun 2003; Kızılabdullah 2016; Senemoğlu 2010; Şimşek 2006).

Kavram öğretimine ilişkin geliştirilen yöntem ve teknikler genel itibari ile ele alındığında tümdengelim ya da düz anlatım (sunuş) yaklaşımının aşamaları; kavram tanımının öğrencilere sunulması ve sonrasında kavramın örnek olan ve olmayan durumlarının belirginleştirilmesi ile birlikte kavramın kritik/ayırt edici olan ve olmayan özelliklerinin belirtilmesi adımlarını kapsamaktadır. Tümevarım (buluş) yaklaşımında ise kavramın tanımının sunulmasından önce kavramın örnek olan ve olmayan durumlar ile birlikte kavramın kritik/ayırt edici özellikleri öğretime konu edildikten sonra öğrencilerin tanıma ulaşma adımları söz konusudur (Bkz. Akyürek 2004). Araştırmamızda öğretmen görüşlerinden hareketle tercih edilen yöntemler, aşamaları bakımından ne tam bir tümdengelim yaklaşımını ne de tam bir tümevarım yaklaşımını karşılamadığı tespit edilmiş, bu sebeple tanımdan hareket eden uygulamalar tümdengelim yaklaşımı, öğrenciler ile birlikte tanıma farklı yollarla ulaşmaya çalışan uygulamalar ise tanıma ulaşma-tümevarım yaklaşımı olarak kavramsallaştırılmıştır.

1.1. Tanımdan Hareket- Tümdengelim Yaklaşımı

Çalışma grubunda yer alan öğretmenlerden örnek bir kavram üzerinden kavram öğretimine nasıl başladıklarını ve yürüttüklerini betimlemeleri istenmiştir. Buna göre öğretmenlerin kavram öğretimine geçişte öncelikli olarak kavramlara yönelik kendilerinin oluşturdukları ya da mevcut ders kitabında yer alan tanımları ele aldıkları görülmektedir. Örneğin katılımcı Ö10, kavram öğretiminde tanıma merkezileştirdiğini "*Konuya giriş yapıyorum ve kavrama denk geldiğimde öncelikle kavramın tanımını veriyorum ve tahtaya muhakkak yazıyorum açıklaması ile birlikte.*" şeklinde belirtmektedir.

Ders kitabında yer alan kavram tanımları üzerinden kavram öğretimi sürecini yürüttüğünü belirten katılımcı Ö17'nin ifadeleri şu şekildedir: "*Kavramı bir ders boyunca anlatmıyorum genelde kavramları kısa geçiyorum. Vahiy kavramını normal kitapta nasıl anlatıyorsa onu söylüyorum tanıma anlatıyo-*

rum ve fazla üzerinde durmuyorum kavramın, ne olabilir vahiy nasıl gelmiştir gibi değinmediği yer varsa kitabın onu açıyorum, kitabın tanımı dışına da çıkmıyorum.”

Aynı süreci katılımcı Ö19, *“Tanım kitapta varsa altını çizdiriyorum, okutturuyorum. Çünkü o temel tanım, onu bilmesinde fayda var. Ama ben ne anlam yüklemeleri gerektiğini önemsiyorum o yüzden tanımı biraz açıyorum.”* şeklinde ifade etmektedir.

Kavramın terim anlamını sunduktan sonra öğrenciye görelilik ilkesinden hareket ettiğini katılımcı Ö6'nın ifadeleri şu şekildedir: *“Öncelikle kavramın terim anlamını veriyorum. Elimden geldiğinde çocukların seviyesine göre somutlaştırmaya çalışarak ilgilerini çekebilecek, anlaşılır bir şekilde vermeye çalışıyorum. Ama tamamen soyut bir kavram ise aklımda varsa ayet, hadis ya da efendimizin hayatından örneklerle hikâyeleştirerek anlatmaya çalışıyorum öncesinde tanımı verdiğim için sonrasında açıklamalar yapıyorum.”*

Ö14 de *“Genelde kitap üzerinden gidiyorum yani kitapta kavramın tanımı var, onu açıklıyorum ve örneklendirmesini yapıyorum yani direk kitap üzerinden gidiyorum. Dersin akışı içerisinde kavramı ele alıyorum, fazla bir etkinlik ile gitmiyorum.”* ifadeleriyle, kavram öğretimi sürecinde etkinliklerden ziyade ders kitabında yer alan tanımlardan hareket ettiğini belirtmektedir.

Katılımcı öğretmenlerin ifadelerinden anlaşılacağı üzere, öğretmenler tarafından kendi tanımlamaları ya da ders kitabında yer alan tanımlar yoluyla yürütülmeye çalışılan kavram öğretimi, tündengelim yaklaşımını tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü tanımlanan ya da tanımı sunulan kavramın örnek olan ve olmayan durumlarının belirlenmediği ayrıca kritik/ayırt edici olan ve olmayan özelliklerin üzerinde durulmadığı görülmektedir. Kavramın sadece tanımının yapılması ya da sunulması, kavram öğretimi sürecinin niteliğini etkileyecek ve hatta kavram öğrenme hatalarına yol açabilecek bir uygulama olduğu kabul edilmektedir (Güneş vd. 2010:941). Ayrıca özellikle soyut gönderimli kavramlarda, sınırları net ve keskin bir şekilde çizmenin imkânsızlığından hareketle, tanım merkezli klasik yaklaşımların kavram öğretimi için etkili bir yöntem olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir (Coşkun 2011:9-13).

Katılımcı öğretmenlerin ifadelerinden, öğretmenlerin geleneksel olarak kavramsallaştırdıkları öğretim alışkanlıklarını, kavram öğretimi sürecinde de devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Bulguları destekler nitelikte DKAB öğretmenlerinin tercih ettikleri yöntem ve teknikleri belirlemeye çalışan çalışmalarda da öğretmenlerin çoğunlukla düz anlatım metodu ile geleneksel yakla-

şım alışkanlıklarını devam ettirdikleri sonucuna ulaşılmıştır (Altıntaş 2014; Arpacı 2004; Aydın 1996; Bağcı 2012; Çınar 2013; Ev 2004; Selçuk 2014). Ayrıca din öğretiminde soyut kavramların öğretimine odaklanan bir çalışmanın sonuçlarında da öğretmenlerin tamamının anlatım yöntemini tercih ettiği bilgisine ulaşılmıştır (Ayaydın 2012).

Kavram öğretimi sürecinde geleneksel yaklaşımları tercih eden öğretmen grubu DKAB öğretmenleri ile sınırlı değildir. Nitekim farklı branşlarda görev yapan öğretmenlerin de kavram öğretiminde sunuş yolunu tercih ettiklerini ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Memişoğlu ve Tarhan 2016; Soylu ve Memişoğlu 2019).

Öğretim faaliyetlerinde ve kavram öğretim sürecinde anlatım metodunun tamamen terkedilmesi ve hiçbir aşamada işe koşulmaması, mümkün ve olması gereken bir durum değildir. Ancak tercih edilen yöntem ve yaklaşımın güçlü yönlerini bilmek, bu yönleri öne çıkarmak ve eğitsel faaliyetleri zenginleştirmek, öğretimin kalitesini etkileyecektir. Nitekim öğretmen merkezli yaklaşımın, öğrenciye sunulan içeriklerin dikkatli bir şekilde organize edilmesiyle her öğrencinin öğrenebileceği savını ileri süren doğrudan öğretim modeli çerçevesinde, kavram öğretimi sürecinin nasıl planlanacağını, deneysel çalışmaların sonuçları ile ele alan ve bu yaklaşımın güçlü yönlerini ortaya koyan müstakil çalışmalar bulunmaktadır (Tuncer ve Aslantekin 2017).

Geleneksel yöntemlerin güçlü ve zayıf yönleri bir kenara bırakıldığında modern kavram öğretimi tekniklerinden olan kavram haritaları, çalışma yapıları, kavram karikatürleri ve bulmacaları, kavramsal değişim metinleri gibi tekniklerin etkililiği, klasik yaklaşımlar ile kıyaslandığında oldukça yüksek olduğu, yürütülen çalışmalarda görülmektedir (Coştu vd. 2003; Topcubaşı ve Polat 2014).

1.2. Tanıma Ulaşma-Tümevarım Yaklaşımı

Kavram öğretimi sürecinde kavramların tanımlarını sunmak ya da ders kitabından okutmak yerine, öğrencileri kavramların örnekleri üzerine düşünürerek onların deneyim ve ön bilgilerinden hareketle birlikte ortak bir tanıma ulaşmaya çalışan öğretmenler de bulunmaktadır. Bu katılımcılardan Ö15 öğrenciler ile birlikte tanıma ulaştıklarını şu şekilde örneklendirmiştir: *“Diyelim ki mahya kavramı sınıfa duyan var mı bilen var mı diye soruyorum, mesela mukabele anneniz babanız ile Kur’an dinlemeye gittiniz mi diye sorular soruyorum. Daha çok dertse göreceğimiz kavramlar hakkında çocukları konuş-*

turarak onların söylediklerinden tanım yapmaya çalıştığım zaman çocuğun kafasında netleşiyor ve kalıcı oluyor.”

Kavramın adına dikkat çektikten sonra öğrencilerin deneyimleri ile içeriği zenginleştiren ve böyle bir kavram çalışması sonucunda tanımlama işlemini öğrenciler ile birlikte yürüten katılımcı Ö12'nin ifadeleri ise şu şekildedir: *“Bir kavramı öncelikle tahtaya yazıyorum ve öğrencilerin bu konuda ki hazırbulunuşluklarını ölçüyorum. Yani ne biliyor ya da hiçbir şey bilmiyor mu ya da bildiği şeyin ne kadar doğru yanlış olduğunu tespit ediyorum ondan sonra özellikle ahirete iman kavramları... Ben çocuklara kavramın ne olduğunu soruyorum, hepsinden fikirleri alıyorum ve sonucunda öğrencilerin ifadelerinden bir tanıma gidiyoruz.”*

Katılımcı Ö9, kavram öğrencilere direkt sunulduğunda ya da ders kitabında yer alan tanım okutulduğunda kavramın anlaşılması ve öğrenilmesinin daha da karmaşıklaştığını ve bu yüzden tanımlara öğrenci katılımı ile ulaştığını, *“Kavramın tanımını vermeden önce kavram içeriğinden bahsetmeye çalışıyorum ve bu içerik hakkında öğrencilerin mutlaka katılımları oluyor. Bu katılımlar çerçevesinde tanım yapıyoruz çünkü kitaptaki tanımı okuduklarında daha farklı soyut kavramlar çıkıyor karşılına ve öğrencilerin kafaları karışıyor. Kendimiz tanımladığımızda hem anlıyor, hem unutmuyor”* ifadeleriyle belirtmektedir.

Katılımcı Ö9'un ifadelerinde dikkat çektiği gibi öğrencilerin tanımlarda yer alan kavramları da bilmediği, hatta tanımlarda öğrenci düzeyinin üzerinde bulunan kavramların yer aldığı ve bunların sadeleştirilme yapılmadan aktarıldığı, Tavukçuoğlu ve Ekrem (2005:11) tarafından “ahlak” kavramı üzerinden de örneklendirilmektedir. Tanımlamalarda, öğrencilerin kelime ve dil gelişimlerinin üzerinde kavram ve kelimelerin kullanılması, kavram öğretiminde anlamlı ve kalıcı öğrenmelerin önünde bir engel olarak görülmektedir.

Öğrencilerin ön bilgi ve hazırbulunuşluklarını beyin fırtınası tekniği ile ölçerek elde ettiği fikirler ile tanıma ulaşmaya çalışan katılımcı Ö7 şunları söylemektedir: *“Genel olarak öğrencinin kavram hakkında bilgi sahibi olup olmadığını anlamaya çalışırım. Örneğin elçi ya da peygamber kavramı. Bu kavramı tahtaya yazıyorum daha önce hiç duydunuz mu diye soruyorum, beyin fırtınası tekniğini uygulamaya çalışıyorum herkes kavram ile ilgili fikrini söylüyor...”*

Katılımcı Ö7'nin uygulamaya çalıştığı beyin fırtınası tekniğinin kavram öğretiminde kullanılması, öğrencilerin derse karşı ilgi ve tutumlarında olumlu yönde bir etkinin oluşmasına neden olurken aynı zamanda akademik başarıyı da arttıran bir etken olarak görülmektedir (Kısa 2007:95-96).

Öğrencilerin yaşamın içinde kullandığı ve örneklerine temas ettiği kavramları tanımakta ve tanımlamakta zorluk çektikleri için öncelikle yaşam deneyimleri üzerinden bir zemin belirleyerek ortak katılım ile tanıma ulaştıklarını katılımcı Ö20 şu şekilde betimlemiştir: “*Mesela tekbir kavramı, tekbiri dinletiyorum sonra dinledikleri anda bunu daha önce duydunuz mu diyorum, evet duyduk diyorlar, ama kavramın adını bilemiyorlar yani tekbir nedir diye sorsam cevaplayamıyorlar ama dinlettirdiğimde ne olduğuna ve kurban bayramında söylendiğini biliyorlar ama ne anlama geldiğini ve kavramın adını bilmiyorlar hayatın içinde bildikleri şeyin aslında kavramsal açıdan ne olduğunu öğretiyorum aslında ben onlara...Özetle öğrencilerin kendilerini dinliyorum ve herkesin söylediğinden ortak bir şeyler alarak tanım yapıyoruz ancak bu şekilde kavramlar anlaşılabilir.*”

Katılımcı öğretmenlerden bazıları, kavramın tanımını direkt olarak sunmak yerine, öğrencilerin önbilgi ve hazırbulunuşluklarından hareketle zengin bir içerik oluşturmaya ve onların yaşam deneyimleri ile kavramı ilişkilendirmeye çabalararak, öğrencileri tanımlama sürecine dahil etmeye çalışmaktadır. Ancak kavram öğretiminde tümevarım yöntemi, öğrencilerin tanımlama sürecine katılımları ile sınırlı değildir. Kavramın kritik/ayırt edici olan ve olmayan özellikleri belirlendikten sonra bu özellikleri taşıyan ve taşımayan örnekler üzerinde değerlendirme yapma aşamalarının işe koşulması gerekmektedir. Öğretmenlerin öğrencilerin yaşam deneyimlerini, kavram öğretimi sürecinde tanımlama aşamasında değerlendirmelerine rağmen, kavramın içerik öğelerinin öğretim faaliyetlerinde yer almadığı anlaşılmaktadır.

Din öğretimi için kritik bir yeri bulunan kavram öğretiminde, aktarıma dayalı, ezberleyici ve onaylayıcı bir yaklaşım yerine, öğretmenlerin, öğrencileri edilgen ve pasif olarak konumlandırmadığı, anlamlı ve kalıcı öğrenmeleri hedefleyen, öğrencileri aktivite ederek sürecin içine dahil eden bilimsel ve modern yöntemlere ihtiyaç duyulmaktadır (Çetinel 2018:47-48). Öğretmenlerin tercih ettikleri yöntemlerde de kalıcı ve anlamlı öğrenmeleri gerçekleştirmeyi amaçladıkları görülmektedir. Alanyazında bulunan farklı çalışmalarda DKAB öğretmenlerinin, öğrencilere dini kavramları sunarken anlaşılır ve açık bir dil kullanma becerisine ve dili öğrenci seviyesine uygun hale getirme yeterliliğine sahip oldukları görülmektedir (Bkz. Koç 2011). Kavram öğretiminde anlamlı öğrenmelerin hedeflenmesinin önemi, diğer branş derslerinde yer alan kavramların kazanılma düzeylerine ilişkin yürütülen çalışmaların sonuçlarında açıkça görülmektedir. Bu çalışmalarda kavramların sadece ezberlendiği durumlarda, kavramları anlamada ve tanımlamada güçlükler yaşandığı,

kavram yanlışlarının oluştuğu, kavramların karıştırıldığı, tam öğrenmelerin gerçekleşemediği ve kavramların kazanılmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Doğan 2007; Yazıcı ve Sabancı 2003). Bu yüzden öğretmenlerin anlamlı ve kalıcı öğrenmeler gerçekleştirebilmesi için öğrencileri kavram öğretimi sürecine dahil etme çabaları öğretimin niteliği açısından oldukça önemlidir.

1.3. Tamamlayıcı- Destekleyici Uygulamalar

Araştırmaya katılan öğretmenlerin kavram öğretimi sürecinde tercih ettikleri yöntem yaklaşımları tanımdan hareket etme ve tanıma ulaşma çabaları ile sınırlı değildir. Onlar kavram öğretiminin verimini ve niteliğini arttırmaya, öğrenme ortamlarını zenginleştirmeye ve öğrencileri sürecin içine dahil etmeye yönelik oyun ve hikâye gibi eğitsel faaliyetlerden yararlanmaktadır.

1.3.1. Oyun

Eğitsel oyunlar, öğrencilerin sosyal, bilişsel, duyuşsal ve dini-ahlaki gelişimlerinin yanı sıra kavram ve dil gelişimleri için de oldukça etkili bir etkinliktir. Öğretmenlerin de öğrencilerin ilgi ve dikkatlerini çekmesi, öğretim sürecine aktif katılımını sağlaması, öğrenilenler üzerinde kalıcılık etkisi ve eğlenerek öğrenmeyi fırsat sunması bakımından eğitsel oyunlardan yararlandıkları görülmektedir. Örneğin katılımcı Ö1 kavram öğretimi için geliştirdiği oyunu, şu şekilde anlatmıştır;

“Kavramları öğretirken oyunlardan da yararlanıyorum. Mesela benim bulduğum kim gitsin oyunu, tahtayı beşe bölüyorum, sınıf 5 gruba ayrılıyor ve tahtaya 5 ayrı kişi geliyor, ben kavramın tanımını söylüyorum ve tahtaya ilk cevabı yazıp yüzünü dönen kazanıyor ve kazanan soruyoruz kim gitsin gidene uğurluyoruz ve grubun birincisi çıkıyor ve her grubun birincileri ile yeniden yarışma yapıyoruz ve sonunda hediye kutumuzdan ödül veriyoruz. Elenen öğrenci bile hangi kavramı bilemediği ve hata yaptığını hatırlıyor. Bu oyunu iki haftada bir yapıyorum ve çocuklar sürekli aynı kavramları görüyor ,böylelikle kavramlar kalıcı oluyor.”

Katılımcı Ö15 ise seçilen bir kavramı, yakın kavramlar kullanmadan sınırlı bir zaman diliminde anlatabilme becerisine odaklanan tabu oyununu kavram öğretimine uyarladığını şu şekilde belirtmiştir; *“Bazen oyun şeklinde yapabiliyorum tabu şeklinde. Mesela haram kavramını yazıyorum onun*

kullanmayacağı kavramları yazarak sınıfa anlatıyorum ve öğrenci akıl yürütme-ye başlıyor.” Atasoy’un (2019:113), DKAB dersinde kavram öğretiminde oyunun etkisini incelediği çalışmasında, etkili ve verimli bir kavram öğretimi için tavsiye edilen oyunlardan birinin de "tabu oyunu" olduğu görülmektedir. Yine kavramın adının, kritik/ayırt edici olan ve olmayan özelliklerin, örnek olan ve olmayan durumların belirlendiği kavram kartlarının, kavram öğretiminde kullanılmasının yararlı olacağı da vurgulanmaktadır (Alkış 2005). Ayrıca Altaş (2001) da öğrenciler tarafından kavramların anlaşılma düzeyinin tespit edilebilmesi için öğrencilerin ilgi ve dikkatlerini çeken bir kart oyunu olarak kavram kontrolü yöntemini ele almıştır.

Kavram öğretimi sürecinde çocuklar arasında bilinen SOS oyunundan hareketle geliştirdiği MİM oyununu ve bu oyunun kavram öğrenme üzerindeki etkisini katılımcı Ö9 şu şekilde dile getirmektedir:

“Kavramları öğretirken benim uyguladığım bir oyun var mim oyunu. Sos oyununu mim oyunu olarak uyarladım. Orada çocuklara kitaplarınızı açın ve mutlaka bakın dediğimde bilinçli olarak öğrenmeye başlıyor. Çünkü grubuna puan kazandırmak istiyor, hızlı hızlı kitap karıştırıyor ve bilinçli öğrenmeye geçiyor. Say nedir mesela, doğru bilen öğrenci m-i-m harflerimi yazıyor derken mim olup birleştiriyorlar. İlk mim kimde tamamlanırsa grup puan alıyor. Buna çok heyecanlanıyorlar, hatta ellerini yüzlerini yoluyorlar neydi diyorlar, hemen kitaptan bakıyor ve bilinçli öğrenme gerçekleşiyor.”

Öğretmen merkezli-geleneksel yaklaşımların aksine, öğrencilerin dini, ahlaki, bilişsel, duyuşsal, sosyal, psiko-motor ve kavram-dil gelişimlerine katkısı olan, öğrenciler arası işbirliği ve akran eğitimine imkân tanıyan, yaparak yaşayarak öğrenmeye zemin oluşturan, öğrencilerin kendilerini özgürce ifade etmelerine fırsat veren eğitsel oyunlardan din öğretiminde faydalanılması, önemli bir imkân alanı olarak görülmektedir (Zengin 2015). Eğitsel oyunların, kavram kazanımında, kavram yanlışlarının tespit edilmesinde ve giderilmesinde ayrıca kavram öğretiminin eğlenceli bir atmosfere dönüştürülmesinde etkisinin olduğu sonucuna ulaşan çalışmalar da mevcuttur (Akkuş ve Arslan 2013; Genç vd. 2012).

Din öğretimine ve kavram öğretimine olası katkılarına rağmen eğitsel oyunlardan faydalanan öğretmen sayısının yeterli olmadığı çeşitli çalışmalarda görülmektedir. Örneğin Arpacı (2004) ve Çangır (2008) DKAB öğretmenlerine odaklanan çalışmaların sonuçlarında öğretmenlerin eğitsel oyunlardan

yararlanma düzeyinin yeterli olmadığını tespit etmişlerdir.

Eğitsel oyunlardan kavram öğretimi sürecinde yararlanan öğretmenler, eğitsel oyunların olumlu etkisini vurgulamaktadırlar. Atasoy (2019) DKAB öğretmenlerinin görüşlerinden hareketle, DKAB dersinde yer alan kavramların öğretiminde oyunun kullanılma düzeyini ve niteliğini belirlemeyi amaçlayan çalışmasının sonuçlarına göre, katılımcı öğretmenlerin hemen hepsi, eğitsel oyunların kavram öğrenmeyi eğlenceli hale getirdiğine, öğrencilerin ilgi ve dikkatlerini çektiğine ve kalıcılığı sağladığına vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca DKAB dersinde yararlanılacak eğitsel oyunların, öğrencilerin akademik başarılarına, motivasyonlarına ve derse karşı olumlu tutum geliştirmelerine katkı sağladığını bulgulayan çalışmalar mevcuttur (Gürer ve Arslan 2019). Alibekiroğlu (2017) da DKAB dersinde yer alan kavramların, öğrenciler tarafından doğru anlaşılması, öğrencilerin aktif katılımının sağlanması yanında ilgi ve dikkatlerini çekmesi, soyut kavramların içeriklerini somutlaştırması gibi eğitsel faydalarından dolayı, kavram öğretiminin niteliğini etkileyebilecek bir yöntem olarak eğitsel oyunların etkisini incelediği çalışmasında eğitsel oyunların, kavram öğrenimi ve kazanımı üzerinde anlamlı ve olumlu bir etkisi olduğu sonucuna ulaşmıştır.

1.3.2. Hikâye

Din ve kavram öğretiminde, konuların öğreniminin kolaylaştırılmasında, öğrencilerin ilgi ve dikkatlerinin çekilmesinde, soyut içeriğe sahip konu ve kavramların somutlaştırılmasında en etkili yöntem ve yollardan biri de hikâyelerdir. Dini konu ve kavramların soyutluğunu hikâyelerin içeriklerinde bulunan somut örnekler sayesinde somutlaştırabilmek için Kur'an kıssaları, Hz. Muhammed'in ve peygamberlerin hayatı, ayetlerin indiriliş sebepleri din öğretiminde kullanılacak hikâyeler arasında bulunmaktadır (Pakdemirli 2011:169-172). Kavram öğretiminde anlamlı ve kalıcı öğrenmeye yönelik kullanılacak eğitsel faaliyetlerden biri de hikâye anlatımıdır.

Çalışma grubundaki öğretmenler, kavram öğretimi sürecinde kalıcı ve anlamlı öğrenmeleri gerçekleştirebilmek, öğrencilerin dikkatlerini kavrama ve derse çekebilmek, kavramların içeriklerini kısmen de olsa somutlaştırabilmek amacıyla hikâyelerden faydalandıklarını belirtmişlerdir. Katılımcı Ö18 kavramı bir hikâye ile ilişkilendirdiğinde daha kalıcı olduğunu şu şekilde açıklamıştır: *“En çok kavram verilirken hikâye yolunu kullanıyorum. Yani sözlük tipi değil, sözlükle verildiği şekli ile iki nota üst üste bir tanımlama olarak değil. Kavram bir hikâyenin içinde bir metinde geçecek. Çocuğun kafasında*

kalabilmesi için kavramın bir hikâye ile verilmesi gerekiyor.” Katılımcı Ö8 ise öğrencilerin duygusal devinimini hikâyeler yoluyla sağlamaya çalıştığını belirtmektedir: “Kavram ile ilgili çocuğun ruh dünyasına hitap edebilecek hikâyeler varsa mutlaka kullanıyorum. Bazen fıkra da kullandığımız oluyor günümüzdeki çocukların çok kullandıkları daha çok benim kullandığım hikâyeye tarzı mesela dostluk kavramını anlatırken hikâyeleri anlatırım, o kavram üzerinde düşündürürüm, fikirlerini alırım hikâyeye sayesinde kavramı derinleştirmiş oluruz.”

Katılımcı Ö14 öğrencilerin dikkatlerini konu ve kavrama çekebilmek için bir hikâyeye ile giriş yaptığını şu şekilde ifade etmiştir: *“Ben öykü okumayı hikâyeye anlatmayı ya da yaşanmış bir olay ile konuya girmeyi bir dram olabilir sevindirici olabilir böyle bir giriş yapmayı tercih ediyorum çünkü öğrencilerin dikkatini çekiyor.”*

Destekleyici eğitsel faaliyetlerden yararlanılmadan yürütülen kavram öğretiminin öğrenciler için anlamı olmadığını, katılımcı Ö13: *“Güzelce kavramı anlattım sanıyorsun ama çocuğun dünyasında hiçbir şey ifade etmiyor bazen. O yüzden dersi toparlamak ve çocukların dikkati çekebilmek için hikâyeler, hikmetli insanların hayatlarından örnek ile dikkatlerini çekiyorum.”* şeklinde ortaya koymuştur.

Katılımcı Ö3, öğrencilerin talepleri doğrultusunda kavramlar ile ilişkilendirilebilecek hikâyelerden yararlandığını şu şekilde belirtmiştir: *“Dersimizde daha çok öğretmen konuştuğu için öğrenci öğretmenin konuşmasını ve anlatmasını istiyoruz. Hocam hikâyeye kıssa anlatın diye istiyorlar bunu da yaparken kavram ve konu ile bağlantı kurmaya çalışıyoruz.”*

Kavram öğretiminde hikâyeye anlatımını teolojik malzemeler ile zenginleştiren katılımcı Ö12, tercih ettiği bu yaklaşımın öğrencileri üzerindeki olumlu etkilerini şu şekilde ifade etmiştir: *“...Kavramları ayet içerisinde sunarken ayetlerin indiriliş, sebepleri ve tarihsel bağlam ile ilişkilendiriyorum. Çocuk bunu seviyor, bir hikâyeye ile birlikte anlatma ile çocuğun dünyasına giriyor.”*

Katılımcı Ö12'nin kavramları ilgili ayet ve ayetlerin indiriliş sebebi ile bağlamsal bütünlük içerisinde ele alması, dini kavramların öğretimi için oldukça önemli bir noktadır. Nitekim din dili çalışmalarına yoğunlaşan Koç (2013:228-229) kategorik olarak dini kavramların, anlaşılmasını “ne zaman ve nerede” kullanıldığının ve ne anlamlar taşıdığına araştırılması ile mümkün olabileceğine vurgu yapmıştır. Öğretmenlerin kavram öğretiminde Kur'an ve Kur'an ilimlerinden yararlanmaları, öğretim malzemelerini zenginleştirirken kavramların da kısmen içerikleri somutlaştırmalarına ve öğrencilerin ilgilerini

çekmelerine yardımcı olmaktadır. Örneğin, din öğretiminde soyut kavramların öğretilmesi ve öğrenilmesinde, kavramlar arası ilişkiler kurulmasında ve kavramların kısmen somutlaştırılmasında etkili bir malzeme olarak Emsal'ul Kur'an ele alınmıştır (Batar 2013).

Bulgularda görüldüğü üzere katılımcı öğretmenler, öğrencilerin dikkatlerini çekebilmek, kalıcılığı sağlayabilmek, öğrencileri aktifleştirebilmek ve öğrenme ortamını keyifli bir hale getirebilmek için içeriğinde bir çok dini ve ahlaki kavramı bulduran, olay örgülerinin işlendiği hikâyeler ile birlikte, Hz. Muhammed'in ve sahabenin yaşamından kesitler, ayetlerin indiriliş sebepleri vb. malzemelerden faydalanmaktadırlar. Öğrencilerin dikkatlerini çeken konular arasında dini hikâyelerin bulunması (Altaş 2008) önemli bir imkân alanı görünmesine rağmen, hikâye anlatımının bir yöntem ve yaklaşım olarak uygulanması, öğretmenin aktif, öğrencilerin pasif ve dinleyici bir rolde olmalarının aksine, öğrencilerin hikâyeyi yapılandırmalarına fırsat tanıyan, hikâyelerin başının ya da sonunun öğrenciler tarafından tamamlandığı veya tahmin edildiği, hikâyenin canlandırıldığı ya da seslendirildiği, kompozisyon ya da resim gibi betimlenmesine yönelik faaliyetler ile öğrenci, öğretmen ve hikâye arasında etkileşimin sağlanması, kavram öğretiminde hikâye yönteminin etkisinin artmasına yardımcı olacaktır.

Kaymakcan ve Meydan (2011:45) tarafından yürütülen ve DKAB öğretmenlerinin eğitsel faaliyetlerini betimlemeyi amaçlayan çalışmanın sonuçlarında katılımcı öğretmenlerin değer öğretiminde önemli şahsiyetlerin hayatlarından ve sözlerinden örneklendirme yaptıklarına ulaşılmıştır. Ancak pratikte öğretmenler tarafından hikâye yönteminin kullanılmasının yanı sıra hikâye anlatımında ve yönteminde dikkat edilmesi gereken eğitsel ilkelerin, öğretmenlerin donanım ve inisiyatifine bırakıldığı eleştirisi yapılmaktadır (Çakar 2007).

1.3.3. Eğitsel Etkinlikler

Katılımcı öğretmenlerden bazıları kavram öğretimi sürecinde drama ve gezi-gözlem gibi çeşitli yöntemlerden faydalandıklarını ifade etmişlerdir. Bu tür etkinlikler uygulama azlığı nedeniyle ayrı başlıklar altında değil, eğitsel uygulamalar başlığı altında ele alınmıştır.

Kavramların içeriklerine ilişkin bir canlandırma ile drama etkinliklerini uyguladığı zaman kalıcılığın arttığını ve öğrenmenin gerçekleştiğini katılımcı Ö9, şu şekilde ifade etmiştir: “*Mesela 5 sınıflarda 3. üniteye selamlaşma,*

nezaket kavramlarında drama yaptık, çocukların çok ciddi sıkıntıları vardı, selamlaşma konusunda orada drama haline getirdiğimiz zaman çocuk bunu daha net anlıyor. Bu dramaya geçirdiğimiz zaman o zaman selamlaşmayan bir çok öğrenci farkındalık yaşadı, çok soyut olan nezaket kavramını sözel olarak anlattığınız zaman daha zor ama bir dramaya döktüğünüz zaman somutlaşıyor ve öğrenme kolay oluyor.” Ö9’un ifadeleri, kavram öğrenimini kolaylaştırmak, öğrencileri öğretim sürecine dahil etmek, eğlenceli bir öğrenme ortamı oluşturmak, yaparak yaşayarak öğrenmeye zemin hazırlamak gibi eğitimsel amaçlarla drama yönteminden faydalandığını göstermektedir.

Bununla birlikte, konuyla ilgili literatüre bakıldığında, kavram öğretiminde drama yöntemini tercih eden öğretmenlerin azlığı dikkat çekmektedir. DKAB öğretmenlerinin en fazla tercih ettikleri yöntemler içerisinde dramatisasyon yöntemi bulunmasına rağmen (Akyürek 2011); bu yöntemin öğretmenler tarafından öğretim açısından tam olarak bilinmediği ve ilkesel bir şekilde uygulanmadığı (Altıntaş 2014); öğretmenlerin drama yöntemini uygulamada yetersiz kaldığı (Ev 2004; Keyifli 2004) çeşitli çalışmalarla ortaya konmuştur. Halbuki yalan, sevgi, merhamet gibi ders içeriğinde bulunan dini-ahlaki kavramların öğretiminde drama etkili bir yöntem olarak ele alınmaktadır (Altaş 2001).

DKAB ders içeriğinde sadece soyut kavramlar bulunmamakta bununla birlikte dışsal gerçekliğe ve somutluğa sahip kavramların da öğretimi planlanmaktadır. Buna ilaveten soyut kavramların öğretiminde de dolaylı olarak somutlaştırma ve öğrenci düzeyine uygun hale getirme yolları bulunmaktadır. Bu yollardan biri de kavramların içeriklerini bazen doğrudan gözlemleyerek, inceleyerek bazen de dolaylı olarak temas ederek içselleştirebilecekleri gezi-gözlem yöntemidir. Örneğin kavram öğretiminde öğrencilerin okul ortamı dışında kavramları örnekler ve gözlemler üzerinden yapılandırmasına imkân yaratmak için gezilerden yararlandığını ifade eden katılımcı Ö18’in ifadeleri şöyledir: “Çocuklar sınıfta sürekli durmaktan bun alıyorlar ufak bir gezi olsa kavramların içeriklerini anlatabilmek için hem derse olan ilgi artıyor cami kavramını tanımlamaktan ziyade camiye götürmek ya da Allah kavramını anlatırken bir pikniğe gidip doğal ortamdaki güzellikleri göstermek çocukların çok hoşuna gidiyor orada hep Yunus Emre’den örnek veririm, geldik Allah’ın kâinat kitabına hadi bakalım bu kitabı okuyun diyerek”

Kategorik olarak dini ve dini olmayan ayırıştırması yapmadan, öğrencilerin yaşantı ve deneyimlerini zenginleştirip, onlardan tüm dini kavramları bir yetişkin gibi algılayabilmelerini beklemenin aksine bu kavramları anlam-

landırabilecekleri sahneleri deneyimlemelerine imkân oluşturmak gereklidir (Köylü ve Oruç 2017:51). Allah gibi soyut kavramlar da direkt soyut anlatım ve tanımlardan ziyade öğrencilerin deneyimlerini bütünsel bir yaklaşım ile çeşitlendirmek ve Allah-evren-insan ilişkisini evrendeki yaratılış olgusu üzerine yoğunlaştırmak sağlıklı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Bu açıdan, katılımcı Ö18'in ifadeleri ve uygulamaları oldukça kıymetli olmasına rağmen, gezi-gözlem yönteminin başka hiçbir öğretmen tarafından ele alınmaması dikkat çeken bir noktadır.

DKAB dersinde yer alan kavramların ve din dilinin öğrenciler tarafından kazanılmasını kolaylaştırabilmek için Selçuk, muhtevanın öğrencilerin somut deneyimleri ile ilişkilendirilmesine vurgu yapmıştır (1991:237). Yürütülen farklı çalışmalarda da öğrencilerin cami, mezarlık, şehitlik gibi mekanlara ziyareti ile dini sembol ve kavramlara temas etmesi sağlanabileceken ve öğrencilerin de bu yönde talepleri bulunmasına rağmen (Türüdü 2001), öğretmenlerin eğitsel gezi ve ziyaretler organize etme noktasında yeterli olmadığı görülmektedir (Altıntaş 2014; Arpacı 2004; Asrı 2005; Işıkdöğün 2006; Yazıcı 2004).

Sonuç

Kavram öğretimine yönelik tasarlanan modeller ele alındığı zaman kavram öğretimi ile ilgili anlamlı, etkin ve nitelikli bir öğretiminin yapılabilmesi için çeşitli yöntem ve tekniklerin önerildiği görülmektedir. Önerilen yöntem ve teknikler, zihinsel işlemin yönü doğrultusunda tümdengelim ya da tümevarım olarak farklılaşmalarına rağmen paylaştıkları merkezi nokta, kavram öğretiminin, kavramın tanımının öğretmen tarafından sunulup öğrenci tarafından ezberlenmesinden daha üst düzey bilişsel işlemler gerektiren bir süreç olmasıdır. Kalıcı, anlamlı ve nitelikli bir kavram öğretiminin gerçekleşmesi için kavramın, kritik/ayırt edici/tanımlayıcı olan/olmayan özelliklerin ve örnek olan/olmayan durumların analiz edilmesi ve işe koşulması gerekmektedir. Kavram öğretimi sürecinin niteliğini etkileyecek en önemli unsur, öğretmenler tarafından kavram öğretimine yönelik yöntem ve tekniklerin neler olduğunun bilinmesi ve süreç içerisinde etkin bir şekilde uygulanmasıdır.

Katılımcı öğretmenlerin görüşlerinden hareketle kavram öğretimi sürecinde öğretmenler tarafından tercih edilen yöntemlerin neliğini ve niteliğini tespit etmeyi amaçlayan çalışmanın sonucuna göre; katılımcı öğretmenlerin kavram öğretimi sürecinde çoğunlukla düz anlatım-sunuş dolayısıyla tanımdan hareket etme yaklaşımını tercih ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte

öğrenciler ile birlikte farklı yollarla tanıma ulaşmaya çalışan öğretmenlerin bulunmasının yanı sıra kavram öğretim sürecinde oyun ve hikâyeden yararlanan öğretmenler de bulunmaktadır. Ayrıca çalışma grubu göz önüne alındığında yeterli görünmese de kavram öğretimi sürecinde öğretmenlerin bazıları drama ve gezi yöntem yöntemleri ile kavram öğretimini ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte öğretmenlerin kavram öğretimi sürecini zenginleştirme ve öğretimin niteliğini arttırmaya yönelik uyguladıkları destekleyici eğitsel uygulama ve yöntemlerin ilke ve koşulları ile birlikte güçlü ve zayıf yönlerini ve yöntemin nasıl etkin bir şekilde uygulanacağını tam olarak bilmeden tercih ettikleri, betimlemelerinden anlaşılmaktadır.

Katılımcı öğretmenlerin geleneksel öğretim yaklaşımlarının kavram öğretimi sürecinde değişmeden devam ettiği ve öğretmenlerin kavram öğretimi-ne ilişkin yöntem ve teknikler hakkında yeteri düzeyde bilgi ve beceriye sahip olmadıkları tespit edilmiştir. Alanyazında kavram öğretimi için geliştirilen model, yöntem ve teknikler öğretmenler tarafından bilinmemekte ve uygulanmamaktadır. Kavram öğretimi sürecinin niteliğini ve verimini etkileme gücüne sahip olan, kavram, zihin ve bilgi haritaları, anlam çözümleme tabloları, balık kılıçığı, kavram karikatürü ve bulmacaları, kavramsal değişim metinleri gibi kavram öğretimi tekniklerinin de öğretmenler tarafından uygulanmamaktadır. Bu durum kavramların öğrenciler tarafından yapılandırılmadan ezberlenmesine neden olurken kalıcı ve anlamlı öğrenmelerin gerçekleşmesini engellebilir (Tekin 2004:41).

Öğretmenlerin kavram öğretimi sürecindeki uygulama ve deneyimleri farklılaşmış olsa da temelde benzerlik bulunan boyutlar da bulunmaktadır. Öncelikle öğretmenlerin kavram öğretimine yönelik bireysel çaba ve inisiyatifleri, sürecin niteliğini ve verimini etkileyecek önemli bir motivasyon kaynağıdır. Bunun yanında kavram öğretiminin felsefi, psikolojik ve pedagojik kökenlerinin yanı sıra uygulama aşaması için geliştirilen strateji, yöntem ve tekniklerin öğretmenler tarafından bilinmemesi, öğretim becerisi haline dönüşürülmemesi, kavram öğretimi sürecinin niteliğini doğrudan etkilemektedir.

Alanyazında DKAB dersinde yer alan kavramların analiz edildiği, kavram öğretimine yönelik öğretim etkinliklerin tasarlandığı ve farklı yöntem ve stratejiler kullanılarak uygulama örneklerinin ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalar ve kavram öğretimine yönelik geliştirilen yöntem ve tekniklere ilişkin literatürde görülen zenginlik ve çeşitlilik, öğretmenlerin kavram öğretimi uygulamalarına yansımamaktadır. Dolayısıyla öğretmenlerin

kavram öğretimi yöntem ve tekniklerine ilişkin hem meslek öncesi öğrenimlerinde hem de göreve başladıktan sonra nitelikli, etkileşimli ve ihtiyaç odaklı hizmet içi eğitimler yoluyla bilgi ve becerilerinin artırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Etkili ve nitelikli bir kavram öğretimi için tek bir yöntemden hareket etmek yerine, yöntemlerin güçlü ve işlevsel yönlerinin öğretim faaliyetlerinde işe koşulması ile bütüncül bir yaklaşıma ulaşmak mümkündür. Deneysel ya da betimsel araştırmaların bulguları ile desteklenmiş olsa bile, öğretimin bileşenlerinden olan öğretmen yeterlikleri, öğrenci profili (arka plan, bilişsel önbilgi, duyuşsal davranış özellikleri, hazırbulunuşluk, sosyo-kültürel, sosyo-psikolojik, sosyo-ekonomik durumlar vb.) sınıf atmosferi, ders araç- gereçleri, fiziksel imkânlar, zaman vb. gibi unsurlar göz önüne alındığında her zaman ve koşulda geçerli olabilecek tek bir yöntem iddiası gerçeklikten ve işlevselliğinden uzak kalacaktır. Yöntem tercihinde durağan bir görünümünden uzak bir şekilde, farklı unsurların merkezleştirilmesinin yanı sıra yöntem ve yaklaşımların ancak holistik bir yaklaşım ile etkili olabileceğinin kabul edilmesi, özgün ve sofistike öğrenme ortamlarının oluşturulabilmesine imkân sunacaktır.

Kavram öğretimine ilişkin geliştirilen model, yöntem ve yaklaşımların fen, matematik ve sosyal bilgiler öğretimi alanlarında yoğunlaştığı görülürken DKAB dersinde yer alan kavramların öğretimi, imkân, koşul, zenginlik ve zorlukları ile diğer alanlardan daha farklı bir görünüm sergilemektedir. Bu yüzden mevcut kavram öğretimi modellerinin direkt olarak din öğretiminde kavram öğretimine uyarlanmasının belirli sınırları ve imkânları bulunmaktadır. Din öğretiminin kendi karakteristiği içerisinde, kavramların örnekleri ve içerikleri ile ilgili olarak ayetler, hadisler, Kur'an kıssaları vb. teolojik unsurlar, metafizik alana dahil olan soyut kavramlar, dini tecrübe ve deneyim, dini-ahlaki gelişim ile birlikte kavram gelişimi gibi boyutlar göz önünde bulundurularak din eğitim ve öğretiminin ilkeleri zemininde tarihsel, teolojik, metinsel ve yaşamsal bağlam durumlarını göz önüne alan dini kavramların öğretimine ilişkin özgün yaklaşımlara duyulan ihtiyaç, kavram öğretimi fenomeninde kendini göstermektedir.

Notlar

- 1 Makalenin devamında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ifadesi DKAB olarak kısaltılarak kullanılacaktır.
- 2 Din öğretiminde kavram öğretimine yönelik çalışmalara ilişkin detaylı bilgi için bkz. Uçak 2020: 113-117.

Kaynaklar / References

- Akgün, S., (2001). Fen Bilgisi Öğretimi. Giresun: Pegem A Yayıncılık.
- Akkuş, Z. & Aslan, H. (2013). “Sosyal Bilgiler Dersinde Oyunlarla Kavram Öğretimi”. International Journal of Social Science Research, 2(2): 61-77.
- Akyürek, S. (2003). Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kayseri.
- Akyürek, S. (2004). Din Öğretiminde Kavram Öğretimi. İstanbul: DEM Yayınları.
- Akyürek, S. (2011). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları. Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi. Ed. R. Kaymakcan, M. Zengin ve Z. S. Arslan. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları: 491-522.
- Alibekiroğlu, Z. (2017). İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Kavram Öğretiminde Oyunun Kullanımı. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana.
- Alkış, S. (2005). “İlköğretim Birinci Kademe Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Coğrafya Konuları İle İlgili Olan Kavramların Belirlenmesi (2004 Program ına Göre)”. Marmara Coğrafya Dergisi. 11: 83-92.
- Altaş, N. (2001). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Altaş, N. (2008). “İlköğretim Öğrencilerinin Din Öğretimi Sürecinde İlgi Duydukları Konular (Ankara İli Örneğinde 6, 7 ve 8. Sınıf Öğrencileri Üzerinde Karşılaştırmalı Bir Analiz)”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 49(2): 103-120.
- Altıntaş, M. E. (2014). Öğretmenlerine Göre İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değer Öğretimi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Kayseri.
- Arpacı, M. (2004). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Asrı, S. (2005). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlilikleri (Göller Bölgesi Örneği). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta.
- Atasoy, U. (2019). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyunlar Yoluyla Kavram Öğretimi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Rize.
- Ayaydın, N. (2012) Din Öğretiminde Soyut Kavramların Öğretilmesi ile İlgili Problemlerin İncelenmesi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Aydın, M. S., (1996). Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Bağcı, H. F. (2012). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Beykoz Örneği). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Batar, Y. (2013). “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsal’ul- Kur’an”. İslami İlimler Dergisi. 8(1): 323-346.
- Bilgin, B. & Selçuk, M. (1997). Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri. 3. Baskı. Ankara: Akid Yayıncılık.

- Coşkun, M. K. (2011). Kavram Öğretimi. Adana: Karahan Kitabevi.
- Coştu, B., Karataş, F. O. ve Ayas, A. (2003). "Kavram Öğretiminde Çalışma Yapraklarının Kullanılması". Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi. 14(2): 33-46.
- Çakar, A. (2007). Din ve Ahlak Eğitiminde Hikâyenin Kullanımı. Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Rize.
- Çangır, M. (2008). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Eğitsel Oyun Yönteminin Uygulanma Durumu (Tuzla Örneği). Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Çengelci, B. (1996). Gelişimsel Olarak Kategori Yapılarının İncelenmesi. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.
- Çetinel, H. (2018). Dini Kavramların Semantik Analiz Yolu İle Öğretiminin İmkân ve Sınırları. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Konya.
- Çınar, F. (2013). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Modeline Yaklaşımları (Isparta Örneği). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Isparta.
- Doğan, O. (2007). İlköğretim 5. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersi Bir Ülke Bir Bayrak Ünitesindeki Kavramların Öğrenilmesinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Adana.
- Doğan, R. & Tosun, C. (2003). İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi. 2. Baskı. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Doğanay, A. (2005). "Öğretimde Kavram ve Genellemelerin Geliştirilmesi". Hayat Bilgisi ve Sosyal Bilgiler Öğretimi. 4. Baskı. Ed. C. Öztürk ve D. Dilek. Ankara: Pegem A Yayıncılık: 227-255.
- Dündar, H. (2011). "Sosyal Bilgilerde Kavram Öğretimi". Özel Öğretim Yöntemleriyle Sosyal Bilgiler Öğretimi. Ed. B. Tay ve A. Öcal. Ankara: Pegem A Yayıncılık: 309-342.
- Ev, H. (2004). "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yöntemler Konusundaki Yeterlikleri İle İlgili Öğretmen Adaylarının Görüşleri". Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I. Haz. Z. S., Arslan. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları: 96- 118.
- Genç, M., Genç, T. & Yüzüak, A. V. (2012). "Kavram Yanılgılarının Oyunlarla Tespiti: Tabu Oyunu". Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 9(20): 581-591.
- Güneş, T., Dilek, N. S., Demir, E. S., Hoplan, M. ve Çelikoğlu, M. (2010). "Öğretmenlerin Kavram Öğretimi Kavram Yanılgılarını Saptama ve Giderme Çalışmaları Üzerine Nitel Bir Araştırma". International Conference on New Trends in Education And Their Implications: 936-944. 11-13 November, Antalya.
- Gürer, B. & Arslan, N. (2017). "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi". Değerler Eğitimi Dergisi. 15(34): 87-127.
- Hacıkadıroğlu, V. (2003). Kavramlar Üstüne. 2. Baskı. İstanbul: Cem Yayınevi.
- İşıkdoğan, D. (2006). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

346 • DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN KAVRAM ÖĞRETİMİ SÜRECİNDE TERCİH ETTİKLERİ YÖNTEMLER

- Karasar, N. (2017). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kaymakcan, R. & Meydan, H. (2011). “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi”. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 9(21): 29-55.
- Keyifli, S., (2004). “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Son Sınıf Öğrencilerinin Uygulama Öncesi Mesleğe Hazırlık Durumları İle İlgili Bir Araştırma”. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı-I. Haz. Z. S., Arslan*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları: 133- 166.
- Kısa, F. (2007). *İlköğretim 6. Sınıf Sosyal Bilgiler Dersinde Beyin Fırtınası Tekniğiyle Kavram Öğretiminin Öğrencilerin Akademik Başarı Düzeylerine Etkisi*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Kızılabdullah, Y. (2016). “Din Öğretiminde Kavram Öğretimi”. *Ortaokul 5-8 Düşünen Sınıflarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ed. C. Tosun. Ankara: Pegem Akademi: 335-357.
- Klausmeier, H. J. (1992). “Concept Learning and Concept Teaching”. *Educational Psychologist*. 27(3): 267-286.
- Koç, A. (2011). “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. Ed. R. Kaymakcan; M. Zengin; Z. S., Arslan. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları: 523- 552.
- Koç, T. (2013). *Din Dili*. 4. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Köylü, M. & Oruç, C. (2017). *Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Markman, E. (1989). *Categorization and Naming in Children: Problems of Induction*. Cambridge: MIT Press.
- Mayr, E. (2008). *Biyoloji Budur-Canlı Dünyanın Bilimi*. Çev. A. F. Zbirak. Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- MEB. (2018). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4,5,6,7 ve 8. Sınıflar)*. Öğretim Programı: Devlet Kitapları Müdürlüğü.
- Memişoğlu, H. & Tarhan, E. (2016). “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Kavram Öğretimine İlişkin Görüşleri”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*. 5(2): 6-20.
- Pakdemirli, M. N. (2011). “İlköğretim Çağı Çocukların Din Eğitiminde Kullanılabilecek Hikâyelerin Özellikleri ve Kaynakları”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 21: 152-175.
- Sabancı, O. (2017). “Sosyal Bilgilerde Kavram Öğretimi”. *Sosyal Bilgiler Öğretimi*. Ed. C. Dönmez ve K. Yazıcı. Ankara: Pegem Akademi: 195-232.
- Selçuk, M. (1991). “İlköğretimde Din Dili ve Sembolik Anlatım”. *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*. 8-10 Nisan 1988. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 336-340.
- Selçuk, M. (2014). *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. 5. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Senemoğlu, N. (2010). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. 17. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Soylu, T. & Memişoğlu, H. (2019). “Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin Kavram Öğretimine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi”. *International Journal of Social Sciences and Education Research*. 5(4): 464-484.

- Şimşek, A. (2006). İçerik Türlerine Dayalı Öğretim. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Şimşek, A. (2009). Öğretim Tasarımı. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Taştekin, O. (1998). Kıyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Samsun.
- Tavukçuoğlu, M. & Erdem, H. (2005). Eğitim Fakülteleri İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Tekin, S. (2004). Kimya Öğretmenleri İçin Kavramsal Anlama ve Kavram Öğretimi Amaçlı Bir Hizmet İçi Eğitim Kurs Programı Geliştirilmesi ve Etkililiğinin Araştırılması. Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Trabzon.
- Tokcan, H. (2015). Sosyal Bilgilerde Kavram Öğretimi. Ankara : Pegem Akademi.
- Topcubaşı, T. & Polat, S. (2014). “Sosyal Bilgiler Öğretiminde Kavram Karikatürlerinin Öğrenci Başarısına Etkisi”. International Journal of New Trends in Arts, Sports & Science Education. 3(2): 49-61.
- Tosun, C. (2012). Din Eğitimi Bilimine Giriş. 6. Baskı. Ankara: Pegem Akademi.
- Tosun, C. & Doğan, R. (2005). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Kavram Haritaları. Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- Tuncer, T. & Aslantekin, A. (2017). Doğrudan Öğretim Model’inde Kavram Öğretimi. 5. Baskı. Ankara: Kök Yayıncılık.
- Türüdü, U. (2001). 8-15 Yaş Grubu Çocuklarda Din Eğitimi Uygulamaları ve Neticeleri. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.
- Uçak, H. E. (2000). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimine İlişkin Görüşleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Ülgen, G. (1995). Eğitim Psikolojisi. Ankara: Bilim Yayınları.
- Ülgen, G. (2004). Kavram Geliştirme Kuramlar ve Uygulamalar. 4. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları.
- Yazıcı, H. & Samancı, O. (2003). “İlköğretim Öğrencilerinin Sosyal Bilgiler Ders Konuları İle İlgili Bazı Kavramları Anlama Düzeyleri”. Mili Eğitim Dergisi. 158: 83-90.
- Yazıcı, I. (2004). İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenleri Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2016). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. 10. Baskı. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Zengin, M. (2015). Din Ahlak ve Değerler Öğretimi İçin Eğitsel Oyunlar. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları.

KUR'ÂN'DAKİ FUÂD KELİMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Hatice AVCI*

Öz

Kur'ân'daki kelimeler ayete ve bağlama göre farklı anlamlar kazanabilir. Ancak herhangi bir kelimeye tefsirlerde ve meallerde farklı anlamlar verilmesi, bazen ayetleri anlamayı zorlaştırmakta ve anlam karışıklıklarına yol açabilmektedir. Böyle bir probleme sebep olduğunu düşündüğümüz kelimelerden biri *fuâd*dir. Bu çalışmada fuâd kelimesinin ayetlerdeki kullanımı inceleyerek kelimenin anlamına ulaşmak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, kelimenin sözlük anlamı araştırılmış ve ilgili ayetler bağlamıyla incelenmiştir. Sözlükler ve klasik tefsirlerin kaynak olarak kullanıldığı çalışmada deskriptif yöntem kullanılmıştır. Kaynaklarda daha çok kalp, beyin, akıl anlamları verilen fûad kelimesinin temelde bir duyu, yeti veya işlevi ifade ettiği kanaatine varılmıştır. Bu kelimenin algılama, idrak etme, düşünme, anlama, sezme gibi anlamlar içerdiği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ayetlerde, bahsi geçen yetilerin ait olduğu organa, mecaz yoluyla işaret edilmiş olması da mümkündür. Bu ise anlamayı zorlaştıran karışıklığın ortaya çıkma sebebidir. Çünkü fuâdın anlamı olarak sunduğumuz algılama, düşünme, akıl yürütme gibi işlevler beynin görevi olarak bilirse de Kur'ân bunların yeri olarak kalbi göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsir, Fûad, Algı, Kalp, Beyin.

* Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

e-posta: h.avci@ogu.edu.tr ORCID: 0000-0001-9788-2385.

Atıf/Cite as: Avcı, H. (2020). "Kur'an'daki Fuad Kelimesi Üzerine Bir Değerlendirme". Dini Araştırmalar. 23(59): 349-371. DOI: 10.15745/da.811775

An Evaluation on the Word of *Fuâd* in the Qur'an

Abstract

The words in the Quran can have different meanings depending on the verse and its context. However, giving different meanings to any word of Quran in tafsirs and translation make it difficult to understand the verses and may cause confusion. One of the words that we think causes such a problem is *fuâd*. In this study, it is aimed to reach the meaning of the word by examining the usage of the word *fuâd* in the verses. For this purpose, the lexical meaning of the word was researched and the relevant verses were examined in context. It was preferred descriptive method in the study in which dictionaries and classical tafsirs were used as sources. It is concluded that the word *fûad*, which means mostly heart, brain and mind in the sources, basically refers to a sense, ability or function. It is reasoned that this word contains meanings such as perception, comprehension, thinking, understanding, and intuition. However, in the verses, it is possible that the organ to which the aforementioned abilities belong is meant through metaphor. This is the reason for confusion that makes it difficult to understand. Because, although the functions such as perception, thinking, reasoning that we present as the meaning of *fuâd* are known as the task of the brain, the Quran has shown the heart as their place.

Keywords: Quran, Tafsir, *Fuâd*, Perception, Heart, Brain.

Summary

The words in the Quran can have different meanings depending on the verse and its context. However, giving different meanings to any word of Quran in tafsirs and translation make it difficult to understand the verses and may cause confusion. One of the words that we think causes such a problem is *fuâd*. In this study, it is aimed to reach the meaning of the word by examining the usage of the word *fuâd* in verses. For this purpose, the lexical meaning of the word was researched and the relevant verses were examined in context. Descriptive method was used in the study in which dictionaries and classical tafsirs were used as sources.

The word *fuâd* is usually given the meaning of heart in dictionaries. In the tafsirs and translations, the meanings of mind and brain are given besides the heart. In order to clarify the meaning of the word, we have examined the verses of *fuâd* in the Qur'an. The word *fuâd* with its plural "al-af'ida" is mentioned 16 times in 13 Meccan surahs, 15 verses in the Quran. 5 of them

are singular and 11 are plural. Considering the meanings in these verses, we have found it appropriate to examine the word *fuâd* under certain headings. In the light of the inferences, we made from the verses and tafsirs, we have classified the characteristics of the *fuâd* as follows:

1. *Fuâd* is primarily a blessing.
2. This blessing has the features of knowing, tendency and refutation.
3. *Fuâd* is held responsible.
4. In addition, *fuâd* can be reinforced and reversed. Sometimes the *fuâd* is empty.
5. In addition to all these, if the *fuâd* is not used well, there is a possibility that hellfire can reach *fuâd* as a result of being held responsible.

In line with this classification we made, it has been investigated the meaning of the word *fuâd* by examining the verses.

The word *fuâd* is used with hearing and sight in 5 verses. In these verses, it is emphasized that hearing, seeing and *fuâd* are great blessings. Since hearing and seeing are senses, we have come to the conclusion that the *fuâd* mentioned with them is also a sense or a skill.

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“And Allah brought you out of the wombs of your mothers while you knew nothing, and gave you hearing, sight, and 'fuâd' so perhaps you would be thankful.” (An-Nahl 16/78).

Based on this verse, we think that *fuâd* is one of the elements that enable to know. Knowledge brings responsibility if *fuâd* enables to know. The features of the *fuâd* which are tendency, refutation and approval can also be considered as the premise of being responsible. From this point of view, *fuâd* can mean perceiving and reasoning.

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنَبِّئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ
وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ

“We are telling you every news of the Prophets that will strengthen your *fuâd*. Truth has come to you in this, and an advice and a reminder for those who believe.” (Hûd 11/120)

In the verse of this, we can say that the constant of *fuâd* is the reinforcement of thought, support of perception, being sure, satisfied, clarifying and sharpening of the perception.

In our opinion, surrounding of the *fuâd* by the fire is the result of the responsibility of the fuâd. Because when the context of the verse is examined, it is stated that those who think that their possessions will perpetuate themselves will be thrown into the fire because of their delusions. That reasoning will be surrounded by fire.

It has been concluded that the word *fûad*, which means mostly heart, brain and mind in the sources, basically refers to a sense, ability or function. It is concluded that this word contains meanings such as perception, comprehension, consideration, consciousness and intuition. However, in the verses, it is possible that the organ to which the aforementioned abilities belong is meant through metaphor. This is the reason for confusion that makes it difficult to understand. Because, although the functions such as comprehension, consideration, consciousness that we present as the meaning of *fuâd* are known as the task of the brain, the Quran has shown the heart as their place.

Giriş

Tefsir külliyatının oluşmasının ve tefsir çalışmalarının hâlâ devam etmesinin sebeplerinden biri, Kur'ân'daki kelimelerin tamamı için tek ve kesin bir mana üzerinde ittifak edilmeyişidir.

Tefsirlerde ve meallerde farklı anlamlar ile karşılanan kelimelerden biri de “fuâd”dır. Genellikle kalp, gönül, yürek olarak ifade edilen bu kelime bazı ayetlerde akıl ve zihin gibi kavramlarla da açıklanmıştır. Fuâd, çoğulu “ef'ide” ile birlikte Kur'ân'da Mekkî olan 13 sûredeki 15 ayette, 16 defa geçmektedir.

Bu makalede, fuâd kelimesinin anlamı ayetlerdeki bağlamıyla incelenecektir. Bu kelimenin anlamları ve Kur'ân bütünlüğü içerisinde tek bir anlam imkânı araştırılacaktır. Öncelikle sözlük anlamına değinilecek daha sonra ilgili ayetler gruplandırılarak ele alınacaktır. Bu çalışmada sözlükler ve klasik tefsirler temel kaynaklarımızdır. İlgili güncel çalışmalara da yer verilecektir. Elde edilen bilgilerin sunumu ve yorumlanması ile bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda çalışmanın yöntemi deskriptif olacaktır.

1. Fuâd Kelimesinin Sözlük Anlamı

Sözlüklerde, fuâd kelimesine kalp anlamı verilmiş (Cevherî 1974: 2/517, 518; Fîrûzabadî 2005: 305) ve kalp ile fuâd yakın anlamlı görülmüştür (İsfehânî 2009: 646). Kızartmak anlamına gelen فؤاد kelimesinden türeyen فؤاد kelimesinin çoğulu أفئدة şeklindedir. (İsfehânî 2009: 646). فؤاد ateşe ve şiddetli sıcaklığa işaret eder. Bu nedenle فؤاد اللحم yani “eti kızarttım” denir (İbn Fâris 1979: 4/469). Sıcak kül veya köz üzerinde yapılan ekmek; etin ateşte ızgarada olması gibi anlamlara da gelmektedir (Fîrûzâbâdî 2005: 305). Etin ve ekmeğin kızarmasıdır. Fuâdın, fuâd şeklinde isimlendirilme sebebi olarak onun tutuşması ve sıcak olması gösterilmiştir (Ezherî 1967: 14/196; İbn Fâris 1979: 4/469).

2. Ayetlerde Fuâd Kelimesi

Fuâd kelimesi, çoğulu “ef’ide” ile birlikte Kur’ân’da 16 defa geçmektedir. Bunlardan 5’i tekil 11’i ise çoğuldur. Bu ayetlerdeki manalarını göz önüne alarak fuâd kelimesini belirli başlıklar altında incelemenin uygun olacağı kanaatindeyiz. Ayetlerden ve tefsirlerden yaptığımız çıkarımlar ışığında fuâdın özelliklerini şu şekilde sınıflandırdık:

1. Fuâd öncelikle bir nimettir.
2. Bu nimetin bilmeyi sağlamak, meyletmek ve tekzip özellikleri bulunmaktadır.
3. Fuâd sorumlu tutulmaktadır.
4. Ayrıca fuâd güçlendirilebilir ve ters çevrilebilir. Bazen de fuâdın boş kalması söz konusudur.
5. Tüm bunlarla birlikte fuâd iyi kullanılmaz ise sorumlu tutulmasının da bir sonucu olarak ateşin fuâdı sarma ihtimali bulunmaktadır.

Yaptığımız bu tasnif doğrultusunda ayetleri inceleyerek fuâd kelimesinin anlamını araştıracağız.

2.1. Nimet Olarak Fuâd

Fuâd kelimesinin çoğulu olan ef’ide, beş ayette nimet olarak nitelendirilebileceğimiz vasıfla karşımıza çıkmaktadır (en-Nahl 16/78, el-Mü’minûn 23/78, es-Secde 32/9, el-Ahkâf 46/26, el-Mülk 67/23). Ayetlere bakalım:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Sizi hiçbir şey bilmez halde annelerinizin karnından çıkararak Allah, şükredesiniz diye size sem‘, ebsâr ve ef‘ide vermiştir.”¹ (en-Nahl 16/78)

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

“O, sizi sem‘, ebsâr ve ef‘ide ile yaratandır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (el-Mü‘minûn 23/78)

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا
تَشْكُرُونَ

“Sonra onu düzenledi ve ona ruhundan üfledi, size sem‘, ebsâr ve ef‘ide verdi. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (es-Secde 32/9)

وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا
أَعْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ
اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

“Onlara size sağlamadığımız imkânlar sağladık. Sem‘, ebsâr ve efide verdik. Ancak sahip oldukları sem‘, ebsâr ve efide hiçbir şekilde onlara fayda vermedi. Çünkü onlar Allah’ın ayetlerini inkâr ediyorlardı. Alay ettikleri şey onları kuşattı.” (el-Ahkâf 46/26)

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

“De ki: O, sizi yaratan ve size sem‘, ebsâr ve efide verendir. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (el-Mülk 67/23)

Yukarıdaki ayetlerin tamamında ef‘ide, sem‘ ve ebsâr kelimeleriyle birlikte zikredilmiştir.² Bundan dolayı sem‘ ve ebsâr kelimelerine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

البصر “el-basar” gözün duyusudur. Çoğulu أَبْصَار “ebsâr” şeklindedir (Fîrûzâbâdî 2005: 351). Basar, görülenin idrak edilmesi olup rü‘yet için isimdir. Ayn, basar aleti yani gözbebeğidir. Sağlıklı göz anlamında da kullanılır.

Bir şeyle alakalı açık, net, somut bir bilgi varsa ona da basar denir (Askerî 2017: 99,100). Basar kelimesinin kalp ile görmeyi ifade ettiği de düşünülmüştür (Mukâtil b. Süleymân 2004: 287,288).

السمع “es-sem” kulağın duyusudur. Aynı zamanda kulak anlamında da kullanılır (Fîrûzâbâdî 2005: 730). “Sem’ işitilir olanı idrak etmektir.” (Askerî 2017: 110)

Kelime anlamlarından yola çıkılırsa ayetlerde sem’ ve ebsâr kelimelerinin her ikisi de ya organ ya da duyu anlamında kullanılmıştır. Atıf olduğu için birine duyu birine organ anlamı vermemiz uygun değildir. Buna bağlı olarak fuâd kelimesi de atıf ile aynı gruba dâhildir. Kelimelerin ilk anlamlarının yani sem’ kelimesinin işitme duyusu, ebsâr kelimesinin ise görme duyusu olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. Buna binâen fuâd kelimesinin bir duyu, yeti veya kabiliyet olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim bu hususta şöyle denilmiştir:

Arap diline göre sadece niteleyen ile nitelenenler birbirleri üzerine atfedilirler. Şu halde uzuvların vazifeleri olan işitme ve görme üzerine fuâd kelimesinin atfedilmesinden hareketle fuâd kelimesinin de bir uzuv değil, bir uzvun vazifesi olduğu sonucunu istinbat etmekteyiz. Buna göre fuâd, duyular yoluyla doğrudan ortaya çıkan idrak demektir. Bu duyuların başında ise kulak ve göz gelmektedir. Çünkü insan düşüncesi -şahsî idrak- bu ikisiyle başlamakta ve şahsî idrak de insan düşüncesinin maddî öncüllerini teşkil etmektedir. (Şehrûr 2001: 93, 94)

Alıntıladığımız açıklamanın ilk kısmı düşüncemizi teyit etmektedir. Ancak, ilgili ayetlerin bir kısmını ele aldığımız bu ilk başlık altında, fuâdın doğrudan “bir uzvun vazifesi” ve “duyular yoluyla ortaya çıkan idrak” olduğunu söyleyebilmek çalışmamız açısından henüz erkendir.

Bu kısımda değinmek istediğimiz bir husus da sem’, ebsâr ve ef’ide’nin şükür sebebi olmasıdır. Bu sebeple işitme ve görme nimetiyle birlikte fuâd kelimesinin de işitme ve görme gibi bir nimete işaret ettiği aşikârdır. Ayetlerin “Ne kadar az şükrediyorsunuz!” kısımları söz konusu nimetlerin kıymetinin bilinmediğini göstermektedir.

Bağlamını da göz önüne alarak, ayetlerdeki ef’ide kelimesi için tefsirlerde verilen anlamlardan birkaçını özetleyelim.

Nahl sûresi 77. ayette gaybı yalnız Allah’ın bildiği ve O’nun her şeye gücü yettiği ifade edilmektedir. 78.-81. ayetler arasında ise bir bakıma Allah’ın nimetlerine ve kudretine örnekler verilmiştir. Nitekim bizim incele-

diğimiz 78. Ayet³ de bu gruba dâhildir. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), bu ayetteki “ef’ide” kelimesini kalp kelimesinin çoğulu olan “kulûb” ile açıklamıştır (Mukâtil b. Süleymân 2002: 2/480).⁴ Taberî (ö. 310/923), bu ayeti şöyle yorumlamıştır: Allah sizi kendisiyle kavradığınız, hayrı ve şerri birbirinden ayırdığınız akılla rızıklandırmıştır. Sesleri işitip diyalog kurmanızı sağlayan sem’i ve kişileri görüp tanımanızı ve onları birbirinden ayırabilmenizi sağlayan ebsârı size verdi. Ef’ide, kendisiyle eşyanın bilindiği ve hıfzedildiği, anlamının ve tefekkürün sağlandığı kulûbtur (Taberî 2001: 14/315).

Mü’minûn sûresi 78, 79 ve 80. ayetlerde Allah’ın nimetlerine yer verilmiştir. Konumuz olan 78. Ayetteki⁵ ef’ideyi, Taberî anlamayı sağlayan bir birim olarak açıklamıştır (Taberî 2001: 17/96).

Secde sûresi 7. 8. ve 9. ayetler insanın yaratılışı hakkındadır. 7. ve 8. ayette insanın yaratılışının balçıktan başladığı, neslinin ise basit bir su özülüyle devam ettiği belirtilmiştir. İnsanın insan olarak düzenlenmesini anlatan 9. Ayette⁶ ef’ide kelimesi yer almaktadır. Mukâtil b. Süleymân, ayeti genel olarak “güzel yaratılma nimeti” şeklinde değerlendirmiştir (Mukâtil b. Süleymân 2002: 3/449). Ayette, anne karnındaki bebeğin algısının yavaş yavaş gelişmesine, doğumdan sonra zaman içerisinde insanın tasavvur, temyiz, düşünme, kavrama ve fikir üretme aşamalarına işaret edildiğini düşünülmüştür (Duman 2016: 1/1095). Râzî’ye (ö. 606/1210) göre bu ayette sem’ masdar olduğu için çoğul değildir. Ebsâr ve ef’ide ise isim olduğu için çoğul gelmiştir. Sem’ kuvve-i vahidedir, onun tek bir fiili vardır. İnsan bir anda iki kelamı zapt edemez. Kulak sem’in mahallidir ve ihtiyarı yoktur. Nerden gelirse gelsin sesi alır. Bazısını bazısından ayırma, duymama gücü yoktur. Ebsâr mahalli gözdür. Onda ihtiyar gibi bir şey vardır. Bir yönü diğerine tercih edebilir. Fuâd idrak mahallidir. Onda ihtiyar vardır, istediğine yönelir (Râzî 1981: 25/175, 176). Burada Râzî’nin fuâdı idrak mahalli olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Sem’ ve ebsâr için bir mahal belirtirken onlara atıfla bağlı olan fuâdı doğrudan bir mahal olarak görmesi şaşırtıcıdır.

Ahkâf sûresi 21-26 ayetleri arasında Âd kavminin helak sürecine dair bilgi verilmiştir. 26. Ayette⁷ ise verilen nimetlerin amacına uygun kullanılmadığı belirtilmiştir. Sem’, ebsâr ve ef’ide fayda vermemiş yani yerli yerinde işletilmediği için sahiplerini inkâra sürüklemiştir. Bunun neticesi helak edilmek olmuştur. Sem’, ebsâr ve ef’ide onlara fayda vermemiş yani onları azaptan kurtarmamıştır (Mukâtil b. Süleymân 2002: 4/26). Râzî’ye göre ef’ide, marifetullah talebi için kullanılmamıştır (Râzî 1981: 28/29). Bu da Âd kavminin helak edilmesine sebep olmuştur.

Bu başlık altında incelediğimiz ayetlerdeki fuâd kelimesi için yapılan açıklamalar şunlardır:

1. Kalp
2. Hayrı ve şerri birbirinden ayıran akıl
3. Eşyanın bilindiği, hıfzedildiği, anlamının ve tefekkürün sağlandığı kalp
4. Anlamayı sağlayan birim
5. İdrak mahalli

Söz konusu ayetler ışığında *fuâd*, insanlara verilen bedenî nimetlerden biridir, diyebiliriz. Bu bağlamda, ilgili ayetlerden anladığımız kadarıyla fuâd, insana verilmiş bir duyuyu, bir yetiyi veya bir kabiliyeti ifade etmektedir. Sem' ve ebsâr ile kullanılması bizi daha çok algılama, akletme ve idrak etme gibi anlamlara yönlendirmektedir. Çünkü işitme ve görme, işitilenin ve görülenin beyinde idrak edilip yorumlanmasıyla ilgilidir.⁸ Bu açıdan bakıldığında ayetlerde özelden genele bir sıralama yapılmış olabilir. Yani önce algı ve idrak ile alakalı olan iki duyuyu (işitme ve görme) verilip daha sonra duyularının tamamıyla ilgili olan idrak etme, algılama veya hissetme diyebileceğimiz genel bir yetiye vurgu yapılmış olması muhtemeldir.

2.2. Bilmeyi Sağlamak, Meyletmek ve Tekzip Özellikleriyle Fuâd

2.2.1. Bilmeyi Sağlamak

İlgili gördüğümüz Nahl sûresi 78. ayet şöyledir:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Sizi hiçbir şey bilmez halde annelerinizin karnından çıkararak Allah, şükredesiniz diye size sem', ebsâr ve ef'ide vermiştir.” (en-Nahl 16/78)

Ayetin ilk kısmındaki “bilmek” filini önemsemekteyiz. Hiçbir şey bilmez halde iken dünyaya gelen insanda, kendisine verilen işitme, görme ve ef'ide sayesinde bilme hali ortaya çıkmaktadır. O halde işitme ve görmeye ek olarak fuâd/ef'ide de bilmeyi oluşturan unsurlardan biridir. Ayrıca bilginin fayda vermesi umulur ki bunu da Ahkâf sûresi 26. ayette görmekteyiz:

وَلَقَدْ مَكَّنَاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

“Onlara size sağlamadığımız imkânlar sağladık. Sem‘, ebsâr ve efide verdik. Ancak sahip oldukları sem‘, ebsâr ve efide hiçbir şekilde onlara fayda vermedi. Çünkü onlar Allah’ın ayetlerini inkâr ediyorlardı. Alay ettikleri şey onları kuşattı.” (el-Ahkâf 46/26)

Ayetteki işitme, görme ve ef’idenin fayda vermemesini, doğru bilgiye ulaşma amacıyla kullanılmaması olarak değerlendirmekteyiz. Bu bakımdan A’râf 179. ayetteki şu kısım ile yakın anlamlı olduğunu düşünmekteyiz:

لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

“...Onların kalpleri vardır kavrayamazlar, gözleri vardır göremezler, kulakları vardır işitemezler...” (el-A’râf 7/179)

Bu ayette organ ve işlevi eşleştirmesi görmektedir. Yani kalp-fehm, göz-basar ve kulak-sem‘ şeklinde bir eşleştirme mevcuttur. Buradan yola çıkarak bir önceki ayette (el-Ahkâf 46/26) sadece organların işlevlerine yer verildiğini düşünürsek her iki ayetteki ilgili kelimeler arasında bir eşleştirme yaparak kelimeleri değerlendirebiliriz. Bu yaklaşımımız fuâd kelimesini anlamada yardımcı olabilir. İki ayetin mana yakınlığını oluşturan kelimeleri yazalım:

el-A’râf 7/179		el-Ahkâf 46/26.
Organ	İşlev	İşlev
Kalp	Fehm	Fuâd
Göz	Basar	Basar
Kulak	Sem‘	Sem‘

Sem‘ ve basar aynı şekilde gelmişken fuâd, fehm kelimesine tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre fuâd, kalbin bir işlevi olmaktadır. Fehm ile eş anlamlı veya yakın anlamlı olmalıdır. Ancak burada birkaç soru ortaya çıkmaktadır.

Kalp fehmeder mi? Kalp bizim anladığımız anlamda, yani göğüs kafesindeki et parçasını mı ifade etmektedir? Daha genel ifadeyle Kur’ân’da

kalp hangi anlamda kullanılmaktadır? Bu konuda farklı çalışmalar yapılmıştır (Bkz. Cerrahoğlu 1993; Karadağ 2011; Çalık 2011; Aktaş 2013; Okur 2020). Kalp kelimesi bir şeyin özü, en değerli kısmı olarak izah edilmiş ve Kur'ân'da beyin anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir (Şehrûr 2001: 94, 95). Ayrıca kalbin, insanın biyolojik varlığıyla birlikte zihnî, hissî ve ahlâkî boyutlarının iç içe olduğunu anlatan bir kavram olduğuna işaret edilmiştir (Çalık 2011: 188). Kur'ân'da zihinsel faaliyetler için kalbin kullanılmasına sebep olarak, duyuların beyin, beyin de kalbin hizmetinde olması gösterilmiştir (Duman 2016: 1/1095). Kur'ân'a göre anlama, düşünme ve hatırlama kalbin işlevidir (Cerrahoğlu 1993: 115). Bundan dolayı fuâd kelimesi de “sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü” (Bolay, 10 Ekim 2020) olarak anlaşılmıştır. Anlaşılan o ki Kur'ân'da kalp daha çok düşünme, anlama ve idrak merkezi olarak kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak fuâd da söz konusu işlevleri ifade eden bir manaya sahip olsa gerektir. Bu bağlamda fuâd kelimesine “duyular yoluyla doğrudan ortaya çıkan idrak” (Şehrûr 2001: 94) anlamı verilmiş ve devamında şöyle denilmiştir: “Arapçada fuâd kavramı, ‘fe-e-de’ fiil kökünden gelmekte ve şiddetli sıcaklığa delâlet etmektedir. Kur'ân, kavrama, sözünü ettiğimiz anlamı vermiştir, çünkü fuâd, düşünmeye teşvik eden (sıcak) bir unsur mesabesindedir.” (Şehrûr 2001: 94)

2.2.2. Meyletmek

Bu konuda ele alacağımız iki ayet şu şekildedir:

وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفْدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ
مُقْتَرِفُونَ

“Ahirete inanmayanların fuâdları ona meyletsin, ondan hoşlansın ve onlar işledikleri suçları işlemeye devam etsinler.” (el-En‘âm 6/113)

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمَحْرَمِ رَبَّنَا
لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ
لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

“Ey Rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin yanında ekini olmayan çorak bir vadiye yerleştirdim ki Rabbimiz, namazı ikame etsinler diye. İnsanların fuâdlarını onlara meyleder kıl ve çeşitli ürünlerle onları rızıklandır. Umulur ki şükrederler!” (İbrâhîm 14/37)

Enâm sûresi 112 ve 113. ayetin birlikte değerlendirilmesi uygun gözük-
mektedir: “Böylece her peygamber için insan ve cin şeytanları düşman kaldık. Aldatmak maksadıyla birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dilesey-
di bunu yapmazlardı. O halde onları uydurdukları ile baş başa bırak.”⁹ (el-
En‘âm 6/112) “Ahirete inanmayanların fuâdları ona meyletsin, ondan hoş-
lansın ve onlar işledikleri suçları işlemeye devam etsinler.” (el-En‘âm 6/113)

Taberî buradaki ef’ideye kulûb demiştir ve kalplerin meyletmesi şeklinde yorumlamıştır (Taberî 2001: 9/503). Bazılarına göre kalp bedende ilk alaka kurulan yerdir. O yüzden ayette meyil ve irade yeri olarak kalp getirilmiştir (Râzî 1981: 13/166). İbni Kesir’in (ö. 774/1373), yer verdiği rivayete göre ayet “onların kalpleri (kulûbuhum), akılları ve kulakları meyletsin.” (İbn Kesir 2000: 6/143) anlamını içermektedir. Görünen o ki En‘âm sûresi 113. ayet-
teki fuâd kelimesi kalp olarak anlaşılmıştır.

İbrâhîm sûresi’nin 37. ayetindeki “ef’ideten mine’n-nâs” ifadesi “kavmen mine’n-nâs” şeklinde ve “İnsanlardan bir grubu İsmail ve zürriyetine doğru meylettir.” olarak açıklanmıştır (Mukâtil b. Süleymân 2002: 2/408). Ferrâ (ö. 207/822), فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ifadesini “insanların fuâd-
larının onları istemesi” şeklinde açıklamış ve erâde fiilini kullanmıştır (Fer-
râ 1983: 2/78). Meyletmeye, istemek anlamı vermiştir. Kanaatimizce fuâdın meyletmesi, düşüncenin meyli, o yönde düşünmek ve algılamak olabilir. Bu anlamda Enâm sûresi 113. ayet için “Ahirete inanmayanların düşünceleri yal-
dızlı sözlere meyletsin, onları düşünsün, beğensin, kabul etsin.” diyebiliriz. İbrâhîm sûresi 37. ayeti “İnsanlara onları fark ettir, insanların idraklerini on-
lara yönlendir ki çorak bir vadide aç, susuz ve yalnız kalmasınlar.” şeklinde açıklayabiliriz.

2.2.3. Tekzip

Konuyla ilgili ayet şu şekildedir:

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى

“Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.” (en-Necm 53/11)

Mukâtil b. Süleymân, buradaki fuâd için “kalbu Muhammed” demiş-
tir (Mukâtil b. Süleymân 2002: 4/160). Haddâdî (ö. 400/1010’dan sonra)¹⁰,

“Muhammed’in kalbi gözleriyle gördüğünü yalanlamadı” (Haddâdî 339/b) şeklinde açıklamıştır. Ferrâ, fuâdın yalanlayamayacağını, burada kastedilenin fuâdın sahibi olduğunu söylemiştir (Ferrâ 1983: 3/96). Anlaşılan o ki müfessir, fuâdı yalanlama özelliği olmayan bir uzuv olarak görmüştür. Bundan dolayı ayette, verilen uzuvla, o uzvun sahibi insanın kastedildiğini söylemiştir. Taberî bu ayetin tefsirinde “fuâd ile görmek” hakkında rivayetlere yer vermiştir (Taberî 2001: 22/22-27). Rivayetler “gönül gözü ile görmek” ile ilgilidir. Râzî’ye göre Allah bir şeyin bilgisini görme yoluyla meydana getirirse ru’yet, kalp yoluyla meydana getirirse marifet olur ki Allah kalpte algılayan bir kabiliyet yaratmaya kadirdir (Râzî 1981: 28/ 290).

Fuâdın tekzibi varsa tasdiki de söz konusudur. O halde fuâd görülen bir şeyi doğrular veya yalanlar. Belki buna görülenin onayı veya reddi diyebiliriz. Bu açıdan fuâd, algılamak ve idrak etmek ile yakın anlamlı olsa gerektir. Bu durumda, incelediğimiz ayet, gördüğünü yanlış algılamadığının farkında olmak, gördüğünden emin olmak anlamlarını içermektedir.

Bu başlık altında incelediğimiz ayetlerdeki fuâd kelimesi için yer verdiğimiz açıklamalar şunlardır:

1. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü
2. Kalp

Söz konusu ayetler ışığında fuâd kelimesinin anlamı için kanaatimiz şöyledir:

1. Bilmeyi sağlayan öğelerdendir.
2. Bilmeyi sağlamasından ötürü fuâdın fayda vermesi beklenir.
3. Kalbin işlevidir, ancak Kur’ân’da kalbin beyne yakın anlamda kullanıldığı göz önüne alınırsa fuâd için beynin bir işlevi demek daha doğru olabilir.
4. Algılamak ile yakın anlamlıdır.

2.3. Fuâdın Sorumlu Olması

Fuâdın bilmeyi sağlayan öğelerden biri olduğuna değindik. Bilgi sorumluluk getirir. Fuâdın meyletme, tekzib ve tasdik özellikleri de sorumlu olmasının öncülü olarak düşünülebilir. Konuyla alakalı olarak İsrâ sûresi 36. ayeti ele alacağız.

İsrâ sûresi 23.-39. ayetleri arası emredilen ve yasaklanan bazı fiilleri anlatan bir bölümdür. Bu bölümde yer alan 36. ayet şöyledir:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

“Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme çünkü işitme, görme ve fuâd bundan sorumludur.” (el-İsrâ 17/36)

Buradaki fuâd kelimesi, kalp olarak anlaşıldığı (Mukâtil b. Süleymân 2002: 2/530, 531) gibi bilmek olarak da anlaşılmıştır (Taberî 2001: 14/596). Râzî'ye göre sem' ve basar duyuyla elde edilen bilgiye fuâd ise akılla elde edilen bilgiye işaret etmektedir (Râzî 1981: 20/211).

İsrâ sûresi 36. ayet bize şu ayeti hatırlatmaktadır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا
وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا
اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

“Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Gizli halleri araştırmayın. Birbirinizin giybetini yapmayın. Sizden biri ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Ondan tiksindiniz! O halde Allah'tan korkun. Muhakkak ki Allah tövbeleri çokça kabul edendir, rahmeti çok olandır.” (el-Hucurât 49/12)

İncelediğimiz İsrâ sûresi 36. ayetin “Hakkında bilgin bulunmayan bir şeyin ardına düşme!” kısmı, Hucurât sûresi 12. ayetteki “Zannın çoğundan sakının.” ifadesini çağrıştırmaktadır. Her iki sûrenin ilgili ayetlerinin siyak ve sibakı göz önüne alındığında, emir ve yasakları içeren bağlamı bizi bu şekilde düşünmeye yönlendirmiştir. Dolayısıyla bilgisizce bir şeyin ardına düşmek ve zan üzere hareket etmek yanlış bilgiye ulaştırır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi işitme, görme ve fuâd bilmeyi sağlayan unsurlardır. Yanlış bilgi, bilmeyi sağlayan unsurların gerektiği gibi işletilmediğini gösterir. Zan üzere, doğru bilgiye ulaşmadan hareket edilerek işitme, görme ve fuâd yanıltılmış olmaktadır. Eğer fuâda algı dersek algının yanılması gerçekleşmiş olur. Yanlış algı doğrultusunda hareket etmek de sorumluluk getirir.

Bu başlıkta incelediğimiz ayette fuâd kelimesi için verilen anlamlar şunlardır:

1. Kalp

2. Bilmek

3. Akılla elde edilen bilgi

İncelediğimiz ayet ışığında fuâd kelimesinin anlamı kanaatimizce “düşünce” ve “algı” olabilir.

2.4. Güçlendirilen, Ters Çevrilen ve Boş Kalabilen Fuâd

2.4.1. Fuâdın Güçlendirilmesi

Fuâdın güçlendirilmesi olarak ifade ettiğimiz durum, Kur’ân’da iki ayette *fuâdın tesbîti* olarak geçen kısımdır. Söz konusu ayetler şöyledir:

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ
وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ

“Peygamberlerin haberlerinden, senin fuâdını güçlendireceklerin her birini sana anlatıyoruz. Bunda sana hak, müminlere de bir öğüt ve bir hatırlatma gelmiştir.” (Hûd 11/120)

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ
وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا

“İnkâr edenler, ‘Kur’an ona bir defada indirilseydi’ diyorlar. Biz senin fuâdını güçlendirmek için böyle yaptık ve onu tertîl üzere okuduk.” (el-Furkân 25/32)

Her iki ayette de fuâd kelimesine kalp anlamı verilmiştir (Mukâtil b. Süleymân 2002: 2/302, 3/234). Fuâdın tesbiti için şu açıklamalar yapılmıştır:

1. Kaygılanmamak ve üzülmemektir. “Yalanlamaları ve reddetmeleri seni üzmesin, kaygılandırmasın, göğsünü daraltmasın” anlamındadır (Taberî 2001: 12/642, 643).
2. Yakini artırmak ve kalbi mutmain etmektir. Çünkü delillerin çokluğu kalbi tesbit eder ve ilmi derinleştirir (Zemahşerî 1998: 3/248).
3. Kalbin kararını, benliğin inancını onaylamak ve fuâdın sahibini cesaretlendirmektir (Taberî 2001: 17/446).

Fuâdın tesbitini fuâdın güçlendirilmesi olarak ifade ettik. Buna fuâdın sabit kılınması da diyebiliriz. Tesbit ile aynı kökten olan sabit kelimesi ise “hem cisimler hem arazlar için kullanılır.” (Askerî 2017: 157) Başka bir deyişle

bu kelime soyut şeyler için kullanılabilir (Askerî 2017: 156). Buradan hareketle, daha önce de söylediğimiz gibi, fuâdın bir organ değil bir işlev, yeti veya algı olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Fuâdın sabit olmasına ise düşüncenin pekiştirilmesi, algının desteklenmesi, emin olmak, mutmain olmak, algının netleşmesi ve keskinleşmesi diyebiliriz.

2.4.2. Fuâdın Ters Çevrilmesi

İlgili ayet şöyledir:

وَنَقَلْبُ أَفْدَانِهِمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَدَّرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ
يَعْمَهُونَ

“Ona iman etmedikleri ilk durumdaki gibi (mûcize gösterdikten sonra da) onların fuâdlarını ve gözlerini ters çeviririz ve onları azgınlıkları içinde bocalar bir halde bırakırız.” (el-En’âm 6/110)

Bu ayetin öncesinde (el-En’âm 6/109)¹¹, bir mucize gelse iman edeceklerini iddia edenlerden bahsedilmekte ve mucize gelse bile onların iman etmeyeceği vurgulanmaktadır. Bu ayet ise bahsi geçen durumu biraz daha açıklamaktadır.

Ele aldığımız ayetteki “ef’ide” kelimesi “kulûb” olarak açıklanmıştır (Mukâtil b. Süleymân 2002: 1/584, 585). Ef’idenin ters çevrilmesi ise imandan sapma olarak yorumlanmıştır (Taberî 2001: 9/492). Bu ayetteki fuâd Râzî’ye göre kalptir ve kalp iyi veya kötüye karar verilen yerdir (Râzî 1981: 13/154, 155). Kalp maden; sem’ ve ebsâr alettir (Râzî 1981: 13/155). Zemahşerî de ef’ide yerine kalp kelimesini kullanmış ve söz konusu ifadeyi kalplerin mühürlenerek anlamaz ve iman edemez duruma gelmesi olarak yorumlamıştır (Zemahşerî 1998: 2/387, 388). Fuâdı algı olarak kabul edersek burada, algının yanılmasına işaret olabilir. Ayetteki durumu; bakışın ve anlayışın bozuk olması, ters taraftan bakıp yanlış anlamak ve neticede hakikati görememek ve bilememek olarak ifade edebiliriz.

2.4.3. Fuâdın Boş Kalması

Bu konudaki iki ayeti, farklı durumları anlattıkları için, sırayla ele almayı uygun görmekteyiz. İlk inceleyeceğimiz ayet şöyledir:

مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤْسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْدَانُهُمْ هَوَاءٌ

“Başlarını dikerek koşarlar. Bakışları kendilerine dönmez. Fuâdları bomboştur.” (İbrâhîm 14/43)

Öncelikle هوى “hevâ” kelimesine değinmek yerinde olacaktır. Bu kelimenin Kur’ân’da beş anlamda kullanıldığı belirtilmiştir:

1. Nezele/inmek
2. Helâk olmak
3. Canların çektiği, arzu ettiği şeyler
4. Bir şeyin herhangi bir şeye dayanmaksızın iki şey arasında durması. [Havada olması]
5. Rüzgârın alıp götürmesi savurması. (Mukâtil b. Süleymân 2004: 435-437)

İbrâhîm sûresi 43. ayette hevâ kelimesi, helak olmak, havada askıda kalmak veya savrulmak anlamlarına yakın kullanılmış olabilir. Çünkü bu ayetin, 42. ayetle¹² birlikte ele alındığında, inanmayanların ahiretteki durumlarına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Mukâtil b. Süleymân, bu ayetteki “ef’ide” kelimesini kalpler olarak anlamıştır. Ona göre kâfirler ateşi gördüklerinde öyle çok hıçkırarak ağlayacaklar ki kalpleri yerinden sökülüp boğazlarına takılacaktır. O kalpler ne ağızdan çıkabilecek ne de geri yerlerine dönebilecektir. Böylece göğüs ile boğaz arasında bir boşluk kalmış olacaktır. Bu durumda sesleri de kesilecek ve dilleri boğazlarında kalacaktır (Mukâtil b. Süleymân 2002: 2/410). Taberî’nin verdiği rivayetlerde وَأَفْدَتْهُمْ هَوَاءً ifadesi hakkında farklı görüşler vardır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Paramparça, içinde hayırdan bir eser yok, harabe gibi içi bomboştur.
2. Ef’ide kalpler demektir. Onların içinde akıl ve faydalı bir şeyin olmadığı belirtilmektedir.
3. İçi boş ve anlamsız bir şekilde salınmaktadır. Karar kıldığı bir mekânı yoktur.
4. Yerinden çıkmış boğazlara takılı kalmıştır. (Taberî 2001: 13/ 710-712)

Taberî, bunlardan “İçi bomboş, içinde hiçbir hayır yok ve hiçbir şey akledemiyor.” manalarını doğru bulmuştur (Taberî 2001: 13/713). Zemahşerî ise “Hayır konusunda sıfır ve bomboş.” anlamına geldiğini belirtmiş, söz konusu ifadeye “İçi boş ve akıl yok.” anlamı verildiğini de nakletmiştir (Zemahşerî 1998: 3/391).

Söz konusu ayet bize Yâsîn sûresi 51. 52. ayetleri hatırlatmaktadır:

وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ
قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ
الْمُرْسَلُونَ

“Ve Sûr’a üflenmiştir. Onlar kabirlerinden kalkıp Rablerine doğru koşmaktadırlar. Derler ki: Yazıklar olsun bize! Kim kaldırdı bizi yattığımız yerden? Bu Rahman’ın vadettiğidir ve elçiler doğru söylemiş.” (Yâsîn 36/51, 52)

Bu ayetlerde yine inananların ahiretteki durumu anlatılmaktadır. İncelediğimiz ayetle benzer yönü diriliş anının dehşeti ve Rabbine koşanların durumudur. Yâsîn sûresindeki ayetin “Yazıklar olsun bize! Kim kaldırdı bizi yattığımız yerden?” kısmı ile incelediğimiz ayetteki “Fuâdları bomboştur.” (İbrâhîm 14/43) kısmının yakın anlamlar içerdiğini düşünmekteyiz. Kanaatimizce fuâdların boş olması, durumu algılayamama halidir. “Yazıklar olsun bize! Kim kaldırdı bizi yattığımız yerden?” ifadesini de algının kilitlenmesi halinin dışı vurumu olarak düşünmek mümkün görülmektedir. Dolayısıyla burada fuâd kelimesi için algı ya da idrak demeyi uygun görmekteyiz. Fuâdın boş kalması ise algının askıda kalması, bir şey algılayamama, bocalama ve idrak edememe durumu olmaktadır.

Fuâdın boş kalması ile ilgili diğer ayet şöyledir:

وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنْ كَادَتْ تُنْبِئِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا
لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Mûsâ’nın annesinin fuâdı boş kaldı. Eğer, inanıp güvenen biri olması için onun kalbini desteklememiş olsaydık neredeyse onu açığa çıkaracaktı.” (el-Kasas 28/10)

Fâriğ kelimesinin kökü olan فرغ (f-r-ğ) meşgul olmanın zıddıdır, boş olmadır (İsfehânî 2009: 632). Mûsâ’nın annesinin fuâdının boş olması, ona Mûsâ’nın unutturulması olarak değerlendirilmiştir. Bir görüşe göre de sadece Mûsâ’yı düşündüğü için ondan başka her şeyden boş kalmıştır (İsfehânî 2009: 632). Mukâtil b. Süleymân, söz konusu ifadeyi, annesinin Mûsâ’nın boğulmasından korkması olarak değerlendirmiştir (Mukâtil b. Süleymân 2002: 3/337). Ferrâ, Mûsâ’nın annesinin göğsünün daraldığına işaret edildiğini söylemiştir. “Fâriğân” kelimesinin “fezian”(korkmuş) olarak da okunmuş olduğuna de-

ğınmıştır (Ferrâ 1983: 2/303). Taberî'nin tercih ettiği görüşe göre Mûsâ'nın annesinin fuâdında Mûsâ'nın üzüntüsü dışında hiçbir şeyin olmaması, fuâdın boş kalmasıdır (Taberî 2001: 18/170). Zemahşerî, “fâriğan” kelimesini aklın sıfırlanması olarak açıklamıştır (Zemahşerî 1998: 4/485).

Kanaatimizce, Mûsâ'nın annesinin fuâdının boş olması, düşüncesinin tamamen Mûsâ ile dolu olması ve başka bir şey düşünememesi, algılayamaması veya hissedememesidir. Bu açıdan bakıldığında fuâd zihinsel bir faaliyet ya da hissetme anlamına gelir.

Bu ayette dikkat çeken bir husus da kalp ve fuâd kelimelerinin kullanılmış olmasıdır. Daha önce görüldüğü gibi pek çok ayette müfessirler fuâd kelimesine kalp anlamı vermişlerdir. Ancak bu ayet fuâd ve kalbin ayrı şeyler olduğunu düşünmemize imkân sağlamaktadır. Bu nedenle, daha önce geçtiği gibi, burada da fuâd, kalbin işlevi olarak düşünülebilir. Bu düşünce doğrultusunda ayeti şöyle anlamaktayız: Allah, Mûsâ'nın annesinin kalbini yani düşünce merkezini/aklını kontrol altına alıp dengelememiş olsaydı, Mûsâ'nın annesi aklını yitirebilir durumu açığa çıkarabilirdi. Çünkü fuâdı boş kalmıştı yani Mûsâ'dan başka bir şey düşünemez ve algılayamaz olmuştur.

Bu başlığın kapsadığı ayetlerdeki fuâd kelimesine “kalp” ve “akıl” anlamı verilmiştir. Kanaatimizce söz konusu ayetlerdeki fuâd kelimesini “algılama” ve “düşünme becerisi” anlamları daha iyi ifade etmektedir.

2.5. Fuâdı Ateşin Sarması

Fuâdları ateşin sarması veya onlara ateşin ulaşması, daha önce işlediğimiz, fuâdın sorumlu olma özelliğinin sonucudur, diyebiliriz. İlgili ayetler şöyledir:

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ

“Fuâdlara ulaşan Allah'ın tutuşturulmuş ateşi!” (el-Hümeze 104/6, 7)

Burada “ef’ide” kelimesinin kullanılması, gönüllerin ateşten aşırı derecede etkilenmesine bağlanmıştır (İsfehânî 2009: 646). Ef’ide kelimesi kalpler olarak açıklanmış; ayetler, ateşin bedendeki deri ve etleri yakarak kalbe kadar ulaşması olarak tefsir edilmiştir (Mukâtil b. Süleymân 2002: 4/837). Ferrâ, ateşin elemine ef’ideye ulaşması şeklinde açıklamıştır (Ferrâ 1983: 3/290). Taberî, ateşin alevinin ve acısının kalplere ulaşması, demiştir (Taberî 2001: 24/622). Zemahşerî’ye göre fuâd, kalbin ortasıdır (Zemahşerî 1998: 5/429). Buna binaen yaptığı açıklamanın özeti şöyledir: İnsan bedeninde fuâd kadar hassas bir şey yoktur. En ufak ezâda bile onun kadar acı çeken yoktur. Cehen-

nem ateşi onu sarınca hali nasıl olur! Fuâdı ateş sarar ama yakmaz. Çünkü yansa o ef'ide sahipleri ölür. Burada kastedilen “orada ne ölür, ne de yaşar” (el-A’la, 87/13) ayetindeki durumdur. Yani ateş eti geçip fuâda dayanmaktadır. Fuâdın özellikle belirtilme sebebi ise fuâdın küfrün, kötü akidenin ve fâsid niyetin yeri olmasıdır (Zemahşerî 1998: 5/429; Râzî 1981: 32/94) .

Buradaki ayetlerde fuâd çoğunlukla kalp olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu ayetleri sûre bütünlüğü içerisinde değerlendirdiğimizde ve incelediğimiz diğer ayetlerle birlikte düşündüğümüzde, fuâda düşünce, algı veya düşünçenin ve algının merkezi diyebilmekteyiz. Şöyle ki sûrenin 2. ayeti¹³ “*Mal toplayan ve onu sayan.*”, 3. ayeti¹⁴ “*Malının kendini ebedileştireceğini hesap eder/düşünür/zanneder.*” anlamındadır. Devamındaki ayetlere göre 3. ayette beyan edilen düşüncesi sebebiyle 2. ayette ifade edildiği gibi mal biriktirenler, aynı zamanda 1. ayetteki¹⁵ özelliklere sahip oldukları için Hutame’ye atılacaktır. Hutame ise Allah’ın tutuşturulmuş ateşidir (Bkz. el-Hümeze 104/4,5,6). O ateş, düşünceyi veya düşünce merkezini sarar. Yanlış düşünçenin, algının, anlayışın sonucu olarak ateş, algıyı tamamen kaplar, kişi varlığının her zerresinde o ateşin acısını hisseder. Acı dışında bir şey hissedemez düşünemez. Veya ateş; yanlış düşünçenin, algının, anlayışın merkezini hiçbir şey düşünemez hale getirecek şekilde sarar. Bu da o merkezi doğru işletmemenin, gerektiği gibi kullanmamanın cezasıdır.

SONUÇ

Kur’ân’da çoğuluyla beraber 16 defa geçen fuâd kelimesine, atıfta bulunduğu eserlerde gördüğümüz kadarıyla, şu anlamlar verilmiştir:

1. Kalp
2. Hayrı ve şerri birbirinden ayıran akıl
3. Eşyanın bilindiği, hıfzedildiği, anlamının ve tefekkürün sağlandığı kalp
4. Anlamayı sağlayan birim
5. İdrak mahalli
6. Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü
7. Bilmek
8. Akılla elde edilen bilgi
9. Duyular yoluyla doğrudan ortaya çıkan idrak

Bu anlamlarla beraber yer verdiğimiz her bir ayeti bağlamını da göz önüne alarak inceledik. Ku'ân'da fuâd kelimesini anlamaya çalıştık. Bu çalışma sonucunda şöyle diyebilmekteyiz:

Fuâd, bilmeyi sağlayan öğelerden biri olup idrak etme, algılama, düşünme, akıl yürütme gibi bir beceriye, işleve, kabiliyete işaret etmektedir. Fuâdın kök anlamı olan sıcaklıkla irtibatı konusunda ise net bir şey söyleyememekteyiz. Sıcaklığın, algılama veya düşünme anında, beyne giden elektrokimyasal sinyaller ile alakalı olma ihtimali gibi bir düşüncemiz olsa da idrak etmede sıcaklığın rolü veya sinir sistemi-sıcaklık-algı irtibatı hakkında tıp bilimlerinden istifade etmek kanaatimizce daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Fuâd kelimesi temelde bir yeti ifade etse de Ku'ân'da bazen mecaz yoluyla o yetinin organı veya merkezi olarak da kullanılmış olabilir. Kanaatimizce fuâd kelimesini anlamlandırmadaki karışıklık söz konusu kullanımdan kaynaklanmaktadır. Çünkü fuâd kelimesinin anlam ihtimalleri arasında sunduğumuz algılama, hissetme, düşünme, akıl yürütme gibi işlevler günümüzde beynin görevi olarak bilinse de Kur'ân bunların yeri olarak kalbi göstermiştir. Dolayısıyla söz konusu işlevler hususunda kalp ve beyin arasındaki ilişki net olarak ortaya konamadığından ve Kur'ân'da kalbin beyin anlamında kullanıldığına dair ilim camiasında ortak bir görüş bulunmadığından, fuâd kelimesine Kur'ân'dan mülhem kalp diyenler olduğu gibi, düşünce merkezi olarak bilinen beyin diyenler de olmuştur.

Notlar

- 1 Ayet meallerini verirken üzerinde duracağımız kelimeleri çevirmeden almayı tercih ettik.
- 2 Ayrıca fuâd kelimesi, sem' ve basar kelimeleri ile birlikte İsrâ sûresi 36. ayette geçmektedir. Ancak bu ayet 2.3 numaralı başlığın konusu olduğu için orada ele alınacaktır.
- 3 وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
“Sizi hiçbir şey bilmez halde anelerinizin karından çıkararak Allah, şükredesiniz diye size sem', ebsâr ve ef'ide vermiştir.” (en-Nahl 16/78)
- 4 Bu başlıktaki diğer ayetlerde de ef'ide kelimesi için Mukatil b. Süleyman aynı açıklamayı yapmıştır. Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/163, 4/26, 4/393.
- 5 وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ
“O, sizi sem', ebsâr ve ef'ide ile yaratandır. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (el-Mü'minûn 23/78)
- 6 ثُمَّ سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَا لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ
“Sonra onu düzenledi ve ona ruhundan üfledi, size sem', ebsâr ve ef'ide verdi. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (es-Secde 32/9)

7 وَلَقَدْ مَنَّآهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْبَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَخَاقٍ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

“Onlara size sağlamadığımız imkânlar sağladık. Sem‘, ebsâr ve efide verdik. Ancak sahip oldukları sem‘, ebsâr ve ef‘ide hiçbir şekilde onlara fayda vermedi. Çünkü onlar Allah‘ın ayetlerini inkâr ediyorlardı. Alay ettikleri şey onları kuşattı.”(el-Ahkâf 46/26)

8 Beynî işleyişi hakkında bkz. David Eagleman, *Incognito Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep Arık Tozar, 40. Baskı (İstanbul: Domingo, 2020).

9 وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَبَابِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنَّ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

10 Müfessir ve tefsiri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sema Çelem, “Haddâdî‘nin El-Muvaddih li ‘ilmi‘l-Kur‘ân Tefsiri Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 35-60.

11 وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ

12 وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخَّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ

13 الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ

14 يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ

15 وَبَلْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ

Kaynaklar/References

- Aktaş, E. (2013). Kur‘ân ve Hadis Rivayetlerinde Kalp Kavramı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Askerî, Ebû Hilâl (2017). Arap Dilinde ve Kur‘ân‘da Farklar Sözlüğü el-Furûk fi‘l-luga. Çev. V. Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Bolay, S. H. (2020). “Akıl”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İstanbul: TDV
- Cerrahoğlu, H. (1993). Kur‘ân-ı Kerim‘de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münasebetleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd (1974). Tâcü‘l-luğâ ve sıhâhu‘l-‘Arabiyye. Tah. Ahmed ‘Abdulğâfur Attar. Beyrut: Dâru‘l-İlm li‘l-Melâyin.
- Çalık, F. (2011). “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur‘ân‘da Kalp Kavramı”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20(2): 167-190.
- Çelem, S. (2020). “Haddâdî‘nin El-Muvaddih li ‘ilmi‘l-Kur‘ân Tefsiri Üzerine”. *Diyanet İlmî Dergi* 56: 35-60.
- Duman, M. Z. (2016). *Beyânu‘l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Eagleman, D. (2020). *Incognito Beynin Gizli Hayatı*. Çev. Z. Arık Tozar. 40. Baskı. İstanbul: Domingo.

- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (1967). Tehzîbü'l-luga. Tah. Yakub 'Abdünnebî. Dâru'l-Misriyye.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (1983). Me'âni'l-Kur'ân. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb.
- Fîrûzâbâdî, Mecdiddîn Muhammed b. Yakûp (2005). Kâmûsu'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Haddâdî, Ahmed b. Muhammed b. Hamdân. el-Îtkân fî ulûmi'l-Kur'ân. Kastamonu: Yazma Eser Kütüphanesi, 3659.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed (1979). Mu'cemü mekâyisi'l-luga. Tah. 'Abduselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Kesîr (2000). Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm. Tah. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs.
- İsfehânî, Râgıb (1430/2009). Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. 4. Baskı. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye.
- Karadağ, A. (2011). Kur'an-ı Kerim'e Göre Kalbin Nitelikleri. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Elazığ.
- Mukâtil b. Süleymân (2002). Tefsîru Mukâtil b. Süleymân. Tah. 'Abdullah Mahmud Şehate. Beyrut: Müessesetü'l-Tarihi'l-'Arabî.
- Mukâtil b. Süleymân (2004). Kur'ân Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm. Çev. M. B. Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Okur, E. (2020). "Kur'ân-ı Kerîm'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili". Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi 10:97-121.
- Râzî, Fahreddin (1981). Tefsîru Fahu'r-Râzî. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Şehrûr, M. (2001). Lügavü Kur'an Okumaları. Öz. M. Ünver. Samsun: Sidre Yayınları
- Taberî, Ebu C'âfer Muhammed b. Cerîr (2001). Câmi'u'l-beyân an te'vîli âye'l-Kur'ân. Tah. 'Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hecr.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (1998). el- Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl. Tah. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd vd. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân.

KURTULUŞ ORDUSU ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Bayram POLAT* - Yasin ÖNER**

Öz

Kurtuluş Ordusu'nun kurucusu William Booth, başlangıçta Metodist Kiliselerde vaazlar vermiş, daha sonra bu kiliseden ayrılarak “Hıristiyan Misyonu” adında sosyal ve dini bir oluşum meydana getirmiştir. Bu hareket, 1878 yılında “Kurtuluş Ordusu” adını almıştır. Çok sayıda ülkede teşkilatlanan Kurtuluş Ordusu yaşlı, kadın, çocuk bakım evleri kurmuş, bunların yanı sıra yardım organizasyonları, mahkûmların ıslahı, doğal afetler, insan kaçakçılığı ile mücadele ve mültecilere yapılan yardımlarla hem lokal hem de uluslararası düzeyde ilgi çekmeye ve itibarını artırmaya devam etmektedir. Kurtuluş Ordusu'nun bulunduğu her bölgede, bölgesel karargâh olarak bilinen bir yönetim merkezi mevcuttur. Karargâhlar, Londra'daki uluslararası karargâhtaki bölge komutanı tarafından yönetilmektedir. Küçük bölgeler albaylar, daha büyük bölgeler ise komiserler tarafından yönetilmektedir. Episkopal bir yapı taşıması sebebiyle Katolik Kilisesi'ni andıran Kurtuluş Ordusu, inanç noktasında bu kilise ile aynı inançları kabul etmektedir. Ayrıca hareket, Protestan ve Evanjelik bir kilise görünümüne sahip olmasına rağmen, sakramentlere farklı açıdan yaklaşmaktadır. Bu çalışmada Kurtuluş Ordusu'nun tarihi, teşkilat yapısı, faaliyetleri, inanç esasları ve uygulamaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Bahsi geçen hususlar aktarılırken önem sırasına göre deskriptif,

* Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Eğitim Fakültesi Sosyal Bilgiler Eğitimi
e-posta: bpolat51@gmail.com ORCID: 0000-0001-9661-3431.

** Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
e-posta: yasinoner21@gmail.com ORCID: 0000-0001-7094-3205.

Atıf/Cite as: Polat, B. & Öner, Y. (2020). Kurtuluş Ordusu Üzerine Bir Araştırma. Dini Araştırmalar Dergisi. 23(59): 373-396. DOI: 10.15745/da.799956

karşılaştırma ve kronolojik yöntemler kullanılmıştır. Ayrıca literatür taraması yapılmış ve Kurtuluş Ordusu'nun ortaya çıkış dönemine ait çeşitli kaynaklar ve özellikle bizzat kendilerine ait olanlar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Hıristiyan Misyonu, Kurtuluşçular, Kurtuluş Ordusu.

A Study on the Salvation Army

Abstract

William Booth, the founder of the Salvation Army, initially preached in Methodist Churches, later left this position and formed a social and religious formation called the "Christian Mission". This movement was named "Salvation Army" in 1878. The Salvation Army, organized in many countries, has established nursing homes for elderly, women and children and continues to attract attention and increase its reputation both locally and internationally with aid organizations, rehabilitation of prisoners, natural disasters, fight against human trafficking and aid to refugees. In every region where The Salvation Army is located, there is an administrative centre known as the regional headquarters. Headquarters are headed by the district commander at the international headquarters in London. Smaller districts are run by colonels, larger districts by commissars. Resembling the Catholic Church due to its episcopal structure, the Salvation Army accepts the same beliefs as this church at the point of belief. Although the movement has also the appearance of a Protestant and evangelical church, it approaches the sacraments from a different aspect. In this research, the history, organizational structure, activities, belief principles and practices of the Salvation Army have been tried to be revealed. Descriptive, comparative and chronological methods have been used while conveying the aforementioned issues in order of importance. In addition, the literature was scanned and various sources belonging to the emergence period of the Salvation Army and especially those belonging to them were examined.

Keywords: History of Religions, Christianity, the Christian Mission, Salvationists, Salvation Army.

Summary

The subject of the study is the Salvation Army, which was originally founded by the William Booth, who served as a preacher and priest in Methodist Church and its various fractions. The Salvation Army is a social

and religious movement that emerged in England in the mid-19th century. Today, this movement, which exists in many countries of the world, attracts attention as both a social aid organization and a religious organization (church) due to its role in social events, social aid activities, natural disasters and social reintegration of the segments excluded by the society. Our aim is here to deal with The Salvation Army that is common all over the world in detail.

In the research has been put the history, organizational structure, activities, principles of belief and practices of the Salvation Army, which adopts the principles of belief in the Catholic Church in terms of belief principles, have a characteristic/feature of an evangelical and Protestant sect, but differs from Protestants in terms of its different interpretation and practice of baptism and communion rituals. While studying on all of these issues, it has been some methods such as descriptive, comparison and chronological. In addition, the literature has been searched and the sources belonging to the Salvation Army and other sources have been examined. First-hand data and resources are available.

Although the Salvation Army is an evangelical movement in terms of its theological infrastructure, the break with evangelicals from social conservatism causes it to be evaluated differently. Its consensus with moderate and liberal Christian groups on civil liberties and civil rights brings the Salvation Army in line with the main Protestant churches, but at the same time it has evangelical theology, which places it in the extreme edges of Christianity. The fact that the Salvation Army is seen in the extreme causes confusion in many people with this movement. In addition, the fact that it uses military arguments and has an image in that direction gives the impression that it is an interesting sect.

The authority structure of the Salvation Army is the diocese and originally modelled along the lines of the Roman Catholic Church. In the Salvation Army, which is organized in a military structure, although promotion in the ranks from Lieutenant to Major takes only one year of service, Colonel and higher ranks depend on their positions in the hierarchy and are roughly equivalent to the titles of Archbishop and Cardinal. These appointments are made by the General, in consultation with the Regional Commanders. However, collective works takes place through the creation of various advisory panels that are actively involved in the decision-making process. Unlike other churches, the Salvation Army has given women a remarkable status and has gained a distinct position by giving importance to women's organizations within the community.

William Booth was inspired by biblical military discourses when naming the movement and organizing it. Booth used the soldier's ideas of disciplined order and active cooperation in a spiritual struggle against the devil and his forces of evil and injustice, as the organizing principles that gave the Salvation Army both a different purpose and identity. The military image is still the case for the Salvation Army, as it is a common bond necessary to maintain a strong sense of unity in a religious organization that generally transcends class, race, culture, and national boundaries. On the other hand, the Salvation Army's use of uniforms or military titles as a charity and that it is also a Christian sect caused confusion in the minds of the people. At this point, the problem is encountered in which position the Salvation Army will be placed. Is the Salvation Army a charity, a military establishment or a classical Christian sect? Indeed, at this point, the movement can place itself in every aforesaid position.

The Salvation Army's failure to fulfil certain practices in mainstream Christianity, especially the sacraments, puts it in a conflict with the existing Christian sects. For example, baptism and communion sacraments, which were indispensable rituals for Protestant Christianity, practiced during the founding years of the movement but banned by Catherine Booth in 1833, have not practiced by members of the Salvation Army. In fact, the Salvationists argue that, as mentioned in their doctrine book, the saints function only to draw attention to the truths they symbolize, therefore, members of the Salvation Army do not need to practice these ceremonies in order to live a life devoted to sacred service. The Salvation Army's view of the ritual contributes to its marginal position as to whether it is a special purpose group (not exactly a church) or a community within evangelical sects. However, doubts about the Salvation Army as a legitimate religious sect are heightened by claims that rites are not an important part of church life. For churches in the Wesleyan tradition practice only two sacraments (baptism and communion) and consider them indispensable. Therefore, the Salvation Army's refusal to abide by sacred rites resulted in its not being accepted as a Christian sect from the perspective of the Catholic sects.

As a result, despite fluctuations in terms of belief and confusion regarding its location, the Salvation Army continues to be a rapidly growing and expanding movement. The Salvation Army is increasing its popularity in local terms with the elderly nursing homes, child care homes, women's shelters, dormitories, correctional houses and aid organizations it organizes. At the same time, it continues to attract international attention and increase its reputation

as a result of its sensitivity to natural disasters, its struggle against human trafficking and its assistance to refugees. All these show that this organization is a good mission. The Salvation Army continues its propaganda activities through both written-visual media and social media and tries to announce the principles it believes as "truth" to the world.

Giriş

Araştırmanın konusunu, ilk zamanlarda Metodist Kilisesi ve onun çeşitli fraksiyonlarında vaizlik ve papazlık görevi yapmış olan William Booth tarafından kurulmuş olan Salvation Army (Kurtuluş Ordusu) oluşturmaktadır. Kurtuluş Ordusu 19. Yüzyıl ortalarında İngiltere’de ortaya çıkmış yeni bir dini hareket olarak da nitelendirilmektedir. Kısa sürede taraftar bulması ve özellikle I. Dünya Savaşı ve çeşitli sosyal olaylarda önemli roller üstlenmesi sebebiyle dikkatleri üzerine çeken bir harekettir. Günümüzde dünyanın çok sayıda ülkesinde faal olan bu hareket toplumsal olaylar, sosyal yardım faaliyetleri, doğal afetler ve toplum tarafından dışlanmış kesimlerin topluma tekrar kazandırılması noktasında üstlendiği rol sebebi ile hem bir sosyal yardım kuruluşu hem de bir dini kuruluş (kilise) olarak dikkat çekmektedir (Özcan 2020:13). Her ne kadar kurucusu tarafından Hıristiyan ana kitleden ayrı bir grup veya mezhep olarak nitelendirilmese de teşkilatlanma yapısı, farklı uygulamalarının ön plana çıkması, ibadet yerlerini kilise değil de kale veya tapınak olarak nitelendirmesi gibi hususlar, Kurtuluş ordusunu diğer kiliselerden ayıran özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Her fırsatta İncil’i vaaz etmeleri, İsa’nın mesajını her kesimden insanlara ulaştırmaya çalışmaları, yapmış oldukları etkinlikler ve yardımlar ise Kurtuluş Ordusu’nun diğer kiliseler ile ortak yönünü göstermektedir. Dolayısıyla Kurtuluş Ordusu’nu aynı zamanda dini bir grup (kilise) olarak nitelendirmek gerekir.

Araştırmada inanç esasları bakımından Katolik Kilisesi’nin inanç esaslarını benimseyen, faaliyetleri açısından ise Evanjelik ve Protestan bir mezhep görünümü veren, ancak vaftiz ve komünyon ayini uygulamalarını farklı yorumlaması ve uygulaması cihetiyle Protestanlardan ayrılan Kurtuluş Ordusu’nun tarihi, temel inançları ve uygulamaları ortaya konmaya çalışılmıştır. Araştırma, Türkiye’de Dinler Tarihi alanında Kurtuluş Ordusu hakkındaki ilk araştırma olması sebebi ile önem arz etmektedir ¹. Kurtuluş Ordusu’nun ilk ortaya çıkışından başlayarak, kronolojik bir şekilde günümüze kadar olan faaliyetleri ve çeşitli yapılanmaları hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca başlangıçtan günümüze kadar bu dini ve sosyal hareketin inanç esasları ve çeşitli

uygulamalarından bahsedilmiştir. Bu yapılırken de diğer Hıristiyan mezhepler ve dini grupların inanç ve uygulamaları ile de karşılaştırmalar yapılarak, bunlar arasındaki gerek farklı gerekse ortak yönlerden de bahsedilmiştir.

Özellikle teşkilat yapılanmaları ve teşkilat içerisindeki hiyerarşik oluşumları ile dikkatleri üzerine toplayan Kurtuluş Ordusu, askeri bir yapı gibi kendini göstererek ve askeri terminolojiyi kullanarak kilise içerisinde unvanlar oluşturmuş ve hiyerarşik yapılanma bu şekilde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Kurtuluş Ordusu diğer kilise ve dini oluşumlardan farklı olarak kadınlara dikkate değer bir statü kazandırmış ve topluluk içerisinde kadın teşkilatlarına da önem vererek diğer gruplardan ayrı bir konuma gelmiştir (Eason 2003:33-44; Bale 1990:23-26).

Ortaya çıktığı dönem ve kendilerine karşı olumsuz tepkiler dikkate alındığında “Yeni Dinî Hareketler” kapsamında da değerlendirilebilecek olan Kurtuluş Ordusu, son yüzyıla damga vuran ve ilgiyi üzerine çeken bir teşkilattir. Bu hareket, kendisine benzer hareketlerin oluşumuna zemin hazırlamış, zaman içinde gelişerek dünya çapında bir etkiye sahip olmuş, küresel zeminde 131 ülkeyi etki alanına dahil etmiştir. Bu özelliği de tetkik edilmesi ve değerlendirilmesini gerekli kılmıştır.

1. Kurtuluş Ordusu Hareketinin Tarihçesi

Kurtuluş Ordusu'nun inanç ve uygulamalarını ele almaya başlamadan önce hareketin bu günlere gelene kadar geçirdiği süreçler hakkında bazı detayların bilinmesi gerekmektedir. Bu detaylar, hareketin faaliyet gösterdiği kültürün anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Kurtuluş Ordusu ile kendilerinin dışındaki diğer mezhepler ve dinî guruplar arasındaki ilişkilerin, çeşitli uyumluluk ve uyumsuzluklarının göz önünde bulundurularak dikkatli bir şekilde değerlendirilmesine de imkân sağlayacaktır. Öte yandan hareketin hiyerarşik yapısı, müntesiplerin “gerçek” olarak adlandırdıkları bir sistemin iyi niyetli üyeleri olarak durumları ve kendilerine yönelik tehditlere karşı direnme yöntemlerinin bilinmesi gerekmektedir. Açıkçası Kurtuluş Ordusu üyelerinin neye inandıkları, neye inanmak zorunda oldukları ve bu inançları nasıl doğrulayabilecekleri üzerine yapılacak sorgulama, içsel olarak onların hem ana akım Hıristiyanlıkla hem de modernite ile olan ilişkilerinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Genel itibariyle yeni dinî hareketlerin en tepe noktasında, hareketin kendisi etrafında şekillendiği otoriter ve karizmatik bir liderin bulunduğu görülmektedir. Hareketlerin mensuplarına göre bu lider, kimi zaman “Mesih” olarak nitelendirilmekte kimi zaman da “Mesih”in habercisi olarak algılanmak-

tadır. Dünyevi buhranlarla çepeçevre kuşatılmış ve kendilerini baskı altında hisseden hareket üyeleri, bu yeni lidere tazim göstermekte ve onu yeni bir dünya düzeni kurabilecek tek kişi olarak nitelendirmektedir (Özkan 2018:38-39). Söz konusu lider de bir yandan mevcut düzendeki yerini güçlendirmek adına müntesiplerine kendisi tarafından yeniden yorumlanmış bir dinî anlatı ve öğreti sunmakta, diğer taraftan da otoritesini sağlamlaştırmak için gelecekle ilgili kehanetlerde bulunmakta ve bu kehanetlerde kendisine özel roller biçmektedir (Aydın 2018:598).

Kurtuluş Ordusu klasik anlamda yeni dinî hareketlerin yapısında bulunan karizmatik lider etrafında şekillenen örgütlenme biçimine bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurtuluş Ordusu'nun en tepe noktasında harekete önderlik eden ve kurucu olan, William Booth bulunmaktadır. Ayrıca William Booth'un eşi Catherine Booth da bu hareket içerisinde müstesna bir yere sahiptir. Catherine Booth hareket ilk ortaya çıktığı andan itibaren eşiyle birlikte sürekli olarak bu özel konumunu korumuş, hareketin ikinci lideri görevini üstlenmiş ve bu görevi sürdürme gayreti içerisinde olmuştur. Bir hareketin genel karakterini ortaya koyabilmek için o hareketin liderinin hayat hikâyesinin bilinmesi gerekmektedir. Bu da hareketin genel yapısı ve varoluş amacı açısından bize o hareketle ilgili bazı ipuçları sunmaktadır. Bundan dolayı, Kurtuluş Ordusu'nun kurucu lideri olan William Booth'un hayatı hakkında bilgi vermek, konunun anlaşılması için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

William Booth 10 Nisan 1829'da Nottingham Kasabası'nın Midlands bölgesinde, işçi sınıfına ait bir ailede dünyaya gelir (Walker 2001:13). Booth'un anne ve babası Mary ile Samuel, oğullarını Nottingham'daki Anglikan Kilisesi'nde vaftiz eder. İki yıl sonra aile, Samuel'in küçük bir çiftlik kiraladığı Bleasby Kasabası'na taşınır. Bleasby'deki tarım faaliyetleri başarısızlıkla sonuçlanan Samuel, ailesini de yanına alarak 1835'te tekrar Nottingham'a geri döner. Burada bulunan bir kilise okuluna gönderilen William, daha sonra Wesleyan Kilisesi'ne bağlı, yerel bir vaiz olan Sampson Biddulph tarafından yönetilen bir okulda eğitimine devam eder (Özcan 2020:36). Parlak bir öğrencilik hayatı olmayan William'ın bu akademideki ilk birkaç yılı sakin geçer. O, babasının yaşadığı ciddi maddi sıkıntılar yüzünden 13 yaşında okulu bırakmak zorunda kalır (Eason 2003:33-44).

Babasının ölümünden sonra küçük yaşına rağmen çalışmak zorunda kalan William, bir tefecinin yanında çırak olarak çalışmaya başlar. O dönemde arkadaşlarıyla birlikte açık hava toplantılarına katılır ve kendisiyle birlikte kiliseye gelen fakirlere yardımda bulunur. Ancak tefecinin yanında geçen altı yılın ardından işsiz kalır ve sonunda kız kardeşi Ann ile birlikte Londra'da

yaşamaya karar verir. Burada yarı zamanlı vaaz işine devam eden William, bir ayakkabıcıda çalışan Rabbits ile iyi bir arkadaşlık kurar. Bu arkadaşısı hem onun tam zamanlı bir vaiz olmasına yardım eder hem de onu ileride hayatını birleştireceği Catherine Mumford ile tanışır (Özcan 2020:36-44). William, Lincolnshire'a Metodist Reform Kilisesi'nde papaz olarak görev alabilmek için gider. Fakat kısa bir süre sonra Londra'ya geri döner ve Metodist Kilisesi'nin bir diğer kolu olan New Connexion (Yeni Bağlantı) papazlığında çalışmaya başlar. Hemen ardından Packington Caddesi Metodist Kilisesi'nin papazı olur. 1855'te tam zamanlı seyahat ederek vaaz veren bir evanjelist papazı olur ve aynı yılın haziran ayında Catherine ile evlenir (Walker 2001:20; Özcan 2020:36-50). İki yıl sonra da Yorkshire'daki bir kiliseye atanır. 1860'larda kadın vaizlerin nadir olarak görev aldıkları bir dönemde William, eşi Catherine'in Tanrı'nın rehberliğinde vaizlik görevini yerine getirmesine izin verir. Bu durum onların ayrı şehirlerde görev yapmalarına sebebiyet verir. Bu dönemde William Booth'u Charles Finney ve James Caughey oldukça etkilemiştir (Walker 2001:44-45; Özcan 2020:41). William, beklentileri karşılanmadığından dolayı 18 Temmuz 1861'de Connexion grubundan ayrılır ve 1865'te Hristiyan Misyonu (The Christian Mission) adlı hareketi kurar. Böylelikle Doğu Londra'da açık hava toplantıları yapmaya başlar ki bu toplantılar Kurtuluş Ordusu'nun ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Hatta Kurtuluş Ordusu'nun temellerinin bu toplantılarda atıldığı söylenebilir (Kew 1977:14-15; Özcan 2020:36-44).

1865'te William'ın kendi hareketinin tohumlarını filizlendirdiği Londra'nın doğusu fiziksel olarak kirli, tiksindirici ve aşırı kalabalık bir yerdi. 1865'e kadar şehrin lağım suları direkt olarak Thames Nehri'ne boşaltılmakta idi ve 1866 yılında Old Ford'daki depolardan şebeke borularına akıtılan atık sular kolera salgınının baş göstermesine ve hastalığın yayılmasına sebep olmuştur. Doğu Londra'da sadece bir haftada 8.000'den fazla kişi kolera yüzünden hayatını kaybederken, bu sayının 573'ünü beş yaşın altındaki çocuklar oluşturmuştur. Bununla beraber bölgede çiçek hastalığı da yaygın hale gelmiş ve o dönemde Kurtuluş Ordusu'nun ilk yetkili isimlerinden George Scott Railton, bu hastalığa yakalanmış, neredeyse hayatını kaybedecek konuma gelmiştir. 1867 yılında Amerikan iç savaşının doğurduğu ticari alandaki olumsuz sonuçlar, bölge halkının büyük kesiminin işsiz kalmasına sebep olmuş, insanlar açlıktan ölmüş, onların ölü bedenleri günlerce yolların üzerinde ve caddelerde kalmıştır. William Booth'un etrafında toplanan ilk halka muhtemelen bu bölgenin kenar mahallelerinde kötü şartlar altında yaşayan insanlardır (Sandall 1959- I:28-32).

Hıristiyan Misyonu, kurulduğu günlerde hızlı bir şekilde bölgedeki durumu iyileştirme ve sosyal gelişimi sağlama adına adımlar atmıştır. Teşkilat, insanların hangi inanca mensup olduklarına bakmaksızın, William Booth'un emirleri doğrultusunda onların yaralarını sarmaya çalışmıştır. Hareketin, bölgede yaptığı işyerleri açma, beslenme, yoksullara yardımda bulunma ve dışlanmış olanların kurtuluşunu sağlama faaliyetlerinin yanı sıra, dünyanın bu yönde adımlar atmasına da ön ayak olmuştur. Bunu da “ruhun kurtuluşunun, beden kurtuluşunun anahtarı olduğu” prensibinden yola çıkarak yapmıştır (Sandall 1959-I:35-36). 1865'te kurulan Hıristiyan Misyonu, daha sonraki birkaç yıl içerisinde gelişmiş ve İsa'nın mesajını mümkün olduğu kadar çok kişiye ulaştırmaya çalışmıştır. İlk dönemlerde kendilerine tahsis edilmiş bir mekânları olmasa da hareketin üyeleri dans salonlarında, tiyatrolarda, bowling salonlarında, çadırlarda ve açık havada insanlara Hıristiyanlıkla ilgili inançları anlatmışlardır. Bazı çevrelerin düşmanca tutumuna ve hareketin eylemlerini aksatma girişimlerine rağmen, halk toplantılarına katılmaya devam etmiştir. Teşkilat, genellikle geleneksel kiliseler tarafından dikkate alınmayan, değer verilmeyen ve daha çok kabul görmeyip reddedilen kesime odaklanmış ve onlara ulaşmaya çalışmıştır. Ayrıca hiç geliri olmayan veya düşük gelir grubunda olan ve statüsü düşük yoksul ve ötekileştirilmiş insanlar da hareketin özellikle üstünde durduğu ve şefkat gösterdiği kesim olmuştur (Halliday, Our History, <https://story.salvationarmy.org>).

1872'de William Booth ilerleyen yaşından ve hastalıktan dolayı altı ay boyunca geçici bir süreliğine misyon çalışmalarına ara vermek zorunda kalmıştır. Doktorları, aşırı çalışmaya bağlı sinir krizlerine tutulduğunu belirtip onun bir daha göreve dönmesinin imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Ancak gittikçe genişleyen bir hareket ve bu durumun getirdiği sorumluluklar ortada olduğu için bu noktada devreye eşi Catherine Booth girmiş ve hareketin sorumluluğunu üstlenmiştir. Aradan kısa bir süre geçtikten sonra William da sağlığına kavuşup tekrar görevinin başına dönmüştür. Bu dönemde “Hıristiyan Misyonu” hareketinin tamamen merkezileştirildiği görülmektedir. Hareketin merkez üssünde yer alan vaizler, yerel vaizlerle aylık ve yıllık toplantılar yapar ve bu toplantılar neticesinde de vaizler tarafından raporlar hazırlanır ve sunulurdu. Sunulan raporlar dikkate alınarak eksiklikler giderilmeye çalışılırdı. 1875 yılında yapılan bir toplantı kaydında teşkilatın genel merkezinde William Booth ve eşi Catherine Booth'un ismi geçmektedir. Bunun dışında maliyeden sorumlu kişi Nathanel J. Powell; genel sekreter Robert Paton; diğer sekreterler ise George Scott Railton ve Thomas E. Hedley'dir (Sandall 1959-I:144-165).

1878 yılında hareket, “Kurtuluş Ordusu” ismini alarak bugün hala kullanılan ismine kavuşmuştur (Bale 1990: 17-22). O yıl yayınlanan bir raporda geçen “*Hıristiyan Misyonu... gönüllü bir ordudur.*” ifadesi William Booth’un hoşuna gitmemiş, bundan dolayı gönüllü kelimesi yerine “kurtuluş” ifadesini koyarak, bir nevi kendilerini toplumun adaletsizlikleriyle mücadele eden ve insanları Tanrı’yı anlamaya yönlendiren bir hareket olarak nitelendirmeye çalışmıştır. İsimlendirmede geçen “ordu” ifadesinden dolayı da teşkilat üyeleri kendilerine askeri unvanlar vermiş ve üniformalar giymişlerdir. Yine 1878 yılında Charles Fry adında Metodist bir vaiz ve üç oğlu açık hava toplantılarında Ordu’yu desteklemek adına enstrümanlar çalmaya başlamış ve kısa bir zaman sonra bu kimseler Kurtuluş Ordusu’nun ilk bando takımını kurmuşlardır. Zira bugün bile Ordu, müziğiyle meşhurdur ve müzik bu hareketin adeta ayrılmaz bir parçası olmuştur (Halliday, Our History, <https://story.salvationarmy.org>).

William Booth’un Londra’da temellerini attığı bu hareket İngiltere dışında yayılmaya başlamış, Amos Shirley ve ailesinin 1879’da ABD’nin Philadelphia’ya eyaletine yerleşip, orada gayri resmi bir şekilde Kurtuluş Ordusu için çalışmaya başlamasıyla hareketin buradaki temelleri atılmıştır. Yürütülen küçük çaplı, etkin çalışmalardan bir yıl sonra William Booth, George Scott Railton ve beraberindeki yedi kişiyi New York’a gönderip, ilk resmi faaliyeti burada başlatmıştır. İngiltere’de olduğu gibi Ordu mensupları ilk olarak işe sokak vaazlarıyla başlamış ve fakirler için yardım kampanyaları düzenlemişlerdir. Yoğun çabalar neticesinde 1880’in sonlarına doğru yaklaşık 1500 kişi Kurtuluş Ordusu teşkilatına katılmıştır. Uluslararası faaliyetler hızlı başlamış ve elde edilen başarılı sonuçlar, farklı ülkelere gitmek için itici bir güç oluşturmuştur. Sırasıyla 1880’de Avustralya, 1881’de Fransa (Buradaki çalışmalar bizzat William ve Catherine Booth’un en büyük kızı Catherine Booth-Clibborn tarafından yürütülmüştür), 1882’de Kanada, İsviçre ve İsveç, 1883’te ise Sri Lanka, Yeni Zelanda ve Güney Afrika’da faaliyetlere başlamıştır (Halliday, Our History, <https://story.salvationarmy.org>).

Kurtuluş Ordusu bu dönemde ciddi başarılar elde etmiş, fakat çok çeşitli sıkıntılar ile de karşılaşmışlardır. Sıkıntılar daha ziyade, toplumun çeşitli kesimlerinden ve meslek gruplarından gelmiş, hareket ve üyeleri büyük muhalefet ve tepki ile karşılaşmışlardır. Bunların arasında en çok muhalefet edenler Kurtuluş Ordusu’nun, kârlarını çökerttiği içki ticareti ile uğraşan kimselerden gelmiştir. Kurtuluş Ordusu’na karşı birçok İngiliz kent ve kasabalarında ayaklanmalar başlamış, hareketin üyeleri mahkemelerde olduğu kadar sokaklarda da her türlü saldırı ve tehdide maruz kalmıştır. Sadece 1882 yılında harekete

mensup 669 kişi saldırıya uğrarken; bunların 25'ini kadınlar, 23'ünü ise on beş yaş altı çocuklar oluşturmuştur. 1884'ün sonunda yaklaşık 600 Kurtuluş Ordusu mensubu tutuklanarak hapse gönderilmiştir. Tutuklamalara sebep olarak, mahkeme kayıtlarındaki bilgilere göre sokaklarda yürüyüş düzenlemeleri ve açık hava toplantıları tertip etmeleri gösterilmiştir. Onlar için tam bir özgürlük alanı oluşana kadar hem parlamento hem de Hukuk Mahkemeleriyle birçok defa mücadele etmişlerdir. Bir yandan bu baskılara karşı direnmeleri diğer yandan üstlendikleri misyonu anlatma çabaları, Kurtuluş Ordusu üyelerinin kendilerini Hıristiyanlığın ilk dönemindeki havarilere benzetmelerine neden olmuştur (Kew 1977:18-19).

Kurtuluş Ordusu yapılan tüm muhalefetlere rağmen yoluna devam etmeyi başarmış ve her geçen gün yeni bir coğrafyaya yayılma kararlılığını göstermiştir. Bu kararlılıkta William Booth'un kendi dini düşüncesini yaymak ve taraf-tar kazanmak için Pavlos'u örnek aldığı göz ardı edilmemelidir (Korintlilere I. Mektup, 9: 22). Booth bu düşüncesini, "*Hollanda'ya gidecek olan görevlime Hollandalı olabilir misin, Zululand'a giden adama bir Zulu olabilir misin, Hindistan'a gidecek olana Hintli olabilir misin diyorum. Eğer yapamazsan hiç gitmemelisin.*" şeklindeki sözleri ile ifade etmiş ve farklı coğrafyalara dağılan üyelerin hangi yöntemle insanlara yaklaşması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada Booth, İsa'nın havarilerine misyonu yaymak için verdiği emri göz önünde bulundurmıştır (Öner 2020:217). Burada kullanılması tavsiye edilen yöntemlerden birisi "inkültürasyon"dur. Bu yöntemle Hıristiyanlık, dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan insanlara, kendi kültürlerine uygun hale getirilerek verilmektedir. Bunu yaparken de misyoner olan kişi, kendisini o kültürün ve coğrafyanın insanı gibi göstermek durumundadır (Güngör 1997:157-165; Erdem 2005:39-40; Gündüz 2005:86-98; Oymak 2010:35-39). Dünyanın çeşitli coğrafyalarına giden Kurtuluş Ordusu üyeleri onun bu görüşünü özümsemiş görünmektedir. Örneğin 1882'de Hindistan'da Kurtuluş Ordusu'nun faaliyetlerini yürütmek için görevlendirilen Frederick Booth-Tucker ve ekibi Hint isimlerini benimseyip, yerliler gibi giyinerek insanların arasında çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Kurtuluş Ordusu üyeleri, gittikleri yerlerde bölge halkına yönelik yiyecek temininde bulunmak ve barınacak mekân sağlamak gibi temel ihtiyaçları karşılamışlar, bunun yanında toplumun ıslahı için de çalışmalar yapmışlardır. Onlar, 1883'te harekete üye olan mahkûmlar için ıslah evleri, 1884'te İngiltere'de bir kadın sığınma evi ve 1890'da yine İngiltere'de insanlara iş bulmada yardımcı olacak işçi kurumları açmışlardır (Beveridge 1915:171-180).

Kurtuluş Ordusu'nun başarılı olduğu bir diğer alan ise gençlik çalışmalarıdır. 1888'de gençlerle ilgili faaliyetler resmi bir hüviyet kazanırken, 1897'de gençler arasındaki ilk toplantılar da düzenlenmeye başlamıştır. Kurtuluş Ordusu'nun 1910'larda Avrupa, Afrika, Avustralya ve Kuzey Amerika'da gençlere yönelik çalışmaları hız kesmeden devam etmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise küçük gruplar, korolar, drama grupları, sosyal çalışma grupları ve İncil grupları adı altında gençlerin katılabileceği faaliyet alanları oluşturulmuştur. Hareketin müntesibi olan genç üyeler ise Kurtuluş Ordusu'nun bağış toplama işleri, kendileri ile ilgilenen kişilere ve sempatizanlara hareketi tanıtmaya görevini de üstlenmişlerdir. Bu genç üyeler vasıtası ile gençlere yönelik tüm dünyada yaz kampları düzenlenerek hem hareketin amacı anlatılmış hem de gençlerin hareketin içerisine sağlam bir şekilde dâhil olması planlanmıştır. İncil çalışmalarıyla gençleri inanç noktasında yetiştirmek isteyen teşkilat; spor, sanat ve oyun programlarıyla da onların fiziksel, bilişsel ve ruhsal gelişimlerini desteklemeye çalışmıştır (Webster 1915:151-160).

1894 yılında Kurtuluş Ordusu Deniz ve Askeri Birliği (The Salvation Army Naval and Military League) kurulmuştur. Bu birlik, Kurtuluş ordusu askerlerinin savaş alanında besin ihtiyaçlarından duygusal ve ruhî ihtiyaçlarına kadar her şeylerini temin etmeyi amaçlamıştır. 1899 yılında İkinci Boer Savaşı patlak verdiğinde, askeri birlik ilk defa cepheye gönderilmiştir. Ancak 1914'ten 1918'e kadar süren ve dünyanın en zor ve kırılğan dönemlerinden biri olan Birinci Dünya Savaşı esnasında Kurtuluş Ordusu'nun rolü ciddi oranda artmaya başlamıştır. William ile Catherine'in kızı olan ve aynı zamanda ABD ordusunda komutan olan Evangeline Booth, ABD üslerindeki askeri personele yardım için fon düzenlemek ve bağış toplamak adına Ulusal Savaş Kurulu oluşturmuştur. O, ayrıca Kurtuluş Ordusu'na bağlı üyelerin de denizaşırı ülkelere gitmeleri ve orada mücadele etmeleri gerektiğine karar vermiştir. Evangeline, savaşa giden Kurtuluş Ordusu'na mensup askerlere şu talimatlarda bulunmuştur: *“Mesih'e hizmet etmek için denizaşırı gidiyorsunuz. Bağlılığınıza örnek olmak için gerekirse zorluklara katlanacak ve hatta kendinizi bile unutacaksınız. Siz Kurtuluş Ordusunun onurunu elinizde bulunduruyorsunuz”*. Öte yandan hareketin üyeleri cephe arkasında da sınırlı kaynakları kullanarak ABD ordusuna yemek yapma, yaralıları taşıma ve askerlere moral verme gibi faaliyetlerde bulunmuştur (Halliday, Our History, <https://story.salvationarmy.org>).

William Booth, gelecekte teşkilat içerisinde liderlik krizi yaşanmaması adına, her liderin henüz hayattayken kendi halefini seçmesini istemiştir. Bu yüzden William, oğlu Bramwell Booth'u kendisinden sonraki lider olarak

seçmiştir. Ayrıca hastalık gibi durumlarda bir liderin yerine kimin geçmesi gerektiğine karar verecek olan bir Yüksek Kurul da oluşturulmuştur. 1912’de William Booth’un ölümünden sonra yerine oğlu geçmiştir. Ancak 1929’da 63 subay Londra’da bir araya gelip Bramwell’in liderlik için uygun olmadığına karar vermiş ve onun yerine Edward Higgins’i geçirmişlerdir. Çünkü Bramwell 73 yaşındaydı, hasta idi ve sağlık sorunları nedeniyle yaklaşık yedi ay teşkilatın merkezinde bulunmamıştı. Higgins başa geçtikten sonra 1931 yılında “Kurtuluş Ordusu Yasası” çıkartılmış, o tarihten itibaren generallerin bir “Yüksek Kurul” tarafından seçilmesi gerektiğine karar verilmiş ve görev süreleri hususunda da bazı sınırlamalar getirilmiştir. Ordu’nun kuruluşunda William’la birlikte ilk günden itibaren canla başla çalışan Catherine, hareketin kadına bakış açısını da bir noktada belirlemiştir. Zira William, hareketin babası olarak görülürken; Catherine de annesi olarak görülüyordu (Satterlee 2004:1-11). Kadına en üst düzeyde değer verildiğini gösteren örnek 1934’te teşkilatın dördüncü generalinin bir kadın seçilmesidir. Bu kadın, daha önce ABD ordu-sunda komutan olan Evangeline Booth’tur (Sandall 1959-I:232-237).

Kurtuluş Ordusu, gençlerle ilgilenirken yaşlıları da göz ardı etmemiştir. 1959 yılında 60 yaş ve üzeri kimseler için ilk kulüpler açılmıştır. Bu kulüp-lerde hareketin üyeleri, yaşlıların yalnızlık duygularını basturmak, emeklilik sonrası duygusal olarak savunmasız hale gelenlere manevi destekte bulunmak ve onların fiziksel ihtiyaçlarını gidermek için çalışmışlardır. Ayrıca uyuşturu-cu ve alkol bağımlılığı olan kimselerin tedavisi noktasında da çalışmalar yapılmıştır. Hareketin ilk günlerinden itibaren üyeler alkol almayı, tütün ürünü içmeyi ve uyuşturucu kullanmayı, insan yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini göz önünde bulundurarak yasaklamışlardır. Üyeler, dünya çapında bağımlılık gösteren kimselere de yardım ve destek sunmuştur. Öte yandan 11 Eylül 2001’de New York’taki Dünya Ticaret Merkezi’ne yönelik saldırıların ardından hareket üyeleri bölgeye intikal etmiş ve olayın yaşandığı ilk andan itibaren arama kurtarma çalışmalarına bizzat katılmışlardır. Sadece 11 Eylül saldırılarında değil, dünya üzerinde yaşanan deprem, sel, yangın, kasırga gibi doğal afetlerde de Kurtuluş Ordusu günümüze kadar aktif görevler üstlenme-ye devam etmiştir. 2015 yılında kuruluşunun 150. yılını kutlayan Kurtuluş Or-dusu, 131 ülkede milyonlarca üyesiyle güçlü bir şekilde çalışmalarına devam etmektedir (Schorey ve Brandley 2015:65-69).

2. Kurtuluş Ordusu Hareketinin İnanç Esasları

Hıristiyan Kilisesi’ne dışarıdan bakıldığında, genellikle ana gövdeden fi-lizlenen ve çokluğundan dolayı görenlerin kafası karışabileceği birçok dalın

varlığı dikkat çekmektedir. Görünürde tek bir hakikat ve tek bir inanç varken, neden bu kadar farklı mezheplerin olduğu herkesin aklına takılabilir. Hıristiyanların bakış açısına göre, aslında inanç bağlamında düşünüldüğünde küçük nüanslara ve birkaç önemli sapmaya rağmen Kilisedeki inançlara yönelik bir birlik vardır. Kurtuluş Ordusu da Hıristiyan doktrininin merkezi düşüncelerini kabul etme noktasında bütün büyük kiliselerin yanında durur. Ancak kutsal yaşamın imkanına dair vurgusuyla ve birçok Hıristiyan için vazgeçilmez olan sakramentlerin kurtuluş için gerekli olmadığı yönündeki özel düşünceleriyle diğer Hıristiyan gruplarından farklı bir konumda yer almaktadırlar (Satterlee 2004:45-47; Özcan 2020:276-281). Öte yandan kendilerine has bir çalışma yöntemi ve ibadet tarzını sürdürmeye gayret etmektedirler (Kew 1977:21).

Hareketin temel kaynaklarından biri olan *Service* (Hizmet) adlı kitapta, Kurtuluş Ordusu'nun Evanjelik bir örgüt olarak kurulduğu ve asıl amacının, bütün insanları Tanrı ile doğru bir ilişki içerisine sokmak olduğu belirtilmektedir. Onlar tövbe, Mesih'e iman ve Kutsal Ruh tarafından yeniden dirilmenin kurtuluş için gerekli olduğuna inanmaktadırlar. Kişinin ancak İsa Mesih'e inanmakla bir dönüşüm gerçekleştirebileceğine ve bu dönüşümün de ilahi söyleyerek, tutkulu bir şekilde vaaz vererek veya içten dua ederek gerçekleşeceği iddiasındadırlar. Diğer Hıristiyan Kiliseleri açısından bakıldığında Kurtuluş Ordusu'nun konumu belirsizliğini korumaktadır. Kabul ettiği çoğu doktrin Katolik Kilisesi'nin kullandığı dogmalar olduğu gibi bazıları da Ortodokslukta kabul edilenlerdir. Bu noktada özellikle sakramentlerin yerine getirilmemesi ciddi sorun oluşturmaktadır. Örneğin Vaftiz sakramenti yerine onlar çocuğun başında bir bayrak sallamaktadırlar. Komünüyondan ise asla bahsetmemektedirler. Üyelerine, kendi ibadet merkezlerinin dışında ancak Protestan Kiliseler'de ayinlere katılma izni vermektedirler. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Kurtuluş Ordusu'nun bu konum belirsizliği daha da belirgin hale gelmektedir (McCalion 1946:74, 467-470).

Bununla birlikte Kurtuluş Ordusu'nun sakramentlere karşı takındığı tavır bilinmeden, onun tarihiyle ilgili bazı noktaların eksik kalacağı yaygın bir kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk dönemlerde Hıristiyan Misyonu'nun liderleri ana akım kiliselerde uygulandığı şekliyle hem vaftizi hem de komünyonu uygulamışlardır. Bunun sebebi Metodist bir gelenekten geliyor olmaları ile açıklanabilir. Zira Metodist gelenekteki kiliseler sadece iki sakramenti (vaftiz ve komünyon) uygular ve diğer bazı kiliseler bunları vazgeçilemez olarak görür (Polat 2008:140-157). Ayrıca vaftiz gibi önemli bir sakrament, Hıristiyanlıktaki kurtuluş anlayışının vazgeçilmez unsurlarından biridir. Zira ana akım

Hıristiyanlıkta, kurtuluş için önce iman sonra vaftize gerek duyulduğu açık bir şekilde beyan edilir (Seyfeli 2015:93). Fakat General Booth, bu sakramentlerin kurtuluş için gerekli olduğuna ya da devam ettirilmesi gerektiğine dair hiçbir kutsal emir bulunmadığına karar vermiştir. Daha sonra bu sakramentler ve onunla ilgili ritüeller Kurtuluş Ordusu üyelerince artık yerine getirilmemiştir. Generalin bu yöndeki düşünceleri 2 Ocak 1883'te Londra'da düzenlenen konseyde açıklanarak resmîyet kazanmıştır. Sakramentlerden özellikle vaftizin yapılmasına gerek olmadığıyla ilgili ana gerekçe, Yeni Ahit'te yer alan bütün önemli sakramentlerin ve özellikle vaftizin, Tanrı'nın Kutsal Ruhunun vaftiziyle ilgili olduğu düşüncesidir (Markos 1: 8; Luka 3: 16; Yuhanna 3: 16; Elçilerin İşleri 11: 16; Korintlilere I. Mektup 12: 13). Bugün Kurtuluş Ordusu mensupları, tek gerçek sakramentin İsa olduğunu ve İsa'nın yolunun takipçileri olduklarından dolayı da bir bakıma bütün sakramentleri yerine getirdiklerini iddia etmektedirler (Sandall 1959- II:130-132).

Kurtuluş Ordusu yardımsever ve dindar bir kuruluş olarak karşımıza çıkmakta, aynı zamanda aktif bir kilise görünümü vermekte ve çalışmalarını sürdürmektedir. Çalışmaları, öncelikle işçi sınıfının Hıristiyanlığın temel esasları dikkate alınarak manevi, ahlaki ve fiziksel olarak yeniden oluşturulmasına (reformuna); suçlu, dışlanmış ve kötülüğe bulaşmışların ıslahına; fakir, miskin ve hastaların ziyaretine; İncil'in vaaz edilmesi noktasında açık ve kapalı alan toplantılar yoluyla Hıristiyan hakikatinin yaygınlaştırılmasına yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında Kurtuluş Ordusu hem bir kilise, mezhep ve dinî bir hareket hem de bir hayır kurumu hüviyetindedir (The Virginia Law Register New Series 1922: 8: 460-461). Oysaki William Booth, Kurtuluş Ordusu hareketini kurarken, onun yeni bir mezhep olmadığını açık ve kesin bir şekilde ifade etmiştir. Bugün de Kurtuluş Ordusu, tamamen kurucusunun belirttiği şekilde mezhepçilik girdabına girmeme yönündeki kararlılığıyla hareket etmektedir (Sandall 1959-II:125). Bir Hıristiyan örgütlenmesi ve Kilise'nin bir parçası olan Kurtuluş ordusunun mesajı ve savunduğu yaşam tarzı, İncil'in öğretisine dayanmaktadır. Yapılan iş ise İsa Mesih'in getirdiği buyruklara tam bir teslimiyet sağlamak, onları diğer insanlara da duyurmak ve insanları onun takipçisi olmaya ikna etmektir. Kurtuluş Ordusu'nun yaptığı her şey, kendi üyelerinin kazanmış oldukları doğru bilinen inançlarına dayanmaktadır. Kurtuluş Ordusu mensuplarının sevgi dolu ve sevecen bir Tanrı'ya duydukları güven, insanlığa duydukları sevgide ve insanların ihtiyaçlarına dönük yaptıkları yardımlarda onlar için temel yol gösterici ve belirleyici bir ölçüt konumundadır (Our Faith, <https://www.salvationarmy.org/ihq/faith>).

Kurtuluş Ordusu'nun İnanç esasları yani doktrinleri sayı olarak az ve sade bir görünüm arz etmektedir. Bu doktrinler neredeyse Katolik Kilisesi ile ortak inançları içermektedir ve Hıristiyan dünyasını birbirine düşüren ve düşman kamplara bölen katı doktrinlerden kaçınmaktadır. Ancak Hıristiyanlıktan doğan, birbirlerinden farklı diğer mezhepler, dinî gruplar ve hareketler gibi bunların da kendilerine has inançları vardır (Briggs 1894:704). Kurtuluş Ordusu, 1980 yılında, dünyanın farklı bölgelerindeki kendi kuruluşlarının katıldığı uluslararası bir konsey toplamış ve resmi inançlarını da on bir madde olarak ilan etmiştir:

- Eski Ahit ve Yeni Ahit'in yazılarının Tanrı'nın ilhamı tarafından verildiğini ve sadece Hıristiyan inanç ve pratiğinin ilahi kuralı oluşturduğuna inanıyoruz.
- Sonsuz ve mükemmel olan, her şeyin yaratıcısı, koruyucusu, yöneticisi olan ve dini ibadetin tek uygun nesnesi olan tek bir Tanrı olduğuna inanıyoruz.
- Tanrısal güç olarak üç varlığın olduğuna inanıyoruz. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, özünde bölünmemiş olup, güç ve görkem olarak eşit seviyededir.
- Biz, İsa Mesih'in kişiliğinde ilah ve insan doğasının birleştiğine inanıyoruz. Böylece O, gerçekten ve tam anlamıyla Tanrı ve gerçekten ve tam anlamıyla insandır.
- İlk ebeveynlerimizin masum bir şekilde yaratıldıklarına inanıyoruz. Ancak onlar, itaatsizlikleri ile saflıklarını ve mutluluklarını kaybetmişlerdir. Düşmelerinin bir sonucu olarak tüm insanlar günahkâr hale gelmiş ve bu nedenle Tanrı'nın gazabı gerçekleşmiştir.
- Bütün dünya için bir kefarete gönderilen Rab İsa'ya inanan kişinin acı ve ölümden kurtulacağına inanıyoruz.
- Kurtuluş için Tanrı'ya tövbenin, Rabbimiz İsa Mesih'e iman ve Kutsal Ruh tarafından yenilenmesinin gerekli olduğuna inanıyoruz.
- Rabbimiz İsa Mesih'e iman sayesinde lütufla aklanacağımıza ve imanın ona tanık olmak anlamına geldiğine inanıyoruz.
- Kurtuluş ifadesindeki sürekliliğin, Mesih'e itaatkâr bir şekilde gerçekleşen inanca bağlı olduğuna inanıyoruz.
- Tüm inananların tamamen kutsanmanın inananlar için bir ayrıcalık olduğuna ve maneviyat, ruh ve beden tümüyle Rab İsa Mesih'in gelişine kadar, herhangi bir günahla suçlanmadan korunabileceğine inanıyoruz (Selanikililere I. Mektup 5: 23).

- Ruhun ölümsüzlüğüne, bedenın yeniden dirilişine, dünyanın sonundaki genel yargılamaya, doğruların ebedi mutluluğuna ve kötülerin sonsuz cezasına inanıyoruz (The Salvation Army International Theological Council, <https://www.salvationarmy.org/doctrine/doctrines> ; Kew 1977:30-31; Walker 2001:53).

Kurtuluş Ordusu açısından bu on bir doktrin, Tanrı ile ilgili olarak yapılan seçimlerin nihai sonuçlarını ve İsa Mesih'in sunduğu kefareti özetlemektedir. Bu maddeler, Tanrı'nın gücüne, adaletine ve sevgisine dayanmaktadır, çünkü bunlar İsa Mesih ve İncil tarafından insanlara sunulan mesajlar aracılığıyla ifşa edilmiştir. Bu temel doktrinler, Mesih'in zafer için geri dönüşünü, Tanrı'nın Krallığının tamamlanmasını, bedenın dirilişini, tüm insanların Tanrı'ya karşı nihai hesap verebilirliğini, kurtuluşu reddedenlerin sonsuz umutsuzluğunu ve dürüst olanların iman yoluyla sonsuz mutluluğunu içermektedir (The Salvation Army Handbook Of Doctrine 2010:228).

Bu doktrinlerde geçtiği şekliyle, Tanrı asla yalnız değildir. Kendi içinde mükemmel ve tam bir birliğe sahiptir. Tanrı, üç varlıktan meydana gelmesine rağmen, bunlar rekabet veya muhalefet içinde olabilecek üç şahsiyet değildir. Onlar, her zaman tutum ve eylemlerde birleşmiş, üç katmanlı bir sevgi Tanrısını oluşturmuşlardır. Bunlar Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'tur ki her biri daima diğerleriyle paydaşlık içindedir. Baba, Oğul ve Kutsal Ruh, birbiri üzerinde otoritesi veya üstünlüğü olmayan eşit varlıklar arasında, yaşamın dinamik bir dolaşımını temsil eder. Şahsiyetler farklı, ancak birleşik; farklı ama birbirinden ayrı değildir. "Üçlü Birlik" içinde sahte bir iktidar ve ihtişam hiyerarşisi geliştirmeye yönelik herhangi bir girişim, Tanrı'nın bütünlüğünü zayıflatmaya yönelik bir eylemdir. Ordu üyelerinin inandığı şekliyle, üçlü birliğin içinde yer alan varlıklar sürekli olarak bize birbirlerini ifşa etmektedir. Yeni Ahit bize Kutsal Ruh'un İsa'ya tanıklık ettiğini (Yuhanna 15: 26), İsa Mesih'in Baba'yı ortaya çıkardığını (Matta 11: 25-27; Yuhanna 14: 8-14) ve aynı zamanda Ruh'a tanıklık ettiğini (Yuhanna 14:16, 26), Baba'nın da Oğul'a tanıklık ettiğini söyler (Matta 3:17; The Salvation Army Handbook Of Doctrine 2010:51-52).

Kurtuluş Ordusu'nun kendine ait bir sembolü vardır ve bu sembolün içerisindeki her bir parça ayrı bir anlam ifade etmektedir. Bu sembolün içerisinde öncelikle "Kan ve Ateş" yazılı olan bir bayrak (dünyanın kurtarıcısı olan çarınha gerilmiş İsa'nın kanı ve Kutsal Ruh'un ateşi) ve onun temsil ettiği renkler bulunmaktadır. Tanrı'nın kutsallığı ve saflığı için mavi; İsa'nın kanı için kırmızı; Kutsal Ruh'un ateşi için sarı (yani, onun gücünün bireysel olarak bir Hıristiyan'da coşkuyu ve temiz karakteri oluşturma çabası) kullanılmıştır. Sembolün içerisinde ayrıca haç, kurtuluş kelimesini temsilen S (Salvation), ölümden sonraki hayatta zafere ulaşacak Hıristiyanlar için taç, Tanrı için sa-

vaşı temsil eden çapraz kılıçlar ve Kutsal Ruh'un "ışığını" ve "ateşini" temsil eden güneş vardır (Kew 1977:23).



3. Kurtuluş Ordusu Hareketinin Uygulamaları

Ağustos 2020 itibariyle Kurtuluş Ordusu, 131 ülkede faaliyet göstermekte ve 175 farklı dilde hizmet vermektedir. Bu bağlamda idari amaçları daha rahat gerçekleştirmek adına kendi teşkilatlanmaları gereği dünyayı beş coğrafi bölgeye ayırmışlardır. Bunlar; Amerika ile Karayipler, Avrupa, Güney Asya, Güney Pasifik ile Doğu Asya ve Afrika bölgeleridir. Bu bölgelerdeki denetimi sağlayan ana karargâh ise Londra'dadır. Londra'daki merkezin başında 3 Ağustos 2018 yılından beri General Brian Peddle görev yapmaktadır. Onunla aynı düzeyde bulunan ve dünya kadın bakanlıklarının başkanlığını yapan kişi ise Rosalie Peddle'dır. Kurtuluş Ordusu'nun bulunduğu her bölgenin, bölgesel karargâh olarak bilinen bir yönetim merkezi bulunmaktadır. Bu bölgelerin her biri, Kurtuluş Ordusu'nun Londra'daki uluslararası karargâhından emir alan bir bölge komutanı tarafından yönetilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, küçük bölgeler normalde albay rütbesine sahip bir subay tarafından idare edilirken; daha büyük bölgeler komiser olarak nitelendirilen kişiler tarafından yönetilmektedir. Teşkilat yaklaşık olarak 800.000 üyeye sahiptir ve teşkilatta her açıdan kadını destekleyen bir *Women's Ministries* (Kadın Bakanlıkları) birimi mevcuttur. *Red Shield Defence Services* (Kızıl Kalkan Savunma Hizmetleri) içecek, sabun, sakız, diş macunu ve dikiş setleri gibi yardım malzemelerini tedarik etmek için silahlı servislerle birlikte çalışır. *Waves of Transformation* (Dönüşüm Dalgaları), kuraklığa maruz kalan topluluklara

yardım eden bir su kaynakları projesidir. *Reliance Bank* (Güven Bankası), Kurtuluş Ordusu'nun banka hesapları, krediler ve ipotek noktasında danışmanlık hizmetleri sunan finansal hizmetler koludur. Kurtuluş Ordusu, sosyal yardım konusunda dünyanın en büyük yardım kuruluşlarından birisidir. 2004 yılında sadece ABD'de yaklaşık 2,6 milyar dolar harcanarak 32 milyondan fazla insana yardım ulaştırılmıştır. Toplum merkezleri ve afet bölgelerine yapılan yardımlara ek olarak örgüt, mülteci kamplarında ve özellikle Afrika'da yerlerinden edilen insanlar arasında yardım çalışmalarına devam etmektedir. Birleşik Krallıkta, Kurtuluş Ordusu sosyal hizmetler noktasında hükümetin en büyük dış paydaşlarından biri konumundadır. Kurtuluş Ordusu, 30 Eylül 2007'de sona eren mali yıl için, yaklaşık 2 milyar dolarlık özel bağışla, ABD'deki en büyük ikinci yardım kuruluşu olmuştur (The Salvation Army, <https://en.wikipedia.org/wiki/>).

Kurtuluş Ordusu, Kanada'da "The Sally Ann", Avustralya'da "Salvos Stories", Yeni Zelanda'da "Sally's" olarak adlandırılan ve rehabilitasyon programları için giysi, ev eşyası ve oyuncak gibi bağışlanan eşyaları satarak para toplayan ikinci el mağazaları veya hayır kurumu dükkanları ağıyla tanınmaktadır. Bu mağazalar tarafından toplanan giysiler, toplandığı yerde satılamamışsa, genellikle küresel ikinci el giyim pazarında toptan satışa sunulur. Kurtuluş Ordusu'nun Birleşik Krallıktaki bağış toplama dükkânları, iş arayanların 6 aya kadar uzayabilen sürelerde, haftada 20 ila 40 saat tazminat ödemedi çalışmak zorunda oldukları, Birleşik Krallık hükümetinin Çalışma Programı'na katılabildiği kuruluşlardır. Kurtuluş Ordusu'nun tasarruf mağazalarından satın alınan eşyalardan elde edilen gelirin bir kısmı Kurtuluş Ordusu'nun acil yardım hizmetlerine ve programlarına harcanmaktadır. Satılmayan tekstil ürünleri halı altlığı gibi farklı ürünlere dönüştürülmektedir. Kurtuluş Ordusu, çalışma koşullarına bağlı olarak eski suçluları işe alıp onlara ikinci bir şans verme taraftarıdır. Böylece sabıkalarına için ülke çapında birçok iş fırsatı sağlayarak bu insanlara, ileride bir yönetici olabilmek için kendilerini geliştirebilme, hatta şirket ofislerinden birinde çalışabilme imkânı sağlamaktadır (Carstens 1907:30, 119).

Ordu'nun resmi internet sitesinde kendisiyle ilgili paylaştığı güncel istatistikler mevcuttur. Bu rakamlara bakıldığında 1 Ocak 2019 itibarıyla dünya çapında yaklaşık olarak 1.700.000 mensubu bulunan Kurtuluş Ordusu'nun, 14.528 ordu evi veya kilisesi, 1.212.181 askeri, 112.203 çalışanı, 28.422 bando müzisyeni bulunmaktadır. Bunların yanı sıra 2.735 toplum geliştirme programı, 495 adet evsizler için pansiyon, 232 çocuk evi (kapasite:7.962), 160 yaşlı evi (kapasite: 11.238), 43 anne ve bebek evi (kapasite: 1.191), 114

kadın ve erkek sığınma merkezi (kapasite: 2.883), 121 tane de rehabilitasyon merkezi mevcuttur. Ayrıca silahlı kuvvetlere hizmet etmek amacıyla 52 mobil birim, 77 adet afet rehabilitasyon programı, 30 genel hastane ve 29 tane de doğum hastanesi vardır. İnternet sitesinde belirtildiği üzere hareket, bugüne kadar 234.061 mahkûma ulaşım onları topluma kazandırmaya çalışmıştır (International Statistics, <https://www.salvationarmy.org/ihq/statistics>).

Kurtuluş Ordusu'ndaki memurlar, kendi üstlerinde yer alan subayların tüm emirlerini derhal yerine getireceklerine, dünyanın herhangi bir yerinde veya kendi ülkelerinde gitmeye yönlendirildikleri bir yere gitmeye hazır olduklarına dair söz verirler. Asker olarak nitelendirilen üyeler, genellikle sadece altı ay boyunca kolorduda görevlendirilir ve hemen ardından görev yapacakları yere gitmek üzere ayrılırlar. Subay, Kurtuluş Ordusu kurallarına uymuyorsa veya uymak istemiyorsa, istifası için hüküm verilmektedir. Kişi, büyük bir günaha bulaşmamışsa ve sürekli tekrarladığı bir hatası ya da günahı yoksa subaylığa kabul edilmektedir. Bununla birlikte Kurtuluş Ordusu saflarında ve en üst düzey subayları arasında kadın istihdamı dikkat çekmektedir. Catherine Booth, Kurtuluş Ordusu teşkilatında kocasıyla eşit paya sahip olduğundan dolayı kadınlar, teşkilat içerisinde erkeklerle eşit yetki alanına sahiptir. Böylelikle ilk kez, erkekler ve kadınlar eşit bir temelde ve tam bir uyum ve özgürlük içinde Hıristiyan çalışmalarına girişmişlerdir. Daha önce Roma Katolik Kilisesi, eğitim ve hayır işleri için rahibeleri istihdam etmişti. Aynı şekilde Modern Anglikan ve Lutheran cemaatleri ile İskoçya Presbiteryen Kilisesi, Amerika Metodistleri ve diğer mezhepler de yakın zamanda kız çocuklarını diyakoz olarak eğitmeye ve onları istihdam etmeye başlamışlardı. Ancak bunların hiçbiri kadınlara, bu platformda ve kürsüde erkeklerle eşit yer vermemiştir (Bale 1990:86). Kurtuluş Ordusu'nda kolorduların büyük bir kısmı kadınların emri altındadır (Briggs 1894:701).

Kurtuluş Ordusu'nun en belirgin ve ayırt edici özelliği, askeri argümanları kullanması, kötülüğün güçlü ve çok yaygın olduğu düşüncesinden hareketle inançlı her Hıristiyan'ın sürekli olarak kötülüğe karşı savaşması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Bu yüzden tepeden en aşağı dereceye kadar üyelerin hareketlerini, askeri kelimelerle ifade etmeye çalışırlar. Çünkü Yeni Ahit'te Hıristiyanları askerlere benzeten çok sayıda pasaj mevcuttur. (I. Timoteos, 1: 18; II. Timoteos, 2: 3-4; Efesliler, 6: 14-17). Bu noktada örneğin; Kurtuluş Ordusu teşkilatındaki yöneticilere “subay”; kilise üyelerine “asker”; uluslararası lidere “General”; liderin yardımcısına “Genelkurmay Başkanı”; resmi haftalık gazeteye “Savaş Çılgılığı”; ibadet yerlerine “kaleler”; her bir teşkilat evine “kolordu”; özel bir dizi toplantıya da “askeri operasyon” denir. *The Soldiers Covenant* (Askerler Sözleşmesi) Kurtuluş Ordusu'nun amentüsüdür. Kilise ve

cemaatin tüm üyeleri bu inanca uymak zorunda ve asker olarak kaydolmadan önce herkesin bu belgeyi imzalaması gerekmektedir. Üyeler geleneksel olarak Mesih'in askerleri olarak anılmaktadır. Bu inanç bildirisi daha önce *Articles of War* (Savaş Maddeleri) olarak bilinen bu inanç bildirgesi şu ifadeleri içermektedir: “*Tanrı'nın şefkatli merhametinin bana sunduğu kurtuluşu tüm kalbimle kabul ederek, burada ve şimdi Baba'nın Kralım olduğunu kabul ediyorum; Oğul, Rabbimiz İsa Mesih, Kurtarıcım olsun; ve Kutsal Ruh benim Rehberim, Teselli Kaynağım ve Gücüm olsun. O'nun yardımıyla, bu görkemli Tanrı'yı her zaman sevecek ve ona hizmet, ibadet ve itaat edeceğim*” (Kew 1977:22).

Kurtuluş Ordusu mensuplarının ibadet ettiği mekânlara kiliseden ziyade bazen “kale” bazen de “tapınak” adı verilmekte ve isimleri ne olursa olsun bu mekânlar, herkese açık olan ve sıcak bir karşılama sunan Hıristiyan kiliseleridir. Bu merkezlerin çoğu, genellikle pazar günleri haftalık ibadet hizmetleri vermektedir. Bu toplantılar rahat bir atmosfere sahiptir ve orada genelde ilahiler söylenir, İncil okumaları yapılır, şahitlikler anlatılır (cemaatin Hıristiyanlıkla ilgili deneyimlerini aktarmaları), ibadet edilir veya drama gruplarının sunumları izlenir. Okunan ilahilere ve şarkılara geleneksel Kurtuluş Ordusu bandosu klavye, gitar, davul ve diğer enstrümanlarla eşlik eder. Bu da ibadete daha çağdaş bir görünüm vermektedir. Pazar günü hizmetlerin yanı sıra genellikle dua grupları, aile etkinlikleri, öğle yemeği grupları, gençlik kulüpleri ve yaşlılar için özel toplantılar gibi hafta içi her gün akşam düzenlenen etkinlikler mevcuttur (Our Faith, <https://www.salvationarmy.org/ihq/faith>).

All the World, Kurtuluş Ordusu'nun uluslararası çalışma ve misyonunun anlatıldığı dergidir. Londra'daki ana karargâhta çıkarılır ve yılda dört kez basılır. Bunun dışında hareketin *Faith and Friends*, *Salvationist*, *Word and Deed*, *Kid Zone*, *Kids Alive*, *Pipeline*, *Others*, *Onfire* adlı dergileri de mevcuttur. Ayrıca 1879'dan beri yayınlanan *War Cry* adlı gazeteye de sahip olan Kurtuluş Ordusu, www.salvationarmy.org adlı internet sitesi ve facebook, twitter, instagram gibi resmi sosyal medya hesapları aracılığıyla dijital platformlarda da faaliyetlerini sürdürmektedir. Kurtuluş Ordusu, 1892'de Avustralya'da *Lime-light Department* adlı kendi film stüdyosunu kurmuştur. Bu film stüdyosunda 1892 ile 1909 arasında, 300'den fazla film çekilmiştir. Orijinal stüdyo bugün hala durmakta ve Kurtuluş Ordusu tarafından korunmaktadır (The Salvation Army, <https://en.wikipedia.org/wiki/>).

Sonuç

Kurtuluş Ordusu, teolojik altyapısı itibariyle Evanjelik bir hareket olsa da Evanjeliklerin sosyal muhafazakârlık yönünden kopuşu, onun farklı de-

ğerlendirilmesine sebep olmaktadır. Sivil özgürlükler ve medeni haklar konusunda ılımlı ve liberal Hıristiyan gruplarla fikir birliği içinde oluşu, Kurtuluş Ordusu'nu ana Protestan kiliseleriyle aynı hizaya getirmekte, ancak Evanjelik teolojiye sahip olması, onu Hıristiyanlıkta uç bölgelere konuşturdu. Kurtuluş Ordusu'nun uçta görülmesi, çoğu kişide bu hareket ile ilgi kafa karışıklığına sebep olmaktadır. Ayrıca askeri argümanları kullanıp o yönde bir imaja sahip olması da insanların zihninde ilginç bir mezhep olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Ancak Kurtuluş Ordusu'nun otorite yapısı piskoposluktur ve asıl itibarıyla Roma Katolik Kilisesi'nin çizgileri doğrultusunda modellenmiştir. Teğmen'den Binbaşıya kadar olan rütbelerde terfi, sadece bir yıllık hizmet sonucunda gerçekleşmesine rağmen Albay ve üzeri rütbelere, hiyerarşideki pozisyonlarına bağlıdır ve kabaca Başpiskopos ile Kardinal'in unvanlarıyla eşdeğerdır. Bu atamalar, Bölge Komutanları ile istişare neticesinde General tarafından yapılır. Ancak kolektif çalışmalar, karar verme sürecine etkin olarak dahil olan çeşitli danışma panellerinin oluşturulması yoluyla gerçekleşmektedir.

Ordu'nun askeri manevraları, örgütsel kültürünün bir parçasıdır. William Booth, bu yeni dinî hareketi adlandırırken ve onu organize ederken İncil'de geçen askeri söylemlerden esinlenmiştir. Booth, Kurtuluş Ordusu'na hem farklı bir amaç hem de kimlik kazandıran düzenleyici ilkeler olarak, şeytana ve onun kötülük ve adaletsizlik güçlerine karşı manevi bir mücadelede, askerlerin disiplinli düzen ve aktif iş birliği fikirlerini kullanmıştır. Askerî imaj, hala Kurtuluş Ordusu için geçerli olan bir durumdur, çünkü bu imaj genel olarak sınıf, ırk, kültür ve ulus sınırlarını aşan dini bir organizasyonda, güçlü bir birlik duygusunu sürdürmek için gerekli olan ortak bir bağdır. Öte yandan bir hayır kurumu olarak Kurtuluş Ordusu'nun, üniforma veya askeri unvanları kullanması ve onun aynı zamanda bir Hıristiyan mezhebi olması, halkın zihninde kafa karışıklığına sebep olmuştur. Bu noktada Kurtuluş Ordusu'nun hangi konuma yerleştirileceği problemi ile karşılaşmaktadır. Kurtuluş Ordusu bir yardım kuruluşu mu, askeri bir oluşum mu yoksa klasik anlamda bir Hıristiyan mezhebi mi? Bu sorunun net bir cevabının olmaması Ordu'yu uluslararası camiada zor duruma düşürmektedir.

Kurtuluş Ordusu'nun, ana akım Hıristiyanlıktaki bazı uygulamaları, özellikle sakramentleri yerine getirmemesi, onu mevcut Hıristiyan mezhepleri ile bir çekişmeye sokmaktadır. Örneğin, hareketin kuruluş yıllarında uygulanan, ancak 1883'te yasaklanan ve Protestan Hıristiyanlık için vazgeçilmez ritüeller olan vaftiz ve komünyon sakramentleri, Kurtuluş Ordusu mensuplarınca uygulanmamaktadır veya farklı yorumlanmaktadır. Aslında Kurtuluşçular kendi doktrin kitabında geçtiği şekliyle, kutsalların yalnızca sembolize ettikleri hakikatlere dikkat çekmek için işlev gördüğünü, bu nedenle Kurtuluş Ordusu'na

mensup olanların, kutsal hizmete adanmış bir yaşam sürmek için bu törenleri uygulamasına gerek olmadığını savunmaktadır. Kurtuluş Ordusu'nun ayinler hakkındaki görüşü, onun özel amaçlı bir grup mu (tam olarak bir kilise değil) yoksa Evanjelik mezhepler içerisindeki bir topluluk mu olduğu konusundaki marjinal konumuna katkıda bulunmaktadır. Ancak Kurtuluş Ordusu'nun meşru bir dinî mezhep olduğuna dair şüpheler, ayinlerin kilise yaşamının önemli bir parçası olmadığıyla ilgili iddialarından dolayı artmaktadır. Zira Wesleyan geleneğindeki kutsal kiliselerin çoğu, sadece iki sakramenti (vaftiz ve komünyon) uygular ve bazı kiliseler bunları vazgeçilemez olarak görür. Bu yüzden Kurtuluş Ordusu'nun kutsal ayinlere riayet etmeyi reddetmesi, Katolik geleneğindeki mezhepler perspektifinden, onun bir Hıristiyan mezhebi olarak kabul görmemesi sonucunu doğurmuştur.

Sonuç olarak, inanç bakımından yaşanan dalgalanmalar ve konumu itibarıyla oluşan kafa karışıklıklarına rağmen Kurtuluş Ordusu, hızla büyüyen ve etki alanını gittikçe genişleten bir hareket olmaya devam etmektedir. Kurtuluş Ordusu, açtığı yaşlı bakım evleri, çocuk bakım evleri, kadın sığınma evleri, yurtlar, ıslah evleri ve düzenlediği yardım organizasyonlarıyla lokal manada popülerliğini arttırmaktadır. Aynı zamanda doğal afetler konusunda gösterdiği hassasiyet, insan kaçakçılığına karşı mücadele etmesi ve mültecilere yaptığı yardımlar neticesinde uluslararası düzeyde de ilgi çekmeye ve itibarını arttırmaya devam etmektedir. Bütün bunlar ise bu teşkilatın iyi bir misyon hareketi olduğunu göstermektedir. Kurtuluş Ordusu gerek yazılı basın gerekse sosyal medya aracılığıyla propaganda faaliyetlerini sürdürmekte ve “hakikat” olarak inandığı prensipleri dünyaya duyurmaya çalışmaktadır.

Notlar

- 1 Bu çalışma kaynak toplama aşaması hariç tutulursa, bir yıldır üzerinde çalışılan bir araştırmadır. Yayın, hakem sürecinde iken Şevket Özcan tarafından, “Evanjelizmin Yardım Seven Yüzü Kurtuluş Ordusu -Boyutsal Bir İnceleme-” adlı eserin, Ağustos 2020’de İlahiyat Yayınları tarafından yayınlanmış olduğu fark edilmiştir. Her iki çalışma da orijinal ve ilk çalışmalar olarak değerlendirilmelidir. Bkz. Özcan, Ş. (2020). Evanjelizmin Yardım Seven Yüzü Kurtuluş Ordusu -Boyutsal Bir İnceleme-. Ankara: İlahiyat Yayınları.

Kaynakça/ References

- Aydın, M. (2018). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınevi.
- Bale, M. (1990). *Marching On! The Salvation Army- Its Origin and Development*, London: International Headquarters of The Salvation Army.
- Beveridge, W. H. (1915). *The Social Work of The Salvation Army. The Life of General Booth* London: Thomas Nelson and Sons:151-170.
- Briggs, C. A. (1894). “The Salvation Army”. *The North American Review*. 159: 697-710.

- Carstens, C. C. (1907). "The Salvation Army-A Criticism". The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 30:117-128.
- Eason, A. M. (2003). Women in God's Army, Gender and, Equality in the Early Salvation Army. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.
- Erdem, M. (2005). Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye. Ankara: Türkiye Kamu-Sen Yayınları.
- Gündüz, Ş. (2005). Misyonerlik. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Güngör, A. İ. (1997). Vatikan Misyon ve Diyalog. Ankara: Töre Basın Yayın ve Dağıtım Ltd. Şti.
- Halliday, J. Our History, <https://story.salvationarmy.org> (Erişim Tarihi: 01.08.2020).
- "International Statistics". <https://www.salvationarmy.org/ihq/statistics> (Erişim Tarihi: 08.08.2020).
- İncil, (1995). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Kew, M. C. W. (1977). The Salvation Army. Oxford: Pergamon Press Ltd.
- Kitabı Mukaddes (1997). Eski ve Yeni Ahit (Tevrat, Zebur (Mezurlar) ve İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi ve Ohan Matbaacılık.
- McCalion, W. (1946). "The Salvation Army", The Irish Monthly. 74: 466-470.
- "Our Faith". <https://www.salvationarmy.org/ihq/faith> (Erişim Tarihi: 05.08.2020).
- Oymak, İ. (2010). Metod ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öner, Y. (2020). "Tefhimü'l-Kur'an'da Hz. İsa'nın Ref'i Konusu". Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi. 35:211-231.
- Özcan, Ş. (2020). Evanjelizmin Yardım Seven Yüzü Kurtuluş Ordusu- Boyutsal Bir İnceleme- Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Özkan, A. R. (2018). "Yeni Dini Hareketlerin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Temel Karakteristikleri". Nedenleri ve Niçinleriyle Yeni Dini Hareketler. Ed. S. Turan ve F. Sancar. İstanbul: Okur Akademi.
- Polat, B. (2008). Evanjelik Bir Hareket Metodist Kilisesi. İstanbul: IQ Yayınları.
- "Salvation Army A Sectarian Institution". (1922). The Virginia Law Register New Series. 8(6): 460-461.
- Sandall, R. (1959). The History of The Salvation Army. V: 1-2., London: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Satterlee, A. (2004). Turning Points: How The Salvation Army Found a Different Path, Salvation Army National Headquarters, Alexandria, Virginia: Crest Books.
- Schorey, B. & Bradley, C. (2015). "Dissmantling The Battle Plan: An Exploratory Study of The Practises of The Salvation Army". Michigan Sociological Review. 19: 63-85.
- Seyfeli, C. (2015). Ermeni Kilisesi'nde Sakramentler. Konya: Çizgi Kitabevi.
- "The Salvation Army". https://en.wikipedia.org/wiki/The_Salvation_Army (Erişim: 07.08.2020).
- "The Salvation Army Handbook of Doctrine". (2010). The Salvation Army International Headquarters, London.
- "The Salvation Army International Theological Council". <https://www.salvationarmy.org/doctrine/doctrines> (Erişim: 05.08.2020).
- Walker, P. J. (2001). Pulling the Devil's Kingdom Down: The Salvation Army in Victorian Britain, Berkeley · Los Angeles · London: University of California Press.
- Webster, F. S. (1915). Personal Reminiscences. The Life of General Booth London: Thomas Nelson and Sons: 151-170.

ÖĞRENCİLERİN GÖZÜYLE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ (GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)

Hüseyin ALGUR* - Halil İbrahim ÖZASMA**

Öz

Ortaöğretimden mezun olup yeterli puan alan bireyin, hangi yükseköğretim kurumuna gideceğine karar vermesi geleceği için oldukça önemli bir dönüm noktasıdır. Bu dönüm noktasındaki kararlar bireyin kendisi ve ileride vereceği hizmetin kalitesi için önemlidir. Bu bağlamda açık uçlu 9 soruya Giresun İslami İlimler Fakültesinde 2019-2020 öğretim yılında öğrenim gören 54’ü erkek 63’ü kadın 117 öğrencinin verdiği cevapların betimsel analiziyle ulaşılan bulgulardan müteşekkil araştırmanın amacı, yüksek din öğretimi alan bireylerin tercih, hedef ve öğretimin niteliği kapsamındaki görüşlerini tespit etmektir. Araştırma verilerine göre katılımcılar fakülteyi tercih etme sürecinde alana olan ilgi, istek ve din eğitimi almak başta olmak üzere yerleştirme puanı, mesleki gerekçe, mezun olunan okul, ilim elde etme isteği, aile ve sosyal çevre etkisi, dine hizmet etme isteği ve mesleki gelişim gibi unsurlardan etkilenmektedir. Bununla birlikte ülke genelinde yüksek din öğretimine yönelmenin temel gerekçesi olarak daha çok istihdam ile ilgili kaygılara işaret edilmiştir. Yüksek din öğretimi öncesinde ve sonrası süreçle ilgili belirlenen hedeflere

* Dr. Öğretim Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Eğitimi
e-posta: huseyin.algur@giresun.edu.tr ORCID: 0000-0002-2028-2151.

** Arş. Gör., Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Bilim Dalı
e-posta: halil.ibrahim@giresun.edu.tr ORCID: 0000-0002-1494-5246.

Atıf/Cite as: Algur, H. & Özasma, H.İ. (2020). “Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği).” Dini Araştırmalar. 23(59): 397-424. DOI: 10.15745/da.805862

bakıldığında lisansüstü eğitimle yüksek din öğretiminin devam ettirilmesi ve MEB ve DİB bünyesinde DKAB öğretmeni, Kur'an kursu öğreticisi, İmam hatip, müezzin olunması gibi istihdama dair hedeflerden söz edilmiştir. Öğretimin niteliği konusunda ise ezbere dayalı öğretim teknikleri eleştirilirken, öğrenim görülen kurumdaki hoca-öğrenci etkileşimi öğretimin niteliğini artırıcı bir referans olarak anılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Yüksek Din Öğretimi, İlahiyat, İslami İlimler, Tercih

Higher Religious Teaching in the Perspective of Students (Giresun University, the Faculty of Islamic Sciences Sample)

Abstract

The process of deciding which higher education institution to attend is a very important turning point for an individual who has enough score to enrol on a university department. Making the right decisions at the mentioned turning point is important both for the individual him/herself and for the quality of the future service. In this context, the main purpose of this study, which consists of findings obtained from the descriptive analysis of the answers given to 9 open-ended questions, is to determine the opinions of the individuals who continue higher religious education within the scope of the choice of faculty, the determined goal and the quality of the education. In order to achieve this aim, the research was completed with the participation of 117 students, 54 male and 63 female, studying in the Faculty of Islamic Sciences of Giresun University. According to the data obtained for the study, the participants' interest in the field in the process of choosing the faculty, in the theology field, especially to receive religious education, have been affected by factors such as placement score, professional justification, the school they graduated , the desire to acquire knowledge, family and influence of social environment, desire to serve religion. Considering the targets determined, continuing higher religious education with graduate education and being a teacher of the RCaM, Imam Hatip and muezzin were mentioned. In terms of the quality of teaching and learning techniques based on rote are criticized, while teacher-student interaction as a reference increasing the quality of education.

Keywords: Religious Education, High Religious Education, Theology, Islamic Sciences, Choice.

Summary

Learning and teaching the religion of Islam has been the primary target of Muslims, especially Muhammad (PUH), since the beginning of the spreading Islam. While the address of teaching activities in the Mecca period was Dâru'l-Arqam, this address became "Suffa", also known as the first Islamic University after immigrating to Medina. In the Ottoman period, especially in Sahn-ı Seman and Süleymaniye Madrasahs, higher religious education reached quite high levels. However, the weakening of the state authority, which had an important effect on madrasahs since the 19th century, negatively affected the teaching activities in these institutions, the quality of the education in the madrasahs decreased, and the improvement studies carried out did not have the desired effect. Today, higher religious education activities are carried out in the faculties of theology / Islamic sciences in the frame of universities affiliated with the Council of Higher Education (YÖK). The education programs of these institutions where high-level education is provided are aimed to train individuals who are experts in the relevant field. In order to achieve this goal, the process of choice on the one hand, the goals set on the one hand, and the quality of the expressed education on the other, are determinants.

This study, aims to determine the students' views regarding the preference, goal and the quality of the higher religious education today. The population of this study is composed of higher religious education students studying in Turkey. The sample of this study is composed of 117 students, 54 male, 63 female, from each grade level studying at Giresun University, the Faculty of Islamic Sciences in 2019-2020 academic year. The research has been carried out by remote access method, a survey link is sent to the participants, and a data set is created from the responses of the students who have responded positively to the e-mail / message sent to them. The main problem of the study is to determine how the process of choosing higher religious education institutions passes, what kind of meaning the individual attributes to the institution in question, who is influenced by the individual in this process, what types of goals he sets, what are the current teaching and ideal higher religious education qualifications.

The scanning model has been used in the research. In the study in which qualitative questionnaire type data collection tool has been used, it is tried to be determined with open-ended questions about student views on higher religious education. Students' views on higher religious education have been tried to be determined with nine open-ended questions asked under three main themes "preference", "goal setting" and "quality of teaching".

According to the research data, participants in the process of choosing the faculty, the interest in the field, the desire to receive religious education, the placement score, the professional justification, the school they graduated from, the desire to obtain scientific knowledge, the family and social environment influence, the desire to serve religion and professional development is affected. When considered together, "interest and desire in the field" (35%) and "receiving religious education" (21.4%), which are the most preferred reasons for preference (56.4%), It is concluded that more than half of the students taking higher religious education took this education because they have believed it would improve themselves and because they are interested in the field. This data can be considered as a positive situation in terms of the quality of higher religious education activities. Because it is expected that students who develop a positive attitude towards their education will be more successful and more efficient after graduation.

Participants cited more employment-related concerns as the main reason for choosing higher religious education across the country. Considering the goals determined regarding the process before and after higher religious education, continuing higher religious education with postgraduate education and employment-related targets such as being a teacher, Qur'an course instructor, Imam Hatip, muezzin within the body of the Ministry of National Education and Presidency of Religious Affairs are mentioned. The placement score and pointing to the school of graduation as the reason for preferring higher religious education by the participants, which cannot be ignored, "I wonder if higher religious education institutions are preferred because they have to?" brings to mind the question.

While the instructor-student interaction in the institution where the education is taught is referred to as a reference to increase the quality of education, the methods and techniques adopted in the teaching process in the country-wide criticism of the quality of higher religious education, rote learning approaches, standardization differences between faculties, physical facilities and teaching staff inadequacies main topics are highlighted.

Giriş

İslam dininin öğrenilmesi ve öğretilmesi, tebliğ sürecinin başlangıcından itibaren başta Hz. Muhammed (sas) olmak üzere Müslümanların öncelikli hedefi olmuştur. Mekke döneminde öğretim faaliyetlerinin adresi Dâru'l-Erkam iken Medine'ye hicret edildikten sonra bu adres ilk İslam Üniversitesi olarak

da anılan “Suffa” olmuştur. Öğretim faaliyetleri, sonraki dönemlerde kurulan İslam devletlerinin siyasi, ekonomik, kültürel gelişimlerine paralel olarak kendine sağlam bir zemin oluşturmuştur (Gözütok 2002:137-143; Hamidullah 2004:158).

Osmanlı dönemi medreselerindeki eğitim-öğretim faaliyetleri vakıflar aracılığı ile yürütülmüştür. Bu durum medreselerin siyasetten uzak olmalarını ve ilmi bakımdan bağımsız olmalarını sağlamıştır (Kazıcı 2014:64). Fatih Sultan Mehmet zamanında “Sahn-ı Seman medreseleri” (Atay 1983:77-78; Kazıcı 2014:62-63), Kanuni Sultan Süleyman zamanında da “Süleymaniye Medreseleri” kurulmuştur (Atay 1983:88-100; Uzunçarşılı 2014:39). Osmanlı döneminde -özellikle Sahn-ı Seman ve Süleymaniye Medreselerinde- yüksek din öğretimi (YDÖ¹) oldukça üst seviyelere ulaşmıştır (Uzunçarşılı 2014:9-46). Ancak, 19. yüzyıldan itibaren medreseler üzerinde önemli bir etkisi olan devlet otoritesinin zayıflaması bu kurumlardaki öğretim faaliyetlerini de olumsuz etkilemiş, medreselerdeki eğitimin kalitesi düşmüş, yapılan ıslah çalışmaları da istenen tesiri oluşturamamıştır (Doğan 1997:408-413; İpşirli 2003; Kocaman 2017:403-407; Zengin 2008:211-215). Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte din öğretimi faaliyetleri farklı bir zemin üzerinde varlığını sürdürse de uzun yıllar boyunca öğretimin niteliğinden ziyade meşruiyeti tartışılmıştır. Meşruiyet tartışmaları, söz konusu öğretim faaliyetlerinin niteliği üzerinde istenen düzeyde düşünmeye fırsat vermemiştir (Ayhan 1999:505-506).

Günümüzde örgün din öğretimi faaliyetleri İlkokul 4. sınıfta başlayıp ortaöğretimin sonuna kadar sürmekte, isteyenler için yükseköğretim düzeyinde de devam edebilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı’na (MEB) bağlı kurumlarda zorunlu olarak verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersleri ile seçmeli Kur’an-ı Kerim, Temel Dini Bilgiler ve Peygamberimizin Hayatı dersleri din hakkında bilgi sahibi olunmasını öncelerken; üst düzey öğretim yapılan YDÖ kurumlarının öğretim programları ilgili alanın uzmanı bireylerin yetişmesini hedeflenmektedir. Bu hedefe ulaşılmasında bir yandan tercih süreci, bir yandan belirlenen hedefler diğer yandan da ifade edilen eğitimin niteliği belirleyici konumdadır. İlgili literatür incelendiğinde genelde yükseköğretimin, özelde yüksek din öğretiminin tercih edilmesinde en temel gerekçenin istihdam kaygısı olduğu, bunu ilgili alandaki yeterlik ve yetkinliğin artırılması, insanlara faydalı olunması, toplumsal saygınlık elde edilmesi gibi etkenlerin takip ettiği görülmektedir (Koç 2003:34; Mehmedoğlu 2000:131; Özenç 2016:11).

Günümüzde YDÖ faaliyetleri Yüksek Öğretim Kurumu’na (YÖK) bağlı üniversitelerdeki ilahiyat/İslami ilimler fakültelerinde yapılmaktadır. YDÖ,

alandaki yazılmış farklı çalışmalara konu edilmiştir. Bu bağlamda alanyazında YDÖ'nün tarihçe ve kurumsallaşması (Aydın 2003; Ayhan 1999; Cebeci 1999; Demircan 2013; Evkuran 2012; Kocaman 2019; Köylü 2013; Öcal 2015; Usta 2001) ile bu öğretim faaliyetlerinin sorun ve beklentileri (Kirman ve Apaydın 2006; Turan ve Nazıroğlu 2015; Uçar 2017) başta olmak üzere, öğrencilerin ilgili kurumlara yönelik ilgi, motivasyon ve algı düzeyleri gibi konuları kapsayan farklı çalışmalara rastlanmaktadır (Çetin 2017; Furat 2012; Taştekin 2013).

YDÖ ile ilgili önemli çalışmalardan biri de 2014 yılında İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından düzenlenen “Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri” başlıklı tartışmalı ilmi toplantısıdır. Bu toplantıda YDÖ kurumlarının isimlendirilmesi ve amaçları, YDÖ kurumlarının akademik yapılanması, hâlihazırdaki ilahiyat programlarının değerlendirilmesi, öğretim elemanlarının niteliklerinin artırılması, eğitim anlayışı ile uzaktan eğitim ve İlitam gibi konular ele alınmıştır. Toplantı sonuç raporunda YDÖ kurumlarının isminin “ilahiyat” olması gerektiği, bu kurumların amaçlarının İslâm ilimleri alanında bilgi üretme, üretilen bilginin diğer bilimlerle ilişkisini kurma, elde edilen dinî bilginin toplumun ihtiyaç ve beklentileri çerçevesinde istihdam alanları dikkate alınarak sunulması olduğu, kurumların akademik yapılanmasında mevcut bölümlerde istihdam olanaklarını da dikkate alan güncellemeler yapılması gerektiği gibi hususlar ifade edilmiştir. Raporda en dikkat çeken durumlardan biri, hazırlık+2+2 olmak üzere 5 yıl süreli ve alınacak iki yıllık temel ilahiyat eğitiminin arkasından devam eden ortak İlahiyat eğitimiyle birlikte, istihdama yönelik çift ana dal, yan dal veya modüller ya da paket programlar içerecek şekilde planlama yapılması önerisidir. Bu öneri, yüksek din öğretiminin istihdama ilişkin hedefleri olduğunun somut bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (Akyürek 2015).

YDÖ, değişik zamanlarda gerçekleştirilen uluslararası toplantılara da konu edilerek farklı yönleriyle ele alınmıştır. Bunlardan biri 16-18 Kasım 2017 tarihinde İstanbul'da düzenlenen “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi”dir. Bu kongrenin sonuç bildirisinde İlahiyat fakültelerinin “gelecek ile taşınan bilginin tevarüsü”, “bu bilginin bireysel ve toplumsal hayata transfer edilerek güncellenmesi” ve “bir gelecek tahayyülünün inşasında motivasyon ve değer kaynaklarının sağlanması fonksiyonlarını icra etmesi” olmak üzere üç görevinin olduğu ve yapılacak her türlü çalışmada bu üç unsurun dikkate alınması; toplumsal ihtiyaçların çeşitlenmesine bağlı olarak ilahiyat fakültelerinin farklı istihdam alanlarının gerektirdiği yeterliklere sahip bireyler

yetiştirmek üzere program çeşitliliğine gidilmesi; örgün eğitimi destekleyici ve Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) personeline hizmet içi eğitim niteliğinde geliştirilen “İlitam programının (İlahiyat Tamamlama Programı)” örgün eğitime bir alternatif/eşdeğer olarak görülmesinin doğurduğu sıkıntıların bertaraf edilmesi; İlahiyat fakültelerinde temel kaynaklara dayalı, hikmet ve hakikat arayışını esas alan dini bilgi üretiminin sağlanması gerektiği belirtilmektedir (“Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi” 2017).

YDÖ ile ilgili düzenlenen diğer bir toplantı 24-25 Ekim 2019 tarihinde Malatya’da gerçekleştirilen “Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu”dur. Bu bilimsel etkinliğin sonuç bildirisinde, ilahiyat fakültelerinin kuruluş amacının sahih dini bilginin anlaşılması, geliştirilmesi ve hayata aktarılması olduğu, teorik ve uygulamalı çalışmalarla din eğitimi, din hizmeti ve akademik alanda uzman elemanlar yetiştirmenin yanında sosyal hayatın akışına uygun olarak dini, bilimsel ve kültürel açıdan toplumu aydınlatmak gibi bir görev ve misyon üstlendikleri vurgusu yapılmıştır. Aynı bildiri de YDÖ alanında eğitim, felsefe, sosyoloji ve psikoloji başta olmak üzere, tıp, hukuk ve tarih gibi farklı disiplinlerle işbirliği ve ortak araştırma yapılmasının gerekliliğine ve YDÖ kurumlarındaki öğretim programlarının ihtiyaçlar doğrultusunda çeşitlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir (Karaman 2019:799).

Bilindiği üzere ülkemizde YDÖ kurumlarına ÖSYM tarafından yapılan merkezi yerleştirme ile girilmektedir. Ortaöğretimi tamamlayan bireyler, aldıkları yerleştirme puanlarını göz önünde bulundurarak tercihlerini yapmaktadırlar. Yükseköğretim tercihi sürecinde öğrenci, başta aile olmak üzere sosyal çevre, okullarda yapılan mesleki rehberlik faaliyetleri, bireyin öteden beri kendi kendine belirlemiş olduğu idealleri, akademik, psiko-sosyal ve ekonomik birçok unsurun tesiri altında kalır. YDÖ’ye yönelen bireylerin bu süreçte neler yaşadıkları, söz konusu öğretime yükledikleri anlam ve etkilendikleri unsurların tespit edilmesi yukarıda ifade edilen bağlamda oldukça önemli bir yere sahiptir.

YDÖ’ye yönelme sürecinde önemli bir konuma sahip olan diğer bir unsur hedef belirlemektir. Bireyler tercih sürecinde bazı hedefler belirleyerek öğrenim görmeye başlar. Bazı bireylerin hedef tanımlamaları bu süreçte farklılaşırken, bazılarında aynen kalır. Bu çalışmada katılımcılardan tercih süreci ve mezuniyet sonrası hedefler hakkında bilgi istenmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Türkiye’de öncelikli hedefler, istihdam, alanın uzmanı olma, insanlığa faydalı olma, toplumsal saygınlık elde etme gibi hususlardır (Koç 2003; Mehmedoğlu 2000; Özenç 2016).

Farklı etkenlerin tesiriyle karar verip öğrenim görmeye başlayan bireyi artık fakültenin imkânları, öğretmen-öğrenci iletişimi, derslere yönelik geliştirilen tutum, fakülte öğretim programı hakkındaki kanaatler gibi farklı unsurlar da etkiler. Bu bağlamda araştırmada bireylerden fakülteleri, Ülkedeki YDÖ faaliyetleri ve ideal YDÖ özellikleri hakkında fikir beyan etmeleri istenmiştir. Kendilerinden istenen fikirlerini beyan eden katılımcıların cevapları aynı zamanda YDÖ'ye yönelik tutumlar hakkında da bilgi verici nitelikte olacaktır.

Bir YDÖ kurumu olan Giresun İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilen bu araştırma, günümüzde YDÖ'ye yönelik öğrenci görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Binaenaleyh nitelikli bir YDÖ yapılmasına katkı sunmak adına öğrencilerden geribildirimler alınmasının önemi tartışmasızdır. İfade edilen realiteden hareketle araştırmanın örneklemini Giresun Üniversitesi'nde YDÖ alan bireyler oluşturmaktadır. Araştırmanın temel problemi, YDÖ kurumları tercih sürecinin nasıl geçtiği, bireyin söz konusu kuruma nasıl bir anlam yüklediği ve bu süreçte kimlerden etkilendiğinin, YDÖ öncesi ve mezuniyet sonrası ne tür hedeflerin belirlendiğinin, öğrenim görülen kurumda, ülke genelinde halihazırda verilen ve ideal YDÖ niteliklerinin neler olduğunun açığa çıkarılmasıdır.

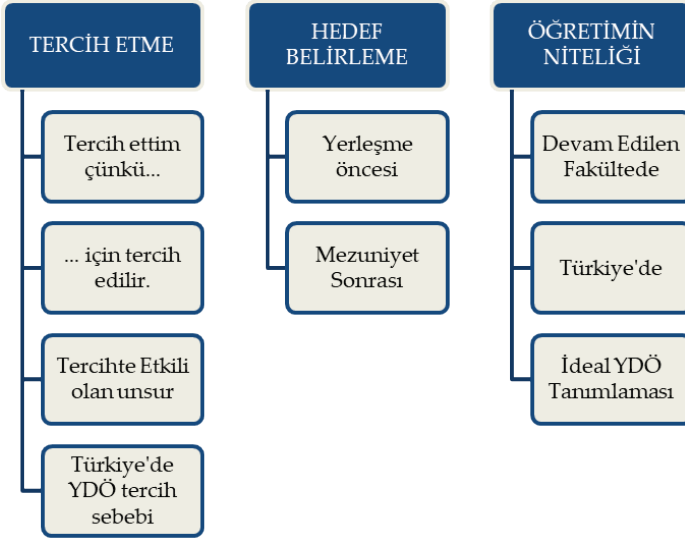
Bu temel problemden hareketle geliştirilen veri toplama aracı ile şu alt problemlere çözüm aranmaktadır:

- ✓ YDÖ kurumları hangi gerekçelerle tercih edilmektedir?
- ✓ Bu süreçte ilgili YDÖ kurumları birey tarafından nasıl anlamlandırılmaktadır?
- ✓ Tercih sürecinde bireyin karar vermesinde etkili olan unsurlar nelerdir?
- ✓ Söz konusu öğretim kurumlarına başlamadan önceki ve mezun olduktan sonraki süreçte ilgili ne gibi hedef tanımlamaları yapılmaktadır?
- ✓ Devam edilen YDÖ kurumu ve ülke genelinde hizmet veren YDÖ kurumlarında verilen öğretimin niteliği nasıl tanımlanabilir?
- ✓ İdeal YDÖ özellikleri nelerdir?

YÖNTEM

Araştırmada katılımcıların YDÖ'ye yönelik görüşlerinin tespit edilmesini sağlamak üzere tarama modeli esas alınmıştır. Nitel anket türü veri toplama aracının kullanıldığı çalışmada, YDÖ ile ilgili öğrenci görüşleri açık uçlu sorularla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi açık uçlu sorular,

araştırmacının ilgili konuyla ilgili daha fazla bilgi edinmek istediği keşfedici araştırmalarda kullanılır. Bu çalışmada da katılımcılardan görüşlerini açık uçlu sorularla ifade etmeleri istenerek konuya dair zengin bir veri birikiminin oluşması amaçlanmıştır (Johnson ve Christensen 2014:169-170). Öğrencilerin YDÖ hakkındaki görüşleri Şekil 1’de yer alan 9 tema altında sorulan açık uçlu sorularla tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu temaların belirlenmesi sürecinde literatürde yer alan farklı çalışmalar ve YDÖ kurumlarında görev yapan öğretim elemanlarından alınan uzman değerlendirmeleri belirleyici olmuştur. Katılımcılardan sorulara verilen yanıtların önem sırasına göre üç seçenek halinde kısa-öz şekilde ifade etmeleri istenmiştir.



Şekil 1. Araştırma Temaları

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Türkiye’de öğrenim gören yüksek din öğretimi öğrencileridir. Örneklem ise Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde 2019-2020 öğretim yılında öğrenim gören her sınıf düzeyinden gönüllülük esasına göre katkı sunan öğrenciler olarak belirlenmiştir. Giresun Üniversitesi İslami ilimler fakültesinde 2019-2020 öğretim yılı itibariyle yaklaşık 600 öğrenci öğrenim görmektedir. Araştırma uzaktan erişim yöntemiyle yapılmış olup, katılımcılara anket linki gönderilmiş, kendilerine gönderilen mail/ mesaj olumlu yanıt veren öğrencilerden 117’si olumlu yanıt vermiştir.

Tablo 1. Örneklemin Özellikleri

Yaş	20 ve altı	21-23	24-25	26 ve üstü	Cevapsız
	22 (%18,8)	70 (%59,8)	16 (%13,7)	8 (%6,8)	1 (%0,9)
Cinsiyet	Kadın			Erkek	
	63 (%53,8)			54 (%46,2)	
Sınıf Düzeyi	Hazırlık	1. sınıf	2. sınıf	3. sınıf	4. sınıf
	22 (%18,8)	18 (%15,4)	24 (%20,5)	30 (%25,6)	21 (%17,9)
Fakülte tercih sırası	1-5	6-10	11-15	16-26	
	52 (%44,4)	19 (%16,2)	14 (%12)	25 (%21,4)	

Örneklemin yaş, cinsiyet, fakülte tercih sırası ve sınıf değişkenlerine göre özelliklerinin verildiği Tablo 1’de görüldüğü gibi örneklemin cinsiyete göre dağılımı yarı yarıya yakın değerler almış, 63 kadın, 54 erkek katılımcı çalışmaya destek vermiştir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%59,8), 21-23 yaş aralığındadır. %18,8’i 20 yaş ve altında, %13,7’si 24-25 ve %6,8’i de 26 ve üstü yaşta. Öğrencilerin sınıflara göre dağılımları da birbirine yakın değerler almıştır. Örneklemin içerisinde Hazırlık %18,8, 1. Sınıf %15,4, 2. Sınıf %20,5, 3. Sınıf %25,6 ve 4. Sınıflar da %17,9’luk bir oranla temsil edilmiştir. Katılımcıların tercih sıralamasına göre dağılımına baktığımızda yarıya yakınının (%44,4) ilk beş tercih, %16,2’sinin 6-10. tercihle, %12’sinin 11-15. tercihle ve %21,4’ünün de 16-26. tercihle geldikleri görülmektedir.

Veri Toplama Yöntemi

Araştırma kapsamında uygulanan anket formu ile Giresun’da yer alan İslami İlimler Fakültesindeki öğrencilerin yüksek din öğretimi hakkındaki görüşleri nitel anket yöntemiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. İlgili fakültede pandemi sebebiyle örgün eğitim yapılamadığı için söz konusu araştırma internet üzerinden oluşturulan form ile yapılmıştır. Araştırma öncesinde Giresun Üniversitesi Etik Kurulundan 44079388-37 toplantı sayılı ve 30 Nisan 2020 tarihli Etik kurul raporu alınmıştır. Araştırma, Etik kurul onayı ardından 2020 yılının Mayıs-Haziran ayları içerisinde online olarak yapılmış, elde edilen veriler SPSS programına aktarılarak değerlendirilmeye alınmıştır.

BULGULAR

Bu bölümde araştırma kapsamında elde edilen veriler, Şekil 1’de yer alan temalar çerçevesinde betimsel analize tabi tutulmuştur. Söz konusu analizler

sonunda elde edilen bulgular alanyazındaki benzer çalışmalarla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

1. Tercih Etme Süreci

Bilindiği gibi Türkiye’de yükseköğretim kurumlarına ÖSYM tarafından yapılan merkezi sınavlardan alınan puanlara göre yerleştirilme yapılmaktadır. YDÖ kurumları da öğrencilerini bu yöntemle almaktadır. Bir ortaöğretim kurumundan mezun olduktan sonra yükseköğretime devam edebilmek için belirli bir düzeyde merkezi yerleştirme puanı almak her öğrenci için bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun yanı sıra tercih sürecini farklı unsurlar da etkilemektedir. Yerleştirme puanı ile birlikte tercih sürecinin etkileyen diğer unsurların tespit edilmesi YDÖ’nün niteliği açısından önemlidir.

1.1. Fakülte Tercih Sebebi

Araştırma kapsamında katılımcılara “İslami İlimler Fakültesini tercih ettim. Çünkü... cümlesindeki boşluk size göre hangi üç ifade ile doldurulabilir? Önem sırasına göre yazınız.” sorusu yöneltilerek üç tercih sebebi yazmaları istenmiştir. Verilen cevaplar doğrultusunda Tablo 2 oluşturulmuş, açık uçlu sorulara verilen yanıtlar sayısal olarak ifade edilmek suretiyle diğer temalar-daki verilerle karşılaştırma yapılabilmesi için imkân oluşturulmuştur.

Tablo 2. Fakülte Tercih Sebebi

Fakülte Tercih Sebebi (...ile ilgili ifadeler)	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Toplumsal kaygılar	-	-	3	2,6	-	-
Cevapsız	-	-	12	10,3	43	36,8
Yeni bir dil öğrenme	1	,9	-	-	1	,9
Mesleki gerekçeler	8	6,8	12	10,3	12	10,3
İlim elde etme isteği	7	6,0	6	5,1	5	4,3
Çevre etkisi	3	2,6	6	5,1	3	2,6
Aile etkisi	6	5,1	13	11,1	9	7,7
Yerleştirme Puanı	12	10,3	8	6,8	1	,9
Yetenek	1	,9	8	6,8	1	,9
Mezun olunan okul	8	6,8	6	5,1	3	2,6
Dine hizmet etme isteği	5	4,3	6	5,1	11	9,4
Alana olan ilgi ve istek	41	35,0	22	18,8	20	17,1
Din Eğitimi almak	25	21,4	15	12,8	8	6,8
Toplam	117	100,0	117	100,0	117	100,0

Tablo 2 incelendiğinde katılımcıların fakülteyi tercih ederken temel çıkış noktalarının öncelikle “alana olan ilgi ve istek” ile ilgili ifadeler (n=41, %35) olduğu görülmektedir. Bu durumu “din eğitimi almak” (n=25, %21,4), “yerleştirme puanı” (n=12, %10,3), “mesleki gerekçe” (n=8, %6,8), “mezun olunan okul” (n=8, %6,8), “ilim elde etme isteği” (n=7, %6), “aile etkisi” (n=6, %5,1), “dine hizmet etme isteği” (n=5, %4,3), “çevre etkisi” (n=3, %2,6) ile ilgili ifadeler takip etmektedir. “yeni bir dil öğrenme” ve “yetenek” ile ilgili ifadeler ise birer kişi tarafından tercih edilmiştir. Öncelik sıralaması 2 ve 3. sırada da benzer şekilde oluşmuştur. Katılımcılardan bir öncelik sıralaması istendiğinden cevap vermeyenlerin oranı 1. sıradan 3. sıraya doğru artarak devam etmiştir (1. sıra, n=0; 2. sıra n=12, %10,3; 3. sıra, n=43, %36,8).

Burada en çok benimsenen tercih sebepleri olan “alana olan ilgi ve istek” (%35) ve “din eğitimi almak” (21,4) birlikte değerlendirildiğinde (%56,4) YDÖ alan öğrencilerin yarısından fazlasının söz konusu eğitimi istediği, ilgi duyduğu ve kendisini geliştireceğine inandığı için aldığını görmekteyiz. Meslek edinme, yerleştirme puanı, çevre etkisi gibi etkenler de tercih edilmekle birlikte çok fazla ön planda değildir. Ortaya çıkan böylesi bir veri, YDÖ faaliyetlerinin niteliği açısından olumlu bir durum olarak nitelendirilebilir. Zira aldığı eğitime karşı olumlu bir tutum geliştiren öğrencilerin daha başarılı ve mezuniyet sonrası daha verimli olması beklenen bir durumdur. Aslında bu tablo kronolojik olarak daha önce yapılan araştırmalarda da tespit edilmiştir. Örneğin Koç tarafından 2003 yılında yapılan bir araştırmada ilahiyat fakültesi öğrencileri tercih sebebi olarak %28,5 oranla dini doğru öğrenme, %16,8 oranla kendini yetiştirme, %12,2 oranla topluma dini öğretmeden söz etmiştir (Koç 2003:132; Mehmedoğlu 2000:132). Okumuş’un araştırmada da “Dini iyi ve doğru bir şekilde öğrenmek” ile “öğretmenlik ve din hizmetleri alanında görev yapma” seçeneği %52,2’lik oranla tercih edilmiştir (Okumuş, 2007, s. 72). Benzer sonuçlara 2017 yılında öğrencilerin ilahiyat ya da DKAB bölümlerini tercih etmelerindeki sebepleri inceleyen Özenç de ulaşmıştır. Anılan araştırmada katılımcıların %39,6’sının “dinini doğru öğrenmek ve öğretmek için”, %29,6’sının “öğretmenlik ve din hizmetleri alanında görev almak istediği için” okudukları bölümü tercih ettikleri verisine ulaşmıştır (Özenç 2016:11).

1.2. Fenomen Olarak Tercih

Fakülteyi tercih etme süreciyle ilgili fikir sahibi olmak adına bir önceki başlıkta yer alan olgu, “İslami İlimler Fakültesi... için tercih edilir.” Cümlesindeki boşluğa bir kelime yazsaydınız ne yazardınız. (Önem sırasına göre 3

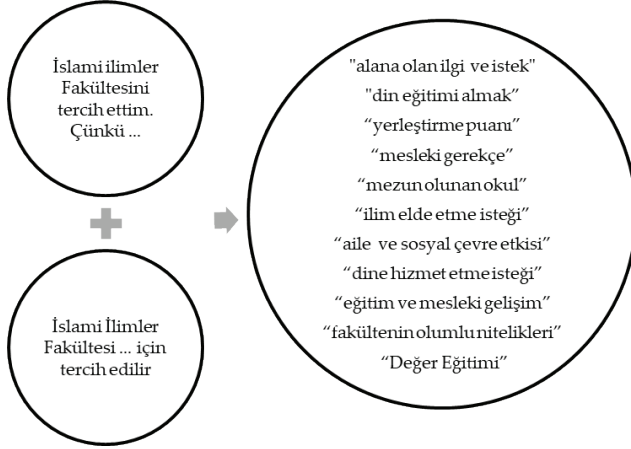
kelime yazabilirsiniz.)” sorusuyla farklı bir şekilde sorulmuştur. Burada gelen yanıtlar genelde tek kelime şeklinde olduğu için başlıklandırma yapılırken “fenomen” ifadesi tercih edilmiştir. Elde edilen veriler Tablo 3’te birlikte verilmiştir.

Tablo 3 incelendiğinde katılımcıların %30,8’inin (n=36) İslami ilimler fakültesini din eğitimi almak için tercih edileceğini vurguladığı görülmektedir. 2. öncelik sırasında “eğitim/bireysel gelişim” (n=24, %20,5) ilk sırada tercih edilirken 3 öncelik sırasında yine din eğitimi ön plana çıkmıştır. Tabloda yer alan verilere bütüncül olarak baktığımızda 1. öncelik sırasında yer alan ve başta “din eğitimi” (n=36, %30,8) ve “eğitim ve mesleki gelişim” (n=20, %17,1) olmak üzere, “fakültenin olumlu nitelikleri” (n=11, %9,4), “din/Allah” (n=11, %9,4), “Değer Eğitimi” (n=9, %7,7), “Dine hizmet/Tebliğ” (n=8, %6,8) ve “Meslek” (n=8, %6,8) seçeneklerinin ön plana çıktığını görmekteyiz. Çok güçlü olmasa da “ilgi-alaka” (n=5, %4,3), “fakültenin olumsuz nitelikleri” (n=2, %1,7), “dil öğrenme” (n=2, %1,7), yerleştirme puanı” (n=1, %0,9) ve aile/çevre baskısı” de gündeme gelmiştir. Birbirinden farklı olarak sorulmuş, ancak benzer durumu ölçmeye çalışan bu iki maddeden elde edilen verilerin bulunduğu Tablo 2 ve Tablo 3’ün -literatürdeki araştırmalarla da paralel olarak- benzer olgulara işaret etmesi, çalışmada elde edilen verilerin güvenilirliği ve kapsam geçerliği hakkında olumlu işaretler vermektedir.

Tablo 3. Tercih Gerekçesinin Fenomen Olarak İfadesi

Fenomen Olarak Tercih	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Din Eğitimi	36	30,8	15	12,8	16	13,7
Eğitim / Bireysel Gelişim	20	17,1	24	20,5	12	10,3
Fakültenin Olumlu Nitelikleri	11	9,4	6	5,1	3	2,6
Din / Allah	11	9,4	14	12,0	-	-
Değer Eğitimi	9	7,7	4	3,4	8	6,8
Dine Hizmet/Tebliğ	8	6,8	7	6,0	3	2,6
Meslek	8	6,8	16	13,7	12	10,3
İlgi-Alaka	5	4,3	4	3,4	-	-
Cevapsız	4	3,4	18	15,4	61	52,1
Fakültenin Olumsuz Nitelikleri	2	1,7	-	-	-	-
Dil Öğrenme	2	1,7	4	3,4	1	,9
Yerleştirme Puanı	1	,9	1	,9	1	,9
Aile/Çevre Baskısı	-	-	4	3,4	2	1,7
Toplam	117	100,0	117	100,0	117	100,0

Tablo 2 ve Tablo 3'teki veriler birlikte değerlendirildiğinde Şekil 2'de de görüldüğü üzere “alana olan ilgi ve istek”, “din eğitimi almak”, “yerleştirme puanı”, “mesleki gerekçe”, “mezun olunan okul”, “ilim elde etme isteği”, “aile ve sosyal çevre etkisi”, “dine hizmet etme isteği”, “eğitim ve mesleki gelişim”, “fakültenin olumlu nitelikleri” ve “Değer Eğitimi” ön plana çıkmaktadır.



Şekil 2. Fakülte Tercih Süreci Ortak Olgular

Bu başlıkları dikkate aldığımızda YDÖ alan öğrencilerin ilgili eğitime yönelik bilişsel ve duyuşsal açıdan hazır olduğu, motivasyonlarının gerek içsel gerekçe dışsal etkenlerle güçlendiği söylenebilir. Öğrencilerin ifade edilen beklentilerinin fakülteler tarafından karşılanması, YDÖ'nün niteliğini doğrudan etkileyici bir özelliğe sahiptir. O halde fakülte öğretim programları ve ders içerikleri hazırlanırken öğrencilerin bu bakış açılarının dikkate alınmasında yarar vardır.

1.3. Tercih Sürecinde Etkili Olan Unsur

Katılımcıların ilgili fakülteyi tercih ederken kendilerini ne gibi unsurların etkilediğini tespit etmek üzere kendilerine “Fakülte tercih sürecinde sizi en çok etkileyen üç unsuru önem sırasına göre yazsaydınız ne yazardınız?” sorusu yöneltilmiş, elde edilen veriler Tablo 4'te verilmiştir.

Katılımcıların ifadelerine göre “alana ilgi/kabiliyet” (n=25, %21,4) ilgili fakültenin tercih sürecinden en çok etkili olan unsur olarak belirmiştir. Bunu “mekân/konum” (n=17, %14,5), “aile” (n=14, %12), “mezun olunan okul”

(n=13, %11,1), istihdam kaygısı” (n=10, %8,5), “din eğitimi alma isteği” (n=7, %6), yerleştirme puanı” (n=7, %6), tavsiye/sosyal çevre (n=6, %5,1), “nitelikli eğitim” (n=5, %4,3) ve “hoca” (n=4, %3,4) takip etmektedir. “insanlığa faydalı olma isteği” (n=1, %0,9), “psikolojik etkenler” (n=1, %0,9), “toplumsal ahlaki sorunlar” (n=1, %0,9), “Allah rızası/dini gerekçe” ve “Dil öğrenme” de gündeme gelmiş ancak, fazla kişi tarafından paylaşılmamıştır.

Tablo 4. Tercih Sürecinde Etkili Olan Unsurlar

Tercih Sürecinde Etkili Olan Unsur	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Alana ilgi/kabiliyet	25	21,4	12	10,3	13	11,1
Mekân/konum	17	14,5	9	7,7	5	4,3
Aile	14	12,0	22	18,8	12	10,3
Mezun olunan okul	13	11,1	6	5,1	5	4,3
İstihdam kaygısı	10	8,5	9	7,7	6	5,1
Din eğitimi alma isteği	7	6,0	6	5,1	4	3,4
Yerleştirme puanı	7	6,0	5	4,3	3	2,6
Cevapsız	6	5,1	17	14,5	52	44,4
Tavsiye/sosyal çevre	6	5,1	12	10,3	14	12,0
Nitelikli eğitim	5	4,3	4	3,4	-	-
Hoca	4	3,4	7	6,0	-	-
İnsanlara faydalı olma isteği	1	,9	1	,9	1	,9
Psikolojik etkenler	1	,9	-	-	1	,9
Toplumsal ahlaki sorunlar	1	,9	-	-	-	-
Allah rızası/dini gerekçe	-	-	4	3,4	-	-
Dil öğrenme	-	-	3	2,6	1	,9
Toplam	117	100	117	100	117	100

İlk sırada “alana ilgi/kabiliyet”in olmasının yanında ikinci öncelikte “aile”nin (n=22, %18,8) yer alması, ailenin bireyin tercihi üzerinde ikinci de-recede ama güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Korkmaz tarafından 2010 yılında yapılan bir araştırmaya göre ilahiyat fakültesi tercih sürecinde öğrencilerin %47,4’ü birileri tarafından yönlendirildiğini, %51,4’ü de böyle bir yönlendirmenin olmadığını ifade etmiştir. Yönlendirme yapılanlardan alınan geri bildirimlere göre en fazla etkinin (%24,3) aile ve yakın çevreden geldiği, bunun yanında öğretmenler (%8,7) ve DİB

personelinin (%2,9) de etkili olduğu ifade edilmiştir. Aynı çalışmada katılımcıların %85,5'inin ilgili fakülteye kendi istekleriyle geldikleri tespit edilmiştir (Korkmaz 2010:184-185).

1.4. Türkiye'de Yükseköğretime Yönelme Sebepleri

Katılımcıların İslami ilimler fakültesine nasıl bir anlam yükledikleri ve kim/neyin etkisiyle tercih ettikleriyle ilgili bilgi sahibi olduktan sonra bir de ülke genelinde yükseköğretime hangi gerekçelerle yönelindiği sorularak kendi verdikleri cevaplarla ülke geneli durum arasındaki benzerlik ve farklılıkların tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda *“Türkiye’deki yükseköğrenim gören bireylerin tamamını göz önünde bulundurduğunuzda, insanların yükseköğretimi neden tercih ettiğini düşünüyorsunuz? Önem sırasına göre 3 tanesinden söz edebilir misiniz?”* sorusu yöneltilmiş ve gelen veriler Tablo 5’te verilmiştir.

Tablo 5. Türkiye'de Yüksek Öğrenime Yönelme Sebeplerine Dair Görüşler

Türkiye’de Yükseköğretime Yönelme Sebepleri	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
İş sahibi olmak	64	54,7	26	22,2	9	7,7
Gelişme/hayatı kolaylaştırma	13	11,1	17	14,5	12	10,3
Cevapsız	8	6,8	28	23,9	50	42,7
Kariyer	7	6,0	12	10,3	6	5,1
Toplumsal kabul	6	5,1	10	8,5	4	3,4
Öğrenmek/eğitim almak	5	4,3	9	7,7	6	5,1
Çevre baskısı	3	2,6	5	4,3	9	7,7
Diploma sahibi olmak	3	2,6	2	1,7	5	4,3
Öğrenci/insanlığa yararlı olmak	3	2,6	1	,9	1	,9
Kendini oyalamak	2	1,7	-	-	1	,9
Askerliği kısaltmak	1	,9	-	-	3	2,6
Alternatifinin olmaması	1	,9	1	,9	-	-
Fakülteye girişin kolay olması	1	,9	4	3,4	-	-
Sosyalleşme	-	-	2	1,7	2	1,7
Sevdiği/istediği/ilgi duyduğu için	-	-	-	-	9	7,7
Toplam	117	100,0	117	100,0	117	100,0

Tablo 5'te yer alan verilerden de anlaşılacağı üzere Türkiye'de yükseköğretime yönelmenin temel gerekçesi “iş sahibi olmak”tır (n=64, %54,7). Bunu “gelişme/hayatı kolaylaştırma” (n=13, %11,1), kariyer” (n=7, %6), “toplumsal kabul” (n=6, %5,1), “öğrenme/eğitim almak (n=5, %4,3), “çevre baskısı” (n=3, %2,6), “diploma sahibi olma” (n=3, %2,6), “öğrenci/insanlığa yararlı olma” (n=3, %2,6), “kendini oyalamak” (n=2, %1,7), “askerliği kısaltmak”(n=1, %0,9), alternatif olmaması” (n=1, %0,9), “fakülteye girişin kolay olması” (n=1, %0,9), “sosyalleşme (n=1, %0,9), “sevdiği/ilgi duyduğu için” (3. Öncelik sırasın n=9, %7,7) yönelmek takip etmektedir.

Özellikle sanayileşmenin artmasıyla birlikte üniversiteler sadece eğitim veren birer kurum olarak değil, aynı zamanda mesleki eğitim vererek kalifiye elemanlar yetiştiren kurumlar olarak görülmüştür (Furat 2012:178). Türkiye’de de genelde üniversitelerin özelde ise YDÖ kurumlarının kuruluş amaçları arasında mezunlarını ilgili mesleklere hazırlamak yer almaktadır (Kocaman 2019:2529). Üniversitelerin sosyolojik düzlemde üstlendiği bu rol, açılacak bölüm/lerin niceliği ve niteliğini büyük oranda etkilemektedir. Ülkemizde yükseköğretim tercihlerinde de bu durum oldukça etkilidir. Kamu personeli olunmasına yönelik daha fazla imkânı daha düşük KPSS puanıyla sağlayan bölümler –ilgili bölüme bireyin istidadının bulunma durumu arka planda tutularak- toplum tarafından yoğun olarak tercih edilmektedir. İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Araştırmada her on katılımcıdan yedisinin (İş sahibi olmak+hayatı kolaylaştırma+kariyer %71,8) istihdam vurgusu yapması da bu durumu doğrular niteliktedir.

Fakülteyi tercih etme süreciyle ilgili sorulan sorular ve bunlardan elde edilen Tablo 2-5'teki verilere göre dikkat çekici bir husus da katılımcıların kendileriyle ilgili sorulara daha çok içsel motivasyona dair görüş belirtirken, ülke geneli YDÖ ile ilgili daha çok -istihdam başta olmak üzere- dışsal motivasyon kaynaklarına işaret etmeleridir. Bu durum, katılımcıların “Her ne kadar ülkemizde fakülte tercihleri istihdam kaygısıyla olsa da ben bu alana ilğim olduğu için tercih ettim.” şeklinde yorumlanabileceği gibi, katılımcıların kendileriyle ilgili görüş bildirirken daha subjektif oldukları yönünde de değerlendirilebilir. Biz gerek çalışmada yer alan verilerin bütünlüğü gerekse katılımcılarla yapılan görüşmelerden hareketle birinci değerlendirmenin daha geçerli olduğu kanaatindeyiz.

2. Hedef Belirleme

Araştırmanın temel temalarından ikincisi hedef belirlemedir. Bu tema altında katılımcıların ilgili fakülteye başlamadan önceki ve mezun olduktan

sonraki hedeflerine dair veri toplanması amaçlanmıştır. Bilindiği üzere hedef, yapılacak olan iş ve eylemlere istikamet çizerek bir anlam katar. Bu bağlamda YDÖ ile ilgili öğrencilerin hedeflerinin betimlenmesinin fakülte öğretim programlarından ders içeriklerine, öğrencilerin YDÖ'ye karşı geliştirdikleri tutumlardan meslek seçimine oldukça geniş bir alanda yol gösterici veriler vereceği düşünülmektedir.

2.1. Yerleşme Öncesi

İslami ilimler fakültesine yerleşmeden önce ne gibi hedeflerinin olduğunu tespit etmek üzere katılımcılara “*Fakülteye gelirken gerçekleştirmek istediğiniz hedeflerinizden üç tanesini önem sırasına göre yazsaydınız ne yazardınız?*” sorusu yöneltilmiş, elde edilen veriler doğrultusunda Tablo 6 oluşturulmuştur.

Tablo 6’da görüldüğü gibi her üç katılımcıdan biri “lisansüstü eğitim” almayı kendine hedef olarak belirlemiştir. Yine bir yıl zorunlu hazırlık sınıfının olduğu ilgili fakültede katılımcıların %11,1’i “yabancı dil” öğrenmeyi hedeflediğini, %11,1’i “diploma alma/bitirme”yi %9,4’ü “öğretmen/İmam Hatip/K.K öğrt./Müftü olma”yı %13,7’si de “dini öğrenme” hedefinin olduğunu belirtmiştir. Ön plana çıkan bu hususların dışında daha az oranda katılımcı tarafından tercih edilmekle birlikte “ilim tahsil etmek” (n=5, %4,3), “öğrenilenleri hayata uygulama” (n=5, %4,3), “ahlaki gelişim” (n=4, %3,4), “diğer” (n=3, %2,6), “Kur'an okuma/anlama/hafızlık” (n=3, %2,6), “iş sahibi olmak” (n=3, %2,6), “dini insanlara anlatma” (n=2, %1,7), “başarılı olma” (n=1, %0,9), “iletişim becerisi kazanma” (2.sıra/ n=1, %0,9) da gündeme gelen diğer başlıklardır.

Araştırmaya katkı sunan her 10 katılımcıdan 3’ünün lisansüstü eğitim almak istemesi, onların YDÖ’ye yönelik olumlu bir tutum geliştirdikleri şeklinde yorumlanabilir. Diğer yandan istihdam kaygısı, hedef belirleme sürecine tercih gerekçeleriyle elde edilen verilerle doğru orantılı olarak yüksek bir oranla yansımamıştır.

Tablo 6. Gerçekleştirilmek İstenen Hedef

Gerçekleştirilmek İstenen Hedef	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Lisansüstü Eğitim	38	32,5	17	14,5	11	9,4
Öğretmen/İmam Hatip/K.K öğrt./ Müftü olma	16	13,7	14	12	12	10,2
Diploma alma/Bitirme	13	11,1	2	1,7	7	6,0
Yabancı dil	13	11,1	8	6,8	2	1,7
Dini öğrenme	10	8,5	7	6,0	1	,9
İlim tahsil etme	5	4,3	7	6,0	4	3,4
Öğrenilenleri hayata uygulama	5	4,3	4	3,4	2	1,7
Ahlaki gelişim	4	3,4	4	3,4	3	2,6
Diğer	3	2,6	-	-	1	,9
Kur'an okuma/anlama/hafızlık	3	2,6	4	3,4	3	2,6
İş sahibi olmak	3	2,6	10	8,5	6	5,1
Dini İnsanlara anlatma	2	1,7	14	12	11	9,4
Cevapsız	1	,9	22	18,8	53	45,3
Başarılı olma	1	,9	3	2,6	1	,9
İletişim becerisi kazanma	-	-	1	,9	-	-
Toplam	117	100	117	100	117	100

2.2. Mezuniyet Sonrası

Her ne kadar YDÖ öncesinde öğrenciler belirli bir hedefle ilgili kurumlara gelseler de öğrenim hayatları boyunca bu hedeflerde tabii olarak değişiklik ve güncellemeler olabilmektedir. Bu kapsamda katılımcılara “*Fakülteden mezun olduktan sonra ne yapmayı hedefliyorsunuz? Önem sırasına göre 3 tanesini yazabilir misiniz?*” sorusu sorulmuş, elde edilen veriler Tablo 7’de verilmiştir.

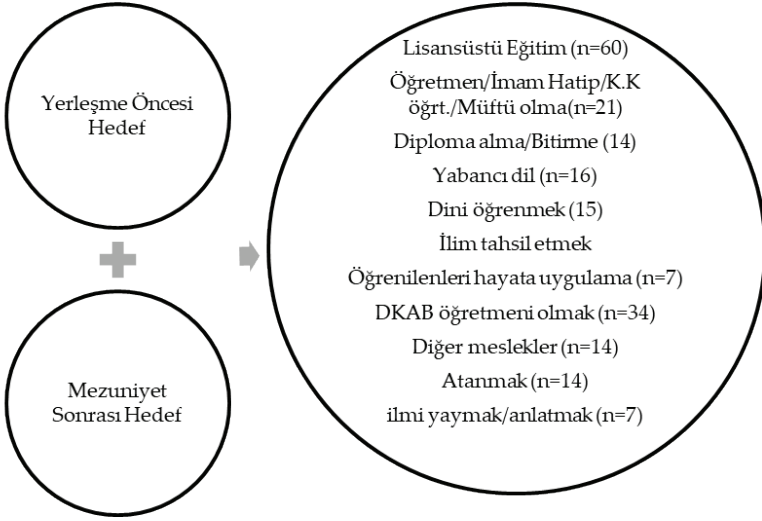
İlgili tablo incelendiğinde Tablo 6’dan farklı olarak DKAB öğretmenliğinin ilk sırada yer aldığını görmekteyiz (n=34, %29,1). Bunu “lisansüstü eğitim almak” (n=22, %18,8), “diğer meslekler” (n=14, %12), “atanmak” (n=14, %12), “din eğitimi almaya devam/kendini geliştirme” (n=5, %4,3), “henüz karar vermedim” (n=5, %4,3), “ilmi yaymak/anlatmak” (n=5, %4,3), “imam hatip/K.K. öğrt./vaiz olmak” (n=5, %4,3), “dil öğrenme/mütercim olma” (n=3, %2,6), “öğrendiklerini uygulama” (n=2, %1,7), “akademisyen olmak” (n=2, %1,7), “başarılı olmak” (n=1, %0,9), “hafızlık” (n=1, %0,9), “iyi bir İnsan/Müslüman olmak” (n=1, %0,9) seçenekleri takip etmektedir.

Tablo 7. Mezuniyet Sonrası Hedef

Mezuniyet Sonrası Hedef	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
DKAB öğretmeni olmak	34	29,1	15	12,8	8	6,8
Lisansüstü eğitim almak	22	18,8	12	10,3	6	5,1
Diğer meslekler	14	12,0	11	9,4	7	6,0
Atanmak	14	12,0	1	,9	2	1,7
Din eğitimi almaya devam/kendini geliştirme	5	4,3	7	6,0	7	6,0
Henüz karar vermedim	5	4,3	5	4,3	4	3,4
İlmi yaymak/anlatmak	5	4,3	9	7,7	5	4,3
İmam Hatip/K.K. Öğrt./Vaiz olmak	5	4,3	15	12,8	14	12,0
Cevapsız	3	2,6	26	22,2	57	48,7
Dil öğrenme/mütercim olma	3	2,6	5	4,3	3	2,6
Öğrendiklerini uygulama	2	1,7	3	2,6	1	,9
Akademisyen olmak	2	1,7	5	4,3	1	,9
Başarılı olmak	1	,9	1	,9	-	-
Hafızlık	1	,9	-	-	-	-
İyi bir İnsan/Müslüman olmak	1	,9	2	1,7	2	1,7
Toplam	117	100	117	100	117	100

Tabloda yer alan verilerden de anlaşılacağı üzere YDÖ alan öğrenciler mezun olduktan sonra din öğretimi alanı başta olmak üzere meslek edinme/istihdam isterken diğer yanda da lisansüstü eğitim alarak öğrenme sürecini devam ettirmek istemektedirler. Yapılmak istenen meslekler kapsamında MEB bünyesinde DKAB öğretmenliği ilk sırada gelmekte, bunu DİB bünyesinde din eğitimcisi olmak takip etmektedir. MEB'in neden DİB'e göre daha fazla tercih edildiği sorusu çalışmanın problemlerinden biri olmamakla birlikte bu durumun ilgili kurumlar tarafından dikkate alınarak sebeplerinin araştırılmasında fayda olduğu düşünülmektedir. Benzer tespitler Korkmaz'ın araştırmasında da görülmektedir. İlgili araştırmaya göre katılımcılar mezuniyet sonrasında tercih etmek istedikleri meslekleri, öğretmenlik (%37,6), öğreticilik (%12,2), vaizlik/vaizelik (%5,8) ve akademik (%16,8) olarak belirtilmiştir (Korkmaz, 2010, s. 192). Algur tarafından yapılan bir araştırmada da YDÖ veren bir kurumda ders veren her 5 öğretim üyesinden dördünün öğrencilerin atanma ve iş bulma kaygısıyla tercih yaptığı kanaatine sahip olduğuna işaret edilmiştir (Algur 2019:263).

Hedef ile ilgili Tablo 6 ve Tablo 7’de yer alan verileri birlikte değerlendirdiğimizde Şekil 3’te görüldüğü gibi “Lisansüstü Eğitim (n=60)”, “Öğretmen/İmam Hatip/K.K öğrt./Müftü olma(n=21)”, “Diploma alma/Bitirme (14)”, “Yabancı dil (n=16)”, “Dini öğrenmek (15)”, “İlim tahsil etmek”, “Öğrenilenleri hayata uygulama (n=7)”, “DKAB öğretmeni olmak (n=34)”, “Diğer meslekler (n=14)”, “Atanmak (n=14)” ve “ilmi yaymak/anlatmak (n=7)” İslami ilimler fakültesini tercih eden bireylerin hedefleri olarak ön plana çıkmaktadır.



Şekil 3. Yüksek Din Öğretiminde Hedef

3. Öğretimin Niteliği

Araştırmanın üçüncü teması söz konusu fakülterde yapılan öğretim faaliyetlerinin niteliğine dairdir. Bu kapsamda katılımcılardan öncelikle hâlihazırda öğrenim gördükleri fakülte hakkındaki görüşleri sorulmuş, sonrasında ülke genelinde YDÖ’ye dair kanaatleri ve son olarak da ideal YDÖ’ye dair tanımlamaları sorulmuştur.

3.1. Fakülte Değerlendirmesi

Öğretim niteliğine dair öncelikle katılımcılara öğrenim gördükleri fakülte sorulmuştur. Bu kapsamda “*Fakültenizdeki eğitimin niteliğini size göre hangi ifade en güzel şekilde anlatır? Önem sırasına göre 3 tane yazabilir misiniz?*” şeklinde sorulan soruya verilen cevaplar Tablo 8’de verilmiştir.

Tablo 8. Öğrenim Görülen Fakültenin Değerlendirilmesi

Fakülte Değerlendirmesi	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Samimi iletişim	24	20,5	19	16,2	8	6,8
Cevapsız	23	19,7	45	38,5	71	60,7
Çok çalışmayı gerektiren, zor	11	9,4	11	9,4	9	7,7
Yetersiz eğitim	10	8,5	-	-	8	6,8
Orta düzeyli/normal eğitim	10	8,5	3	2,6	2	1,7
İyi niyete rağmen yetersiz imkânlar	8	6,8	6	5,1	2	1,7
Nitelikli eğitim vermesi	6	5,1	2	1,7	8	6,8
Donanımlı akademik kadro	6	5,1	4	3,4	-	-
Kalite	5	4,3	1	,9	2	1,7
Sınav/sonuç odaklı eğitim	3	2,6	3	2,6	2	1,7
Disiplinli/sıkı denetim/öğretmen merkezli	2	1,7	6	5,1	1	,9
İleri bir seviyede	2	1,7	1	,9	-	-
Donanımlı bireyler yetiştirmeyi hedefliyor	2	1,7	5	4,3	-	-
Hocalar arası yöntem farklılıkları	2	1,7	3	2,6	1	,9
Nicelik olarak yetersiz akademik kadro	1	,9	2	1,7	-	-
Etkili ders anlatımı	1	,9	-	-	2	1,7
Doğru bilgi vermesi/yararlı olması	1	,9	1	,9	1	,9
Yetersiz eğitim	-	-	4	3,4	-	-
Ders dışı etkinliklerinin olması	-	-	1	,9	-	-
Toplam	117	100	117	100	117	100

Tablo 8’de görüldüğü gibi araştırma yapılan fakülte öğrencileri, öğrenim gördükleri kurumda en önemli özelliğin samimi iletişim olduğunu vurgulamışlardır (n=24). Bu sorunun oldukça yüksek bir oranla katılımcılar tarafından boş bırakıldığı görülmektedir (1. Sıra/ %19,7; 2. Sıra, %38,5; 3. Sıra %60,7). Bu durumun sebebi olarak araştırmacının aynı fakültede görev yapması, öğrencilerin öğrenimlerinin devam etmesi gibi gerekçelerden söz edilebilir.

Katılımcılar ilgili tema ile ilgili görüşlerinde “Çok çalışmayı gerektiren, zor” (n=11, %9,4), “Yetersiz eğitim” (n=10, %8,5), “İyi niyete rağmen yetersiz imkânlar” (n=8, %6,8), “Disiplinli/sıkı denetim/öğretmen merkezli” (n=2, %1,7), “Nicelik olarak yetersiz akademik kadro” (n=1, %0,9), “Hocalar ara-

sı yöntem farklılıkları” (n=2, %1,7) gibi olumsuzluk ve yetersizliklere vurgu yapmanın yanı sıra “Orta düzeyli/normal eğitim” ” (n=10, %8,5), “Nitelikli eğitim vermesi” ” (n=6, %5,1), “Donanımlı akademik kadro” (n=6, %5,1), “Kalite” (n=5, %4,3), “Sınav/sonuç odaklı eğitim” (n=3, %2,6), “İleri bir seviyede” (n=2, %1,7), “Donanımlı bireyler yetiştirmeyi hedefliyor” (n=2, %1,7), “Etkili ders anlatımı” (n=1, %0,9), “Doğru bilgi vermesi/yararlı olması” (n=1, %0,9), “Ders dışı etkinliklerinin olması” (n=1, %0,9) gibi olumlu durumlara da vurgu yapılmaktadır.

3.2. Türkiye’de YDÖ’ye Dair İfadeler

Bu tema altında sorulan bir diğer soru ülke genelinde YDÖ’nün niteliğine dair görüşlere ulaşmak adına “*Ülkemizdeki yüksek din eğitimin niteliğini size göre hangi ifade en güzel şekilde anlatır? (İlahiyat-İslami ilimler fakültesinde verilen eğitim) Önem sırasına göre 3 tane yazabilir misiniz?*” şeklinde sorulmuştur. Alınan yanıtlar doğrultusunda Tablo 9 oluşturulmuştur.

Araştırmaya katkı sunan katılımcılar, bu soruya cevap vermede oldukça isteksiz davranmışlardır (1. Sıra/n=44, % 37,6; 2. Sıra, n=69, %59; 3. Sıra, n=85, %72,6). Tablo 8’de de görüldüğü gibi katılımcılar çoğunlukla “İletişim/kapsam ve niteliğe dair olumsuz görüşler” (n=22, %18,8) belirterek, eğitimin daha çok “Ezbere dayalı” (n=15, %12,8), Menfaat/çıkara dayalı” (n=8, %6,8) olduğuna işaret ederek eleştirel bir yaklaşım sergilerken bir yandan da “Etkili/başarılı/doğru bilgi veren” (n=10, %8,5), “Donanımlı bireyler yetiştirmeyi hedefleyen” (n=5, %4,3), “Ahlak eğitimi veren” (n=3, %2,6), “Dine bağlılığı artıran” (n=2, %1,7), “Dini iyi anlama/anlatmayı sağlayan” (n=1, %0,9), “İlim öğretmeyi amaçlayan” (n=1, %0,9), “Dinin yaşanmasına katkı sunan” (n=1, %0,9) ve “Anlayış/hoşgörünün hâkim olduğu” (n=1, %0,9) bir eğitim olduğunu ifade etmek suretiyle söz konusu eğitimin olumlu yönlerine vurgu yapanlar da olmuştur.

Tablo 9. Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimine Dair Görüşler

Türkiye’de Yüksek Din Öğretimine Dair İfadeler	1.SIRA		2.SIRA		3.SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Cevapsız	44	37,6	69	59,0	85	72,6
İletişim/kapsam ve niteliğe dair olumsuz görüşler	22	18,8	13	11,1	13	11,1
Ezbere dayalı eğitim	15	12,8	8	6,8	2	1,7
Etkili/başarılı/doğru bilgi veren eğitim	10	8,5	7	6,0	3	2,6
Menfaat/çıkara dayalı eğitim var	8	6,8	1	,9	2	1,7
Donanımlı bireyler yetiştirmek	5	4,3	2	1,7	1	,9
Fakülteler arası standardizasyon sorunları	3	2,6	4	3,4	-	-
Ahlak eğitimi	3	2,6	2	1,7	3	2,6
Dine bağlılığı artırma	2	1,7	-	-	-	-
Baskıcı/zor	2	1,7	3	2,6	2	1,7
Dini iyi anlama/anlatma	1	,9	3	2,6	1	,9
İlim öğretmeyi amaçlar	1	,9	3	2,6	2	1,7
Dinin yaşanmasına katkı sunar	1	,9	1	,9	3	2,6
Anlayış/hoşgörü	-	-	1	,9	-	-
Toplam	117	100	117	100	117	100

Bu tema altında görüş belirten katılımcıların büyük bir çoğunluğunun Türkiye’deki yüksek din öğretimi niteliğinden memnun olmadığını belirtmeleri, bu öğretim süreci için önemli bir veridir. Bu veri bir önceki başlık altında fakülte değerlendirmesiyle ilgili de ortaya çıkmıştır. Eleştirilerin odağında söz konusu öğretim sürecinin ezbere dayalı olması, hoca-öğrenci arası iletişim sorunları ile kapsam, nitelik ve beklentilere dair sorunlar ön plana çıkmaktadır. Burada ifade edilen hususların neden ön plana çıktığı yapılacak nitel çalışmalarla açığa çıkarılabilir.

3.3. İdeal Yüksek Din Öğretimi Tanımlaması

Araştırmada son olarak katılımcılardan ideal bir din öğretiminde ne gibi özelliklerin bulunması gerektiğine dair “*Size göre ideal yüksek din öğretiminin özellikleri ne olmalıdır? Önem sırasına göre 3 tanesini yazar mısınız?*” sorusuna cevap vermeleri istenmiştir. Elde edilen verilerden Tablo 10 oluşturulmuştur.

İlgili tablo incelendiğinde katılımcılar ideal din öğretiminin çıktıklarına dikkat çekerek öncelikle ahlaki niteliklerin artırılmasına odaklanılması gerektiğini belirtmiştir. Bunun yanında katılımcılar tarafından -öğretim durumları

olarak da ifade edebileceğimiz- “yöntem-teknik ve ilke bilgisinin artırılması” (n=13, %11,1), “İdealist/adanmışlık ruhu/Allah rızası” (n=12, %10,3), “Kaliteli eğitim verme” (n=10, %8,5), “pratik eğitim/yaparak yaşayarak öğrenme” (n=10, %8,5), “Donanımlı öğrenciler yetiştirme” (n=9, %7,7), “Alan bilgisi” (n=8, %6,8), “Temel kaynak vurgusu” (n=4, %3,4), “İletişim” (n=3, %2,6), “Dini anlatma, yayma” (n=3, %2,6), “Doğru bilgi verme” (n=2, %1,7), “Başarı” (n=1, %0,9) ve “Topluma faydalı olma” (2. Sıra/ n=3, %2,6) özelliklerinin olması gerektiği ifade edilmiştir.

Tablo 10. İdeal Yüksek Din Öğretimi Tanımlaması

İdeal Yüksek Din Öğretimi Tanımlaması	1. SIRA		2.SIRA		3. SIRA	
	F	%	F	%	F	%
Ahlaki nitelikler	27	23,1	12	10,3	9	7,7
Cevapsız	15	12,8	31	26,5	62	53,0
Öğretim durumları (yöntem, teknik, ilke)	13	11,1	8	6,8	14	12,0
İdealist/adanmışlık ruhu/Allah rızası	12	10,3	6	5,1	3	2,6
Kaliteli eğitim verme	10	8,5	7	6,0	7	6,0
Pratik eğitim/yaparak yaşayarak	10	8,5	13	11,1	7	6,0
Donanımlı öğrenciler yetiştirme	9	7,7	4	3,4	2	1,7
Alan bilgisi	8	6,8	2	1,7	2	1,7
Temel kaynak vurgusu	4	3,4			1	,9
İletişim	3	2,6	21	17,9	4	3,4
Dini anlatma, yayma	3	2,6	2	1,7	2	1,7
Doğru bilgi verme	2	1,7	7	6,0	2	1,7
Başarı	1	,9	1	,9		
Topluma faydalı olma			3	2,6	2	1,7
Toplam	117	100	117	100	117	100

Burada ifade edilen hususlara bakıldığında daha çok idealist bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir. Katılımcılar kendi fakülteleri ve ülkedeki YDÖ’yu değerlendirirken daha çok fiziksel imkân ve sorunlara atıf yapmalarına rağmen ideal YDÖ’den bahsederken fiziksel imkânlardan ziyade söz konusu öğretim sürecinin çıktuları üzerinde niteliksel bir değerlendirme yaparak idealist bir bakış açısı sergilemişlerdir. Bu tablo, YDÖ alan bireylerin teorik düzlemde aldıkları eğitimden beklentilerinin üst düzey nitelikte olduğunu ancak pratik boyutunda somut ilişki kurdukları nesne ve imkânlar üzerinden değerlendirmeler yaparak bu idealist bakış açısından uzaklaştıkları kanaatini güçlendirmektedir.

SONUÇ

Bu araştırma, Türkiye’deki yüksek din öğretimi sürecini öğrencilerin gözüyle tercih, hedef ve nitelik olmak üzere üç tema altında değerlendirmeye çalışmıştır. Araştırmada açık uçlu sorular kullanılarak alanda yapılacak sonraki araştırmalara betimsel nitelikte veriler toplanması amaçlanmıştır. Her tema altında elde edilen verilerin güvenilirlik düzeylerinin artırılması adına benzer özelliği tanımlayan farklı sorular sorulmuştur. Her tema altında elde edilen veriler karşılaştırıldığında genelde tutarlı yanıtlar verilmekle birlikte, katılımcıların kendilerini değerlendirirken yeterince nesnel olmadıkları görülmüştür. Nitekim katılımcıların kendileriyle ilgili YDÖ tercihinde daha çok alana olan ilgi ve isteklerinin etkisinden söz ederek idealist ve içsel bir değerlendirme yaparken ülke geneli YDÖ tercih sürecinde istihdam ve çıkar kaygısına işaret etmeleri bu kapsamda değerlendirilebilir.

Araştırma her ne kadar üç tema altında yapılmış olsa da aslında “insanlar neden ilahiyat/islami ilimler fakültelerine gider?” temel sorusundan hareketle YDÖ programlarının hazırlanması sürecinde hedef, içerik, süreç ve değerlendirmeye dair toplu bir veri sağlamayı da amaçlamaktadır. Araştırmaya bu kapsamda baktığımızda katılımcıların aslında hayattan çok da uzak olmayan yanıtlar verdiği görülmektedir. YDÖ’de temel amaç dinin daha iyi anlaşılması ve insanlara anlatılmasıdır ve çalışmada da bu durum ön plana çıkmıştır. Ancak diğer yandan hayatın devam edebilmesi için maddi kazanca ihtiyaç vardır ve bu durum -çoğunlukla eleştirel bir dille ifade edilse de- çalışmada kendine yer bulmuştur. YDÖ hedeflerinin daha çok istihdam kapsamında belirtilmesinin zemininde bu realite vardır. Bu nevi kısa hedeflerin ötesinde daha nitelikli din eğitimcilerinin yetiştirilmesi için MEB ve YÖK’ün işbirliği yapması elzemdir. MEB bünyesindeki ortaokullardan itibaren öğrencilere onların kendi istidat ve yetenekleri doğrultusunda meslek seçmeleri için aktif bir şekilde mesleki ve eğitsel rehberlik bünyesinde yöneltme ve yönlendirme yapılmalıdır. Böylece yüksek din öğretimi almak isteyen birey önceden tespit edilerek gerekli alt yapı (dil öğrenme, hafızlık gibi) lisans öncesinde oluşturulabilecektir.

Göz ardı edilemeyecek kadar katılımcının YDÖ’yü tercih etme gerekçesi olarak yerleştirme puanı ve mezun olunan okula işaret etmeleri, “acaba YDÖ kurumları mecbur kaldığı için mi tercih ediliyor?” sorusunu akla getirmektedir. Böylesi bir sorunun cevabını nitel bir araştırmayla vermek daha mümkün olmakla birlikte bahsi geçen öğretimin istihdam imkânlarının yüksek, yerleştirme puanlarının düşük olması ilgi ve istek olmasa da “gidelim bari” şeklindeki bir yaklaşıma zemin hazırlayabilir. Bu yüzden ülke geneli eğitim hedef ve uygulamalarının belirlenmesi geniş katılımlı şura ve çalıştaylarda elde edilen izlenimlerden ilham alarak yapılmalıdır.

Çalışmanın yapıldığı fakülte özelinde hoca-öğrenci arası olumlu iletişime daha fazla yer verilmiş olmakla birlikte Türkiye’deki YDÖ’nün niteliğine dair daha çok olumsuz özelliklere atıf yapılmıştır. Bu kapsamda öğretim sürecinde benimsenen yöntem ve teknikler, ezbere dayalı öğretim yaklaşımları, fakülteler arası standardizasyon farklılıkları, fiziksel imkân ve öğretim kadrosu yetersizlikleri gibi temel başlıklar dikkat çekmektedir. Öğretim sürecinde iletişim sorunlarının önüne geçmek için öğretmenlerde olduğu gibi akademik personele de pedagojik formasyon verilebilir. Fakültelerin kontenjanları ilgili fakültenin fiziksel imkânları ve öğretim kadrosu dikkate alınarak ve ülke geneli belirlenmiş standartlar dâhilinde hareket edilmelidir.

Etik Kurul İzni: Bu çalışma için etik kurul izni, Giresun Üniversitesi Rektörlüğü Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu’nun 20.04.2020 tarih, 2020-1 numaralı kararı ile alınmıştır.

Notlar

- 1 Yüksek Din Öğretimi ifadesi makalenin bundan sonraki bölümünde YDÖ şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.

Kaynaklar/References

- Akyürek, S. (2015). Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Algur, H. (2019). "Yüksek Din Öğretimine Yönelme ve Öğretim Sürecinde Hedef Unsuruna Dair Hoca ve Öğrenci Görüşlerinin Farklı Değişkenler Açısından Değerlendirilmesi (Giresun İslami İlimler Fakültesi Örneği)". Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu, Malatya, 2019.
- Atay, H. (1983). Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. İstanbul Dergâh Yayınları.
- Aydın, M. Ş. (2003). "Yüksek Din Öğretimi Kurumları: Gelgitler Alanı". Tezkire Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi, 31-32: 106-123.
- Ayhan, H. (1999). Türkiye’de Din Eğitimi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Cebeci, S. (1999). "Cumhuriyet Döneminde Yüksek Din Öğretimi". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 39(2) Özel Sayı: 227-235.
- Çetin, Ö. (2017). "İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi (Uşak Üniversitesi Örneği)". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16(32):411-432. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=a9h&AN=127015927&lang=tr&site=eds-live&authtype=uid>
- Demircan, A. (2013). "Türkiye’de Yüksek Din Öğretiminin Serüveni". Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum), Bingöl, 2012.
- Doğan, R. (1997). "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37(1): 407-444.
- Evkuran, M. (2012). "Yüksek Din Öğretimi ve Dinî Kurumsallaşmanın Yakın Tarihi". Kalam Araştırmaları, 10(2): 31-54.

424 • ÖĞRENCİLERİN GÖZÜYLE YÜKSEK DİN ÖĞRETİMİ
(GİRESUN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)

- Furat, A. Z. (2012). Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26: 173-196.
- Gözütok, Ş. (2002). İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi. Ankara: Fecr Yayınları.
- Hamidullah, M. (2004). İslam Peygamberi. Çev. M. Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları.
- İpşirli, M. (2003). Medrese. TDV İslâm Ansiklopedisi. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Johnson, B., & Christensen, L. (2014). Eğitim Araştırmaları Nicel, Nitel ve Karma Yaklaşımlar Çev. S. B. Demir. Ankara: Eğiten Kitap.
- Karaman, F. (Ed.) (2019). Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu II. Ankara: İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Kazıcı, Z. (2014). Osmanlı'da Eğitim-Öğretim. İstanbul: Kayıhan Yayınları.
- Kirman, M. A., & Apaydın, H. (2006). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları". KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7: 93-123.
- Kocaman, K. (2017). Osmanlı Medrese Sistemini Etkileyen Faktörler İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, 2(3): 400-427.
- Kocaman, K. (2019). "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama". Turkish Studies, 14(4):2525-2545.
- Koç, A. (2003). "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 25(2): 25-64.
- Korkmaz, M. (2010). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Fakülteyi Tercih Nedenleri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". Bilimname, 18(1): 167-204.
- Köylü, M. (2013). "Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi: Nicelik mi Nitelik mi?" Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 35:21-44.
- Mehmedoğlu, Y. (2000). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği). Gençlik Dönemi ve Eğitimi I, İstanbul:İsav Yayınları.
- Okumuş, E. (2007). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-". Değerler Eğitimi Dergisi, 5(13): 59-94.
- Öcal, M. (2015). Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Özenç, A. (2016). "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)". International Journal of Kurdish Studies, 3(1): 1-30.
- Taştekin, O. (2013). "Yeni Kurulan İlahiyat Fakültelerinin Öğrenme Ortamına Yönelik Öğrenci Algıları". Usûl İslam Araştırmaları, 19: 139-184.
- Turan, İ., & Nazıroğlu, B. (2015). "İlahiyat Fakültesine Yeni Gelen Öğrencilerin Sorun ve Beklentileri:OMÜ İlahiyat Fakültesi Örneği". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8(36): 466-479.
- Uçar, R. (2017). "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 8(2): 105-178.
- Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Kongresi. (2017). 16 Temmuz 2020. <https://www.yuksekdinogretimi.com/yardok-sonuc-bildirimini.pdf>
- Usta, M. (2001). Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Uzunçarşılı, İ. H. (2014). Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Zengin, Z. S. (2008). Medreseden Üniversiteye. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD), 8(2): 211-221.

KİTAB-I MUKADDES'İN TÜRKÇEYE ÇEVİRİ SÜRECİ VE ALİ UFKİ BEY'İN ÇEVİRİSİNİN ÖNEMİ

Salih ÇİNPOLAT*

Öz

Kitab-ı Mukaddes'in bir bütün olarak Türkçeye çevirisi, Leh asıllı, sonradan Müslüman olmuş, uzun yıllar Osmanlı sarayında görev yapmış Ali Ufki Bey tarafından 1664/1666 yılında İstanbul'da yapılmıştır. Dönemin Hollanda elçisi Levinus Warner, bu çeviri sürecini İstanbul'da takip etmiş ve çeviri metinlerini kontrol edilerek basılması için Hollanda'ya göndermiştir. Ancak çevirinin basımı, yaşanan bazı olumsuzluklar nedeniyle 1827 yılında Paris'te yapılmıştır. Daha sonraki yıllarda Ali Ufki Bey'in çevirisi, dönemin dil özellikleri dikkate alınarak bazı değişiklik ve düzeltmelerle 1878, 1885, 1886, 1901, 1941 ve 2001 yıllarında defalarca basılmıştır. Yani günümüzde kullanılan Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisi, temelde Ali Ufki Bey'in çevirisine dayanmaktadır. Bu nedenle Ali Ufki Bey'in çevirisi ve bu çevirinin günümüze ulaşma sürecinin takibi oldukça önemlidir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye çevrilmesi ve günümüze ulaştırılması Protestan Hristiyanların ve Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin katkıları ile gerçekleşmiş ve Türklere yönelik Hristiyan misyonerliğinde Ali Ufki Bey'in çevirisi temel kaynak olarak sürekli kullanılmış ve kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kutsal Kitap, Kitab-ı Mukaddes, Ali Ufki Bey, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Çeviri

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi
e-posta: salihcinpolat@kmu.edu.tr ORCID: 0000-0003-2065-192X

Atf Cite/as: Çinpolat, S. (2020). "Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Çeviri Süreci ve Ali Ufki Bey'in Çevirisinin Önemi". Dini Araştırmalar. 23(59): 425-446.
DOI: 10.15745/da.773891

The Translation Process of Bible to Turkish and the Importance of Wojciech Bobowski's Translation

Abstract

The translation of the Bible into Turkish as a whole was made in Istanbul in 1665-1666 by Wojciech Bobowski (Ali Ufki Bey), who was of Polish origin, spoke 17 different languages, later became a Muslim, served in the Ottoman palace for many years. Among the languages he could speak were mainly Latin, Greek, Hebrew, Polish, English, French, Italian, Arabic, Turkish. He is also known as Albert Bobowski and Albertus Bobovius in European sources. The translation was planned by a group of Dutch Protestants, while Dutch ambassador Levinus Warner followed the work in Istanbul. The translation texts were checked and sent immediately to the Netherlands for printing, but could be printed in Paris in 1827 due to the adverse condition. In this edition, M. Jean Daniel Kieffer has revised some on Ali Ufki Bey's translation. This translation, with some changes and corrections in the Arabic alphabet (Ottoman) in 1878, 1885, 1886, 1901 was printed in Latin alphabet in 1941. The style and language properties of the 1941 edition made it difficult to understand the Bible, so it was reprinted in 2001 with the more contemporary words under the name Kutsal Kitap (Yeni Çeviri). The background of the Turkish translations of the Bible, the contributions of the Bible Society (English and Foreign Bible Society) to these studies, the change of the words used in the translations, the translation of Wojciech Bobowski used as the source text and the follow-up of this translation process are important. Because the original text of the translations of the Bible in Turkish is based on the translation of Wojciech Bobowski.

Keywords: The Bible, Wojciech Bobowski, the Bible Society, Translation.

Summary

The Bible consists of two parts as Old Testament and New Testament. According to Christianity, God abolished the Old Testament and made the New Testament with humanity in the person of Jesus. The language of the Old Testament is originally Hebrew. When Aramaic became a common language in Jerusalem and its surroundings, the Holy Book for Jews who couldn't speak Hebrew was translated into Aramaic (Targum). The New Testament is also accepted to be recorded in Aramaic, but the oldest New Testament texts that

have survived to date are in Greek. In the later period, the Bible was translated into Latin, Coptic, Arabic, Syriac. In the following period, the Bible was translated into Latin by St. Jerome in 405. This translation has been used by Christians as source text for many years. The Bible was translated into English by John Wycliffe in 1382; and the chapter called New Testament by Martin Luther in 1522, and the entire Bible into German in 1534. With the spread of Protestantism from the 16th century onwards, the Bible was translated into different languages (French, Italian, Spanish ...).

The first translation of the Bible into Oguz Turkish spoken in Anatolia and its surroundings was made by Wojciech Bobowski in 1665-1666. (He is known as Wojciech Bobowski, Albert Bobowski and Albertus Bobovius in European sources). Wojciech Bobowski was originally Polish. He was brought to Istanbul as a prisoner, served in the Ottoman palace for many years and received the name of Ali by accepting Islam. He received the title of "Bey" for his services in the palace, and he was called "Ali Ufki Bey" because he used the pseudonym "Ufki" in his poems. It is accepted that he could speak 17 languages, especially Latin, Greek, Polish, English, Italian, French, Arabic and Turkish. He has books in different fields such as music, grammar, palace life and religion.

The idea of translating the Bible into Turkish is a project of Protestant Christians. This translation was persistently advocated by John Amos Comenius and it was planned: Dutch trader Laurens de Geer would provide financial support, Turkish Language Professor Jacob Golius from Leiden University would study the translation, Golius' brother, who lived in Aleppo, would serve as editor before printing. The translation would be printed by Georg Nissel of Leiden. For this project, the Netherlands ambassador Levinus Warner, who was also a student of Golius, was to determine the translators in Istanbul and paid them. Levinus Warner first commissioned Yahya bin Ishaq for the translation of the Bible into Turkish. The translation of Yahya bin Ishaq, which also used to have the pseudonym "Haki", was sent to the Netherlands by Levinus Warner, but his translation was not fully cared or approved. The original texts of his translation work are now in the library of Leiden University. Levinus Warner was also assigned to Wojciech Bobowski to translate the Bible into Turkish.

The translation of Wojciech Bobowski was also sent to the Netherlands, but the translation could not be realized due to the death of the people involved in this project. The translation texts of Wojciech Bobowski are in the library

of Leiden University right now (Warner Collection: Cod. Or. 390a-e; Cod. Or. 1101a-f; Cod. Or. 1117a). This translation had remained in this library for about 150 years. Later, the British and Foreign Bible Society initiated this work to print the translation of Wojciech Bobowski. In this context, M. Jean Dainel Kieffer, a professor of Turkish Language in France, examined this translation and revised some and finally the Turkish translation of the Bible was published in Paris in 1827.

Wojciech Bobowski's Turkish translation of the Bible was later published in 1878, 1885, 1886, 1901 by making some necessary changes to the text. After approving the Latin alphabet, the Republic of Turkey has made the first edition of the Latin alphabet in 1941. The translation was updated in 2001 on the grounds that the 1941 edition is difficult to understand in today's Turkish. This edition has been published under the name "Kutsal Kitap" (Yeni Çeviri). It should also be mentioned that "Halk Dilinde İncil", which contains the "New Testament" section of the Bible, in which the Islamic concepts are used more, due to the lack of religious expression intensity towards Turks, which does not reflect the meaning.

It seems that nowadays translations of Bible in Turkey as the main source of Wojciech Bobowski's translation is used. It is the Bible Society that publishes these translations. In the new editions of the Turkish translation, some editing are made on the text, taking into account the Turkish speaking public. In the selection of words and concepts used in these changes, sometimes more pure Turkish words are preferred to influence the public, and sometimes Islamic concepts are used more. In order to read the Turkish translation of the Bible, to recognize the changes and to understand the text correctly, it is very important to know the translation of Wojciech Bobowski and the stages that the translations have passed through the historical process.

Giriş

Hristiyanlığa göre ilk insan çifti Adem ve Havva'nın, Tanrı'nın kendilerine yasakladığı ağaçtan yiyerek O'na karşı gelmeleri sonucu "ilk günah" işlenmiştir. Tanrı da, Havva'yı, Adem'i ve onları bu günaha kışkırtan yılanı cezalandırmıştır (Kutsal Kitap 2001: Yaratılış 1/26-27; 2/1-25; 3/1-19). Tanrı, yeryüzünde çoğalan günahkâr insanları bu durumdan kurtarmak için zaman zaman seçtiği bazı kişiler vasıtasıyla mesajlarını iletmış, kurtuluş yollarını açıklamış, yani onlarla "ahit" (antlaşma) yapmıştır. Hristiyanlığın kutsal kitabında bu ahitlerden özellikle Nuh (Yaratılış 6/18; 9/11-17), İbrahim (Yara-

tılış 15/18-21; 17/1-14; Elçilerin İşleri 7/8) ve Musa ile yapılanlar (Mısır'dan Çıkış 31/16-17; Yasanın Tekrarı 4/13; 5/1-21; 29/1-29) vurgulanmıştır. Daha sonraki dönemlerde Tanrı'nın Levililer'e (Çölde Sayım 18/1-19) ve Davud'a yönelik emir ve vaatleri de (Mezmurlar 89/20-30; 2. Samuel 7/1-29; Birinci Tarihler 17/1-27) bu kapsamdadır. Ancak İsrailoğulları, tarihi süreçte çoğu zaman Tanrı ile yaptıkları ahitlere riayet etmediklerinden (Yasanın Tekrarı 29/25; Yeşu 7/11; 1. Krallar 19/10; 2. Tarihler 12/1; Yeremya 22/9) cezalandırılmış (Yeşu 7/12, 23/16; Hakimler 2/20-23; 2. Krallar 18/9-12) ve zaman zaman ahit yenilenmiştir (Yeremya 31/31-34; 32/37-44).

Hristiyanlıkta Tanrı'nın önceki ahitleri yürürlükten kaldırdığına ve İsa'nın şahsında insanlıkla "yeni bir ahit" yapıldığına inanılır. İsa, son akşam yemeğinde kendi eti ve kanını bu yeni ahdin sembolü olarak göstermiş (Matta 26/28; Luka 22/20), Pavlus da "Sina Ahdi/Eski Ahit" ile "Yeni Ahit" arasındaki önemli farkları vurgulamıştır (2. Korintliler 3/6-18). Buna göre "Eski Ahit" sadece İsrailoğullarına yönelik iken, "Yeni Ahit" diğer insanları da kapsamaktadır (Matta 28/19-20). Bu nedenle Hristiyanlıkta, Yahudi kutsal kitaplarına "Eski Ahit", İsa'nın ahdini anlatan kutsal metinlere ise "Yeni Ahit" denilmiştir. Hristiyanlığın Eski Ahit'i de içine alan kutsal kitabına, İngilizce "Holy Bible", Fransızca "La Sainte Bible", Almanca "Bibel" İtalyanca "Bibbia", Türkçe ise "Kitab-ı Mukaddes" veya "Kutsal Kitap" denilmiştir (Michel 1992: 12; Aydın 2005: 396; Küçük 2000: 68). Kutsal kitabın "Eski Ahit" bölümü 39 kitaptan, "Yeni Ahit" bölümü ise 27 kitaptan oluşur (Kutsal Kitap 2001).

Hristiyanlar tarafından "Eski Ahit" olarak adlandırılan Yahudilerin kutsal metinleri, başlangıçta İbranice iken, Perslerin Kudüs ve çevresini ele geçirmesi ve Aramicenin bu bölgede yaygın bir dil olması sebebiyle, M.Ö. V. yüzyıldan itibaren Aramiceye çevrilmiştir (Targum). M.Ö. III. yüzyılda ise bölgedeki Helenist hâkimiyetin etkisiyle Grekçe yaygınlaşmış ve Yahudi kutsal metinleri Grekçeye çevrilmiştir (Septuaginta/Yetmişler). Hristiyanlar çoğunlukla "Eski Ahit" için bu çeviriyi kaynak metin olarak kullanmıştır (Aydın 2005: 401, 748; MacCallum 1942: 60; <https://www.britannica.com/topic/biblical-translation>).

İsa'nın yaşadığı dönemde Filistin ve çevresinde yaygın konuşma dili Aramice olduğundan ilk İncillerin de Aramice yazıldığı kabul edilir (Aydın 2005: 43, 397, 399, 401). Bunun yanında o bölgede konuşma dili Aramice olsa da edebi yazı dilinin Grekçe olduğu gerekçesiyle İncillerin ilk kayıtlarının Grekçe olabileceği de savunulmuştur (Toprak 2006: 5-6; Feigin 1943: 187-197). Bu durumda Grekçe kaydedilen İnciller bir tür çeviri çalışmasıdır.

ZiraAramice veya İbranice konuşan İsa'nın mesajı farklı bir dile çevrilerek kayda alınmıştır. Kayıt altına alınan ilk İncillerin, M.S. 50-120 yılları arasında yazıldığı kabul edilse de bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (Kuzgun 2008:198-199).Hristiyan kutsal kitabının günümüze ulaşan en eski belgeleri 4. veya 5. yüzyıla ait Grekçe yazmalardır. *Codex Vaticanus*, *Codex Sinaiticus*, *Codex Alexandrinus*, *Codex Ephraemi*, *Codex Washingtonianus* günümüze ulaşmış en eski tarihli eserlerdir(Kuzgun 2008: 210-211; Kutsal Kitap'a Giriş 2019: 11).

Yeni Ahit metnlerinin ilk yazıldığı kabul edilen tarihler ile günümüze ulaşan yazma eserler arasında en iyimser tarihlendirme ile iki yüz yıldan fazla bir süre vardır. Bu iki yüz yılı aşkın sürede ilk yazmaların ne zamana kadar mevcut oldukları ve bu metinlerin gerçekten ilgili kişiler tarafından mı yazıldıkları tarihi belgelerle açıklığa kavuşturulmuş değildir. Yeni Ahit'i oluşturan metinlerin yazılış tarihleri, yazarları, birden fazla metin arasından neden bu dört İncilin (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) “kanonik” (sahih) sayıldığı, bu metinlere yönelik ilk atıfların ne zaman yapılmaya başlandığı, metinler arasındaki çelişkilerin sebebi... gibi “Yeni Ahit”in otantikliğine ilişkin iddialar ve tartışmalar (Duygu 2018:575-628) bu araştırmanın konusu dışındadır.

İncillere göre İsa, mesajını insanlara duyururken hem “*Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim*”(Matta 15/24; Markos 7/27) diyerek muhataplarının sadece İsrailoğulları olduğunu vurgulamış hem de havarilerine: “*Diğer uluslara ait yerlere gitmeyin. Samiriyelilere ait kentlerin de hiçbirine uğramayın. Bunun yerine, İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gidin*”(Matta 10/5-6) diyerek mesajını diğer uluslara ulaştırmaya yönelik bir çaba içine girmemiştir. Ancak çarşıya gerilerek öldürülüp gömülmesinden üç gün sonra dirilince Celile’de havarileriyle buluşmuş (Matta 27/32-66; 28/1-8) ve onlara: “*Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un adıyla vaftiz edin*”(Matta 28/20) diyerek mesajının evrenselliğini vurgulamıştır. Bu nedenle tarih boyunca Hristiyanlar kutsal kitaplarını farklı dillere çevirmiş ve olabildiğince fazla insana ulaşmayı hedeflemiştir.

Yeni Ahit içeriğini oluşturan “kanonik” metinlerin IV. yüzyılda belirlenmesiyle, Hristiyanların kutsal kitabı Süryanice ve Kıpticeye, ardından Aziz Jerome tarafından 405 yılında Latinceye çevrilmiştir (*Vulgata*). Arapça ve İspanyolcaya yapılan çevirilerde de *Vulgataes* alınmıştır. Kitab-ı Mukaddes, 1382 yılında John Wycliffe tarafından İngilizceye, Martin Luther tarafından da 1522 yılında Yeni Ahit bölümü, 1534 yılında ise Kitab-ı Mukaddes'in ta-

mamı Almancaya çevrilmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in İngilizce çevirilerinden "Coverdale Bible" (William Tyndale, 1535); "Matthew Bible" (John Rogers, Thomas Matthew takma adıyla, 1537); "Great Bible (1539); "Geneva Bible" (1560) ve "Bishops' Bible" (1568, 1572) oldukça önemli örneklerdir. İngiliz Kralı I. James'in emriyle yapılan ve 1611 yılında yayımlanan *King James Bible* adlı çeviri, onaylı baskı olarak şöhret bulmuş ve Anglikan Kilisesi'nin üç asra yakın temel kutsal kitap çevirisi olmuştur. Protestan Hristiyanlar tarafından Kutsal Kitap çevirileri XX. yüzyılda defalarca gözden geçirilerek revize edilmiştir. Protestanların çevirilerinin ardından, Papa XII. Pius 1943'te Kitab-ı Mukaddes çevirilerine izin vermiş ve Ronald Knox'un Vulgata'dan yaptığı İngilizce çeviri (Yeni Ahit-1945; Eski Ahit-1949) resmen onaylanmıştır. Ayrıca "New American Bible" (1970) adlı çeviri hem Katolik hem de Protestanlar tarafından kabul görmüş ve ayinlerde okunması onaylanmıştır. Katolik Dominikenler tarafından yapılan "New Jerusalem Bible" adlı çeviri de önemlidir (<https://www.britannica.com/topic/biblical-translation>; Aydın 2005:401-402). Görülüyor ki Hristiyan kutsal kitabı tarihi süreçte birçok dile çevrilmiş ve ihtiyaç duyuldukça da ya yeni çeviriler yapılmış ya da mevcut çeviri güncellenmiştir. Çünkü dil, yaşayan bir organizmadır ve en iyi anlamın yakalanması çalışmaları devam etmektedir.

Kitab-ı Mukaddes'in dünyadaki farklı dillere çevrilerek daha çok insana ulaştırılması sürecinde Türkçe de önemli bir dil olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü hem Türkçenin konuşulduğu alan hem Türk nüfusu hem de Türklerin hâkimiyet sahaları dikkate alındığında bu göz ardı edilemez bir durumdur. Geçmişten günümüze Kitab-ı Mukaddes'in bazı kısımları Azerbaycan, Başkır, Çuvaş, Çağatay, Gagavuz, Karaim, Kaşgar, Kazan, Kırgız, Kumuk, Nogay, Özbek, Yakut Türkçesi başta olmak üzere birçok lehçeye çevrilmiştir (MacCallum 1942:61). Bu makalede Kitab-ı Mukaddes'in Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde Anadolu ve çevresinde konuşulan "Oğuz Türkçesi" ile yapılmış çevirileri üzerinde durulacaktır.

1. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye Kısmi Çevirileri

Hristiyanların Orta Asya'daki Türklere yönelik misyonerlik faaliyetleri (Günay ve Güngör 1997:141-147) ve sonrasında Anadolu'da karşılaşmaları esnasında Kitab-ı Mukaddes'ten bazı bölümlerin Türkçeye çevrilmiş olabileceği düşünülse de buna dair bir belge/çeviri günümüze ulaşmamıştır.

XIV. yüzyılda (muhtemelen 1303-1362 yılları arasında) Volga (İdil) ırmağının aşağı kısımlarındaki Türklere yönelik olarak Katolik Fransiskanların

misyonerlik faaliyeti kapsamında Kuzey Kıpçak Türkçesiyle (Kumanca) yazılan “Codex Cumanicus” adlı eserde kısmen Kitab-ı Mukaddes çeviri örneklerine yer verilmiştir (Argunşah ve Güner 2015). Ancak bu eser de Hristiyan kutsal kitabının düzenli bir Türkçe çevirisi sayılamaz.

Kitab-ı Mukaddes'in Anadolu ve çevresinde konuşulan Oğuz Türkçesine kısmi çeviri çalışmaları şunlardır:

1.1. Türk Dil Kurumu (TDK)Yz.A-19 Numaralı Yazma

Yeni Ahit'teki dört İncil (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) ve Resullerin İşlerinin bir kısmını (1. 2. bablar ve 3. babın ilk 10 cümlesi) içeren, ancak tercümanı ve tarihi bilinmeyen bu yazma Türk Dil Kurumu Yazma Eserleri arasında tek nüsha olarak yer alır. Bu çevirinin hangi dilden, kim tarafından, ne zaman ve kim için yapıldığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Eser, yazı ve görünüş itibarıyla Kur'an-ı Kerim'e benzetilmeye çalışılmış, sayfa kenarları süslemeli, cümle araları çiçek motifli, fasıl başlıkları sure adları gibi süslüdür(Özkan 2006:4, 10-1549).

1.2. İbrahim el-İsraillî Çevirisi

İbrahim el-İsraillî adlı bir Yahudi tarafından Kitab-ı Mukaddes'in *Mezmurlar* kitabının ilk sekiz babının Osmanlı Türkçesine çevirisidir. Bu yazma eser Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi Koleksiyonunda (no: 5) kayıtlıdır. Ancak bu eserin müterciminin kimliği ve tercüme tarihi hakkında kesin bilgi yoktur (Privratsky 2014: 13; <http://historyofturkishbible.wordpress.com/>).

1.3. Ahmet İbn-i Mustafa Saruhani (Leâli) Çevirisi

“Leâli” olarak da bilinen Ahmet ibn-i Mustafa Saruhani tarafından 1550 yıllarında “*Tercüme-i Kasîde-i FatlubnîTecdinî*” adıyla yapılan çeviridir. Bu çevirinin Kitab-ı Mukaddes'teki “Mezmurlar”ı ihtiva ettiği belirtilse de (Privratsky 2014: 8-9) bu doğru değildir. Çevirideki bazı manzum ifadeler Kitab-ı Mukaddes'in muhtelif yerlerindeki ifadelere benzese de Kitab-ı Mukaddes'in belirli bir bölümünün çevirisi olarak kabul edilemez. (Benli 2016: 75-93).

1.4. William Seamen Çevirisi

1628-1631 yıllarında İstanbul'daki İngiliz Büyükelçiliği'nde çalışan William Seamen (1606-1680), Yuhanna mektuplarından üç tanesini “*Kütüb-ü*

pâklerinTürkîde bir nümûdar-ı yahşi: KadisYuhannaResûlün Türkî zebâna mütercem olmuş üç risalesidir” adıyla 1659 yılındaTürkçeye çevirmiştir.Seamen1666 yılında ise,“*İncil-i Mukaddes: veya Lisan-ı Türkî’ye Tercüme Olunan Bizim Rabbimiz İsa Mesih’in Yeni Ahd ü Vasiyeti*” (Oxford: Henry Hall, Üniversite Basımevi) adlı İncil çevirisini tamamlamıştır. William Seaman’ın Londra’da basılan bu çevirisi Türkçe basılan ilk İncil çevirisi olması bakımından önemlidir(Privratsky 2014: 28- 31; Malcolm 2007a: 341-350).

1.5. Hanna bin Neta Çevirisi

William Seaman’ın 1666 tarihli İncil çevirisine Hanna bin NetaŞamlı’nın (John theSyrian) bazı küçük değişiklikleryaptığı “*İncil-i Mukaddes Yani Lisan-ı Türkî’ye Tercüme Olunan Bizim Rabbimiz YesûMesih’inYeniAhd-i Vesâyeti*”adlıçeviridir. Bunun yanındaHanna bin Neta’nın1692 yılındaSüleyman Meselleri’ni deTürkçeye çevirdiği kabul edilir (Privratsky 2014:32).

2. Kitab-ı Mukaddes’in Türkçe Çevirisinin Arka Planı

16. ve 17. yüzyıllarda Katoliklerle Protestanlar arasındaki tartışma ve tartışmalar Avrupa’da Hristiyanlar arasındaki düşmanlığı iyice artırmış ve Osmanlı ile Katolik Hristiyanlar (Avusturya Habsburg Hanedanı ve Alman Kralı V. Şarlken) arasındaki mücadelede Protestanlar içten içe Osmanlı’nın Katolikleri mağlup etmesini ister hale gelmiştir. Bu süreçte Protestanlar ve Katolikler birbirlerini Osmanlı ile gizli antlaşma ve işbirliği yapmakla suçlamıştır. Katolikler, Protestanların Türklerle işbirliği yaptığı iddialarını “Calvino-Turkism” kavramı ile; Protestanlar iseKatoliklerin Türklerle işbirliği yaptığı iddialarını “Papismo-Turkism” kavramı ile ifade etmiştir. Osmanlı’nın Katoliklere yönelik baskısı, Protestanların Katoliklere karşı direnişinde ve bazı haklar elde etmesinde önemli etkisi olmuştur. Tabii Osmanlılar da Hristiyanlar arasındaki bu bölünmüşlükten memnun olmuştur (Nişulescu; Privratsky 2014: 14).

Protestanlığın ortaya çıktığı dönemlerde Katolik Hristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes’in Almanca ve İngilizceye çevrilmesine şiddetle karşı çıktığından, kutsal kitaplarının Türkçeye çevirisi için de bir çalışmada bulunmamıştır. Osmanlı ile mücadele eden Avusturyalı Katolik Habsburgların siyasi ve dini yenilgisini isteyen Protestanlardan biri olan John Amos Comenius (Jan Amos Komensky), Katoliklerden kaçarak gittiği Hollanda’da 1656-1670 yıllarında Kitab-ı Mukaddes’in Türkçeye çevrilmesi fikrini ısrarla savunmuştur. Comenius, Türklerin Kitab-ı Mukaddes’i okumalarıyla varacakları ruhsal aydınlan-

ma ve bundan duyacakları minnettarlıkla Katolik Avrupa'ya karşı Protestan müttefiklerini desteklemelerini ummuştur. Comenius'tan önce Katolik filozof Desiderius Erasmus'un, Osmanlı ile sadece askeri tekniklerle mücadele etmenin yetersizliğini vurgulaması da Comenis'u etkilemiş olabilir (Toprak 2006:18-19; Privratsky 2014:9). Comenius'un arkadaşı Mikuláš Drabík'in (Latince: Nikolaus Drabicius), kısa zamanda (Osmanlı'nın Habsburgları yemesinin hemen ardından) Türklerin, Yahudilerin ve diğer din mensuplarının Hristiyanlığı kabul edeceği ile ilgili öngörüsü/beklentisi de bu çeviri faaliyetlerini etkilemiştir. Drabik'e göre, Türklerin Mesih inancına dönmesi Katoliklere karşı galibiyetlerinden sonra Kitabı Mukaddes'i kendi dillerinde okudukları zaman mucizevî bir şekilde gerçekleşecektir (Privratsky 2014:14-17, 29).

Hollandalı Protestanlar tarafından Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye çevirisi kararlaştırılınca, sürece ilişkin ayrıntılı bir plan yapılmıştır: Kitab-ı Mukaddes çeviri çalışmalarına mali desteği Hollandalı tüccar Laurens de Geer sağlamıştır. Bilimsel anlamda Leiden Üniversitesi'nden Türk Dili profesörü Jacob Golius (vanGool) gerekli kontrolleri yapmış, Golius'un Halep'te yaşayan kardeşi Peter ise baskıdan önce editör olarak görev almıştır. XVII. yüzyılda matbaa Osmanlı toprağına henüz gelmediği için kitabın baskısı ise Leiden'lı Georg Nissel tarafından yapılmıştır. Bu iş için İstanbul'da tercümanları belirlemek ve onlara ödeme yapacak kişi ise Prof. Jacob Golius'un Doğu Dilleri bölümünden öğrencisi de olan İstanbul'daki Hollanda elçisi Levinus Warner'dır (Privratsky 2014:10; Neudecker 1994: 377; Toprak 2006:19). Levinus Warner, Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye çevirisi için ilk olarak Yahya bin İshak'ı görevlendirmiştir.

Yahya bin İshak (Haki) Çevirisi

Muhtemelen İstanbullu bir Yahudi olan Yahya bin İshak, İbranice ve Türkçe bilgisinden dolayı Hollanda elçisi Levinus Warner tarafından Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirmekle görevlendirilmiştir. "Haki" mahlasını da kullanan Yahya bin İshak tarafından 1657-1661 yılları arasında Kitab-ı Mukaddes'in bazı bölümleri İbraniceden Türkçeye çevrilmiştir. Levinus Warner tarafından, gerekli incelemenin yapılması için Hollanda'ya (Leiden) gönderilen, bazı bölümleri eksik olan bu Kitab-ı Mukaddes çevirisinin iki el yazması Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. (Warner Koleksiyonu: Cod. Or. 386 (düzeltmiş kopya), Cod. Or. 390b (Tekvin 1/1-6/21), Cod. Or. 391a-d (taslak çeviri) (Toprak 2004: 2882-2885; Privratsky 2014: 10-11; Schmidt 2000: 81-83, 86, 93-97; Neudecker 1994: 394). Haki'nin yaptığı çeviri tam

olarak beğenilmemiş ya da onaylanmamış olduğundan bu çevirinin dağıtımı veya basımı yapılmamıştır (Privratsky 2014: 11-13).

3. Ali Ufki Bey ve Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Çevirisi

3.1. Ali Ufki Bey'in Hayatı

Ali Ufki Bey'in yazdığı eserler, Avrupa'daki arkadaşları ile yazıştıkları mektuplar(bkz. Bodleian Library, Oxford, Thomas Smith Collection,mss. No. 98, 104), Fransız Biyografi Ansiklopedisi(BiographieUniverselle, 1811) ve Thomas Hyde'nin Ali Ufki Bey'in eserine yazdığı önsöz, onun hayatı hakkında önemli kaynaklar olsa da bu konuda kesin tarihler ve ayrıntılı bilgiler elde etmek oldukça güçtür. Ali Ufki Bey'in Lehistan'da (Polonya) 1610 yılında doğduğu, bu bölgeye akınlar yapanTatarlartarafından kaçırılarak esir edildiği ve İstanbul'a getirilerek zengin bir Osmanlı ailesine satıldığı yönünde genel bir kabul vardır. Ali Ufki Bey'in muhtelif dillerdeki yeteneği ve Batı müziği nota sistemini bilmesi, onun iyi bir eğitim aldığını, dolayısıyla küçük bir çocukken değil gençlik yıllarında kaçırılmış olabileceğini de akla getirmektedir (Privratsky 2014: 126-127).

Ali Ufki Bey, Osmanlı sarayına girerek sazendeler arasına katılmış, kanuna benzeyen ve tokmaklarla çalınan bir tür telli çalgı olan santur çalmayı öğrenmiş, yeteneklerinden dolayı sarayda içöğlan, müzisyen, müzik hocası ve mütercim olarak toplam on dokuz yıl hizmet etmiştir. Bu süreçte iyi bir eğitim almış, çok iyi derecede Türkçe öğrenmiş ve İslam dinini kabul ederek "Ali" adını almıştır. Bazı şiir ve bestelerinde "Ufki" mahlasını kullandığından "Sanduri Ali Ufki Bey" olarak da anılmıştır. Müslüman olmadan önceki adı bazı Avrupa kaynaklarında Albert Bobowsky, İngilizce kaynaklarda Wojciech Bobowski, Latin kaynaklarında ise Albertus Bobovius'tur. Soyadı ise kaynaklarda Bobonius, Bobrowski, Bozonius, Bohonius hatta Robovius gibi oldukça farklı yazılmıştır (Behar 1990:9-18; Toprak 2006:14-17).

Ali Ufki Bey'in aslında Müslüman olmadığı ve Hristiyanlığını kalbinde gizlediğine dair iddialar da vardır: Thomas Hyde 1690 yılında Ali Ufki Bey'in İslami ibadet ve dini gelenekler üzerine yazdığı Latince bir kitap olan "*De TurcarumLiturgia*" (Türklerin Dini Törenleri)'nin önsözünde, "*Ekmeğini İngiltere'de Hristiyanlar arasında dürüst bir şekilde kazanma özlemi, kâfirlerin [yani Müslümanların] baskısından kurtulma arzusu ve cansiperane bir tutumla sahip olduğu Hristiyan imanına dönme niyetine varamadan ölümün onu koparıp götürmesi oldukça müteessir bir durumdur*" diye yazması bu açı-

dan önemlidir(Privratsky 2014: 130-131).Ayrıca Türkiye’de Kitab-ı Mukaddes Şirketi ile bağlantılı olan Yeni Yaşam Yayınları tarafından “*Açıklamalı Kutsal Kitap*”adıyla basılan Kitab-ı Mukaddes çevirisinin önsözünde de Ali Ufki Bey “*ismen Müslüman ama yürekte Hristiyan*” bir kişi olarak tanıtılması da bu konuda önemli bir kayıttır (Açıklamalı Kutsal Kitap 2010: X).

Ali Ufki Bey’in başta Latince, Grekçe, Lehçe, İngilizce, İtalyanca, Fransızca, Arapça ve Türkçe olmak üzere 17 dil bildiği kabul edilir. Thomas Hyde, Franz Babinger, George Guillet de Saint George gibi bazı Batılı yazarlar, Ali Ufki Bey’in sarayda baş tercüman olduğunu belirtmişse de Osmanlı saray belgelerinde buna dair bir kanıt bulunamamış ve onun Divan-ı Hümayun ikinci tercümanı olabileceği değerlendirilmiştir (Privratsky 2014:129-131). Ali Ufki Bey’in sarayda görev yaptığı yıllar kesin olarak belli olmamakla birlikte 1632-1643 yıllarında saraya girip 19 yıl hizmeti sonucu 1651-1662 yılları arasında çıktığı kabul edilir.(Behar 1990: 9-18; Toprak 2006: 14-17; Privratsky 2014: 129-131; Açıklamalı Kutsal Kitap, 2010: x-xii; Elçin 1976: vi). Ali Ufki Bey’in ölüm tarihi çoğunlukla 1675 olarak belirtilse de (Behar 1990: 10; Elçin 1976: IX), 1672, 1676, 1680 ve 1683 gibi farklı tarihler de zikredilmiştir(Kut 1989: 456; Toprak 2004: 2885).

3.2. Ali Ufki Bey’in Eserleri

Çok yönlü bir insan olan Ali Ufki Bey’in farklı alanlara ait birçok eseri vardır. Müzik ile ilgili “*Mecmua-i Saz ü Söz*” adlı çalışması, Türk musikisinin ilk defa notaya geçirilmesini ve eserlerin günümüze ulaşmasını sağlaması açısından önemlidir. Bu eseri ilim âlemine Çağatay Uluçay tanıtmış (Uluçay 1948:24; Özcan 2003:273; Kut 1989:457), 1976’da da Şükrü Elçin tarafından önsöz ve notlarla eserin tıpkıbasımı yayımlanmıştır (Elçin 1976).

Saray hayatı hakkında yazdığı “*Saray-ı Enderun*” adlı eserinde Osmanlı padişahlarının Enderun’daki yaşayışları ve buradaki âdetler tasvir edilmiştir. 1667 yılında basımı yapılan eser İtalyanca, Fransızca ve Almancaya da çevrilmiştir. Türkiye’de ise “*AlbertusBobovius ya da Santuri Ali Ufki Bey’in Anıları Topkapı Sarayında Yaşam*” (Çev. Ali Berktaş) adıyla yayımlanmıştır.

Kösem Sultan’ın IV. Mehmed’i zehirletmesi ile ilgili eseri, İtalyanca aslından “*A True Relation of Designes Menaged by the Old Queen, Wife of Sultan Ahmed...*” adıyla çevrilmiş ve bir nüshası Oxford Badleian Kütüphanesi’ndedir (G D. Macray, IV. sütun 444-445).

Türkler’de ibadet, hac, sünnet, hasta ziyaretleri vb. ile ilgili bilgiler veren Latince eseri “*Tractatus Alberti Babavii Turcarum Imp. Mohammedis IV. Alim*

Interpretis Primarii, De Turcarum Liturgia ...” ise, British Museum'dadır (nr. 790).

Ali Ufki Bey'in dil ile ilgili önemli eserleri arasında şunlar sayılabilir: 1666 yılı başlarında Latince olarak yazdığı Türkçe-Latince gramer kitabı “Grammatica Turcico-Latino”(Oxford Bodleian Kütüphanesi, 2357 Hyde. nr. 43); Fransızca-Türkçe konuşma kitabı “*Dialogues en Français et en Turc*” (Paris Bibliotheque Nationale'de Turc. 235); Çek filozofu ve eğitimcisi Johann Amos Comenius'un “*Janua Linguaruro Reserata Aurea ... (Lesna 1631)*” adlı kitabının Türkçe tercümesi olan ve Latince Türkçe konuşmalardan meydana gelen “*Dillerin Altın Kapısı*”(Bibliotheque Nationale Türkçe Yazmalar Bölümü, nr. 216) (Kut 1989: 456-457).

Ali Ufki Bey'in din ile ilgili başlıca eserleri şunlardır:

Kitabü'l Sefer-i Halika ve Mezamir-i Davud:Kitab-ı Mukaddes'in Mezmurlar bölümünün Türkçeye (Osmanlıca) çevirisi olan bu eser, 1852 yılında Londra'da basılmıştır. British Museum'da K. Nu. 14400.a.32. numarasıyla kayıtlıdır (Toprak 2006:28).

Mezmurlar:Kitab-ı Mukaddes'in Mezmurlar bölümünün çevirisi olan bu eser Paris Bibliotheque Nationale'de Suppl. Turc. 472 numara ile kayıtlıdır. Cem Behar tarafından transkripsiyonu ve tanıtımı yapılmıştır (Behar 1990).

El-İncil-i Ala Rivayet-i Matta'l Aziz: Matta İncili'nin karşılıklı sayfalara İngilizce ve Türkçe olarak yazılması olan bu eserin nüshası British Museum'da K. No: 14400.a.33 ve 34'te kayıtlıdır. 1855 yılında basımı yapılmıştır.

Ta'lim-i Ortodoksin: Hristiyan Ortodoks Mezhebinin uygulamaları hakkında bilgiler veren 26 sayfalık bu eser Glasgow Üniversitesi Yazmalar Bölümü'nde Hunter 352 numarasıyla kayıtlıdır. 1819 yılında basımı yapılmıştır.

Kitabü'l Ahdi'l Atik Kitabü'l Ahdi'l Cedid:Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisi olan eser, Hollanda Leiden Akademi Kütüphanesi'ndedir(Cod. Or. 390a-e).Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde bu eser esas alınmıştır (Toprak 2006:28-29).

3.3. Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes Çevirisi

Ali Ufki Bey, Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye çeviri çalışmasına 1662 yılında başlamış 1665 veya 1666 yıllarında tamamlamıştır. Onun çeviri çalışmaları iki yazman tarafından da temize çekilerek kopya edilmiştir. Bunlardan biri

(katip kopyası/secretarial copy) “Eyüp” kitabının bir kaç sayfası hariç Kitab-ı Mukaddes'in tamamını içerirken diğeri sadece “Yeşaya” kitabıyla Apokrif kitapların muhtelif bölümlerini içermektedir. Gizli veya gerçekliği kanıtlanamamış anlamına gelen bu *Apokrif* kitaplar, Protestanlara göre, Tanrı esini olduğu konusunda yeterli kanıtı sahip değildir. (Küçük 2000:78; Kitabı Mukaddes'in Deuterokanonik Kitapları 1987: Önsöz; ayrıca bkz. Sarıkçıoğlu 2009; Aydın 2005:36-40).

Levinus Warner tarafından Hollanda'ya gönderilen Ali Ufki Bey'in yazdığı çeviri metinler ve temiz kopyaları, Hollanda Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir. (Warner Koleksiyonu: Cod. Or. 390a-e; Cod. Or. 1101a-f; Cod. Or. 1117a) Ali Ufki Bey'in çevirilerine ait diğeri bir yazma ve temiz kopyası ise Amsterdam Üniversitesi Kütüphanesi'nde, MS J 69c (el yazması), MS VI H 2 (düzeltilmiş kopya) numaraları ile yer alır. Söz konusu çalışmalar Türk Dil Kurumu'nda da mikrofilm olarak bulunmaktadır (Toprak 2006: 23-25; Privratsky2014: 18-19; Schmidt 2000: I/83-92, 416-422, 435-436). Ayrıca Türkiye'deki Protestanlar tarafından, Osmanlı döneminde yapılan Kitab-ı Mukaddes çevirilerinin taranmış halini ve Latin harfleriyle transkripsiyonunu içeren bir internet sitesinden de bu yazmaya erişilebilir (<https://www.osmanlicakelam.net/en/texts>).

Ali Ufki Bey'in Kitab-ı Mukaddes'i Türkçeye çevirirken kullandığı kaynak, bazı araştırmacılara göre Fransızca (Kut 1989: 456; Maccallum 1942: 62) bazılarına göre ise Erasmus'un hazırladığı Latince "*Textus Receptus*" denilen Grekçe metindir (Privratsky 2014: 19). Ancak onun bu çeviriyi yaparken hangi kaynağı esas aldığı kesin olarak bilinmemektedir (Galanti 1918:177-178).

Ali Ufki Bey'in Hollanda'ya gönderilmiş çevirileri Türk Dili Profesörü Golius'un gözetiminde Leiden Üniversitesi'nde şarkî el yazmalarını kopyalayan Ermeni bir kâtip olan Şahin İbn-i Kandi tarafından da incelenip bazı düzeltmeler yapılmış, ancak basım aşaması ile ilgili yapılan planlama tam olarak yürürlüğe konulamamıştır. Çünkü Hollanda elçisi Levinus Warner 1665 yılında İstanbul'da ölmüş, çalışma için mali destek sağlayan Laurens von Geer de hemen ardından 1666 senesinde hayatını kaybetmiştir. VonGeer'in varisleri, Comenius'u ve Ali Ufki Bey'in tercümesinin tashihlerini yapan Şahin Kandi'yi bir süreliğine desteklemeye devam etmiştir. Ancak Haziran 1667'de Prof. Golius'un ölümü, onun yerine tercüme işinde uzman olarak çalışacak İsviçreli şarkiyatçı Johann Heinrich Hottinger'in bir deniz kazasında hayatını kaybetmesi, o çağlarda Avrupa'da Türkçe dilbilimcilerin sayısının da çok

az olması Ali Ufki Bey'in çevirisinin matbaada basım çalışmalarını sekteye uğratmıştır. Böylece Kitab-ı Mukaddes'in bu çeviri yazmaları yaklaşık 150 yıl Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde adeta kaderine terkedilmiştir (Privratsky 2014:22, 25-26).

3.4. Kitab-ı Mukaddes Şirketi ve Ali Ufki Bey'in Kitab-ı Mukaddes Çevirisinin Basımı

Kitab-ı Mukaddes Şirketleri'nin kurulmasına 1800 yıllarında Kuzey Galler Bölgesinde Kutsal Kitap alabilmek için 40 km'lik bir yürüyüş yapan 15 yaşındaki *Mary Jones* adlı kızın çabasının etkili olduğu kaydedilir. Kutsal Kitap okuyabilmek için 3 km mesafedeki bir çiftliğe gitmek zorunda olan *Mary Jones*, kendine ait bir Kutsal Kitap olmasını çok istemiş ve bu amaçla 6 yılda 17 şilin biriktirebilmiştir. Ama Kutsal Kitap satın alabileceği en yakın yer olan Bala 40 km uzaklıktadır. O, birçok vadi, nehir ve tepeyi aşarak Bala'ya ulaşsa da Kutsal Kitap satıcısı Thomas Charles'ın elindeki tüm kutsal kitaplar ya satılmış ya da ayırılmıştır. Mary'nin çok üzüldüğünü gören Thomas Charles başkası için ayrılmış kopyalardan birini ona vermiş ve şehrin Ruhani Kurulu ile birlikte Galler Bölgesinde Mary Jones gibi kişilerin Kutsal Kitap ihtiyaçlarını karşılamak üzere İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin kurulmasına ön ayak olmuştur (<https://www.kitabimukaddes.com/hakkimizda/>). 1804 yılında Londra'da kurulan "İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi" (British and Foreign Bible Society -BFBS),daha sonraki yıllarda diğer bölgelerdeki ve ülkelerdeki benzer yapılanmalarla Kitab-ı Mukaddes'in basımı, çevirisi ve farklı bölgelere ulaştırılması faaliyetlerini daha sistemli hale getirmek için işbirliği yapmıştır. İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin 1820 yılından itibaren Türk topraklarında faaliyetlerine başladığı kabul edilir (Aydın 2005: 403-404; Privratsky 2014:35, 53).

Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes çevirisi, uzun yıllar sonra İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi çalışanlarından Robert Pinkerton (1780-1859) tarafından keşfedilmiştir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi Ali Ufki Bey'in bu çevirisinin basımı için büyük çaba sarf etmiş ve projeyi ekonomik açıdan da desteklemiştir (Privratsky 2014:35-36).

İstanbul'da Prusya elçisi olarak görev yapan Baron Heinrich Friedrich Von Diez (1751-1817), Ali Ufki Bey'in çevirisinden haberdar olduktan bir süre sonra Berlin'e atanmış ve Kitab-ı Mukaddes Şirketi'ne Ali Ufki Bey'in çevirisinden övgüyle bahseden bir rapor sunmuştur:

Çalışmanın gidişatı, bana Ali Bey'in tercümesinin şimdiye kadar doğru olduğu izlenimini veriyor dersem çok da büyük bir iddia da bulunuyor olmam. Bunun yanı sıra, bu tercüme kutsal yazıların en iyi baskılarından biri olacak ve hatta tercümenin birçok kısmı diğer tercümelere gölgede bırakacak demek de mübalağa değildir. Ali Bey'in üslubu gerçekten olağanüstüdür. Türk dili bir gün herhangi bir sebeple yok olsa bile tüm bolluğu ve kolaylığıyla bu tercüme sayesinde yeniden diriltilebilir. Türkçe otuz senedir daimi çalışma alanım olduğu ve bu dili neredeyse ikinci anadilim olarak kabul ettiğim için Allah'ın Kelâmını bu dilde duymak benim için gerçekten de zevktir (Privratsky 2014: 25; Cooper 1901: 11).

Kitab-ı Mukaddes Şirketi çalışanlarından Robert Pinkerton ve Prusya Elçisi Baron Heinrich Friedrich Von Diez'in çabalarıyla Ali Ufki Bey'in çevirisinin bir kopyası Berlin'e getirtilmiştir. Ancak Baron Von Diez, 1814 yılında başladığı söz konusu çevirinin basım çalışmalarını bitiremeden 1817'de ölmüştür. Onun yerine Fransa'nın İstanbul elçiliğinde diplomatik bir memur olarak çalışırken Napolyon'un 1798'de Mısır'a saldırması üzerine Padişahın (III. Selim) emriyle Yedikule Zindanlarına atılan, burada Türkçeyi iyice öğrenen ve Fransa'ya dönünce bir süre Dışişlerinde çevirmenlik yaptıktan sonra Paris'teki Collège de France Üniversitesi'nde Türk Dili alanında Profesör olan M. Jean Daniel Kieffer (1767-1833) görevlendirilmiştir. Ayrıca Kral'ın doğu dilleri tercümanlığını da yapmaya başlayan Kieffer, 25 Temmuz 1817'de Krallığın izniyle Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çeviri çalışmaları kapsamında Hollanda Leiden Üniversitesi'nden Ali Ufki Bey'in çeviri metnini Paris'e getirtmiştir. Prof. Kieffer ve yardımcıları Ali Ufki Bey metni üzerindeki incelemelerini bazı tashih ve değişiklikler de yaparak tamamlamış ve önce "Yeni Ahit" bölümü 1819 yılında, ardından Kitab-ı Mukaddes'in tamamının Türkçe çevirisi Osmanlı Türkçesiyle 1827 yılında Paris'te yayımlanmıştır (Açıklamalı Kutsal Kitap 2010: x-xii; Kutsal Kitap (Yeni Çeviri) 2001:i; MacCallum 1942: 62;Privratsky 2014:3, 11, 37-38).

1819 yılında yayımlanan Yeni Ahit'in Türkçe çevirisinin kapağında, "*Kitab'ül-ahd el-cedid el-mensub ila Rabbina İsa el-Mesî*" ibaresi yer almakta, devamında ise, "*ki İngilterrenin ve sâ'irrub'-i meskûnuşetrâf ve ek-nâfnakitâb-ı mukaddeslerinintişârûçîn İngiliz memleketinde muntazam olan mecmû'uşmasârifi ile tab'olunmuşdur*" denilmektedir. Buna göre basım çalışmalarının masrafı Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından karşılanmıştır.

Kieffer, eser üzerinde yaptığı düzeltmelerde hem Ali Ufki Bey'in yaz-

dıklarına sadık kalmamakla hem de özellikle Tanrı'yı ifade eden kelimeler üzerinde (Yahve, Elohim, Rabb, Tanrı...) yaptığı değişiklikler nedeniyle eleştirilmiştir. Bu eleştiriler sonucu İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi, dağıtımını durdurmuş ve Kieffer, Yeni Ahit çevirisini yeniden tashih etmiş ve bazı düzeltmeler yapmıştır (Privratsky 2014:35, 37-40).

1827 yılında, “*Kitabül-Ahd el-Atik*” başlığıyla “Eski Ahit” “*Kitabül-Ahd el-Cedid el-Mensub ila Rabbina İsa el-Mesih*” başlığıyla da “Yeni Ahit” bölümü iki cilt halinde tek nüsha olarak basılmıştır. Kitabın iç kapağında “*ki İngilterreniñ ve sâ'irrub'-i meskûnuñ etrâf ve eknâfına kitâb-ı mukaddesleriñ intişârı için İngiliz memleketinde muntazam olan mecmû'uñmasârifi ile tab'olunmuşdur*” yazılarak bu baskı sürecinde de Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin katkısı vurgulanmıştır. Her iki bölümde de yanlış yazılan ifadeleri ve sehven yazılmayan kelimeleri gösteren bir açıklama cetveli yer almaktadır. Bu baskıda, gerek 1819 Yeni Ahit baskısından gerekse sonraki baskılardan farklı olarak harfler harekelidir. Bu kitap, Kitab-ı Mukaddes'in tamamını içeren ilk Türkçe çeviri olması bakımından önemlidir. Ama Ali Ufki Bey'in çevirisinin aynısı olmadığı kesindir. Bu nedenle “*Kieffer'in Kitab-ı Mukaddesi*” yakıştırması da yapılmıştır. Örneğin Ali Ufki Bey, “Elohim” için “Tanrı”; “YHWH” için “Allah Teâlâ” ve “tanrılar” sözcüğü için de “ilah” kelimelerini kullanmışken, Kitab-ı Mukaddes'in bu baskısında “Elohim”in çevirisi olarak “Allah”; “Yahve” (YHWH) yerine “Rabb”, diğer ulusların taptıkları çoğul tanrılar için ise “tanrı” sözcüğü tercih edilmiştir. Ayrıca Ali Ufki Bey'in el yazmasında bulunan Deuterokanonik (Apokrif) kitaplar baskıya dâhil edilmemiştir. Bunun sebebi, İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi 1804 yılında kurulduktan sonra Kitab-ı Mukaddes baskılarında “Apokrif” denilen kitaplar da yer almış ancak 1813 yılında İskoçlar bu duruma itiraz ederek kendi ayrı İskoç Kitab-ı Mukaddes Şirketi'ni kurmuştur. Bunun üzerine İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1826 yılında bir karar alarak “Apokrif” kitapları Kitab-ı Mukaddes baskılarından çıkarmıştır. Kitab-ı Mukaddes'in 1827 baskısı da bu karardan etkilenmiş ve Ali Ufki Bey'in çevirisinde olduğu halde “Apokrif” kitaplar basılmamıştır (Privratsky 2014: 43-46). Bu esere dijital olarak “Eski Ahit” için: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10224108_01018.html; “Yeni Ahit” için: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10224109_00340.html adresinden ulaşmak mümkündür.

4.5. Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes Çevirisinin Yeni Baskıları ve Günümüze Etkisi

Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes çevirisine M. Jean Daniel Kieffer tarafından yapılan bazı değişiklikler ile 1827 yılında basılmasının ardından, sonraki yıllarda yeni anlayışlar ve dönemin dil kullanım özelliklerine göreyapılan bazı düzeltmelerle tekrar baskıları yapılmıştır. Bu baskılarda iki yol izlenmiştir: Birincisi sadece Yeni Ahit bölümünü içeren "İncil" baskıları, ikincisi ise Eski ve Yeni Ahit'in tamamını kapsayan "Kitab-ı Mukaddes" baskılarıdır.

Ali Ufki Bey'in çevirisi dışında, özellikle 1850'li yıllardan itibaren Türcü Efendi, James W. Redhouse, William G. Schauffler, William Goodell ve Selim Efendi gibi bazı kişilerin, ya Eski Ahit'in Tekvin, İşıya, Mezmurlar kısmını ya da Yeni Ahit'in tamamını veya bazı İncilleri içeren Türkçe çevirileri olmuştur. Ancak bunların etkisi sınırlı olmuş ve günümüzde tekrar baskıları yapılmamıştır (Privratsky 2014: 46-57; <https://osmanlicakelam.net/en/texts>). Biz, Ali Ufki Bey'in çevirisinin günümüze ulaşma seyrini takip etmek amacıyla Eski ve Yeni Ahit'i birlikte içeren Kitab-ı Mukaddes baskıları üzerinde duracağız. Bunlar 1878, 1885, 1886, 1901, 1941 ve 2001 yılında yapılan baskılardır.

1878 yılındaki baskı, "*Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid: 'An asıl muharrer bulunduğu İbrani ve Keldani ve Yunani lisanlarından bi't-tercüme...*" adıyla İstanbul'da basılan ve "*Kitab-ı Mukaddes*" adını taşıyan ilk kitap olması açısından önemlidir. Bu çalışmada, George Herrick ve AvadisKonstantiyan baş tercüman, Müslüman Şükri Efendi ile Ahmed Efendi Türk çevirmen, Türk ve Arap edebiyatı uzmanı Keyfi Efendi de tercümeyi dilbilgisi ve sözcük dizimi açısından inceleme görevini üstlenmiştir. Bundan sonra yapılacak Kitab-ı Mukaddes baskılarında bu çalışma esas alınmıştır.

1885 ve 1886 yıllarında da "*Kitab-ı Mukaddes, yani Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid: An asıl muharrer bulunduğu İbrani ve Keldani ve Yunani lisanlarından bi't-tercüme...*" adıyla İstanbul'da yapılan baskılarda 1878 baskısı Kitab-ı Mukaddes'e birkaç küçük düzeltme yapılmış ve Arapça-Farsça öğeler biraz azaltılmıştır. 1885 baskısı dipnotlu olduğundan bir hayli kalın ve büyüktür. 1886 baskısında ise bu dipnotlar büyük oranda kaldırılmıştır. 1878 ve 1886 baskılarındaki az sayıdaki dipnot, kadim el yazmalarında farklı okunan bazı kelimeleri ve değişik biçimde çevrilen kalıpları belirtmek içindir.

1901 yılındaki *Kitab-ı Mukaddes* baskısı Osmanlı döneminde Kitab-ı Mukaddes'e yapılan son tashihtir. Bu tarihten sonra bütün halde yayımlanan Kitab-ı Mukaddes ve Ahd-i Cedid baskılarında bu baskı esas alınmıştır. Bu

tashihle beraber Türkçe metin bir düzene oturtulmuş ve Osmanlı Türkçesinde yayımlanan Kitab-ı Mukaddes baskıları ister Arap alfabesiyle isterse Ermeni ya da Rum alfabesiyle basılmış olsun aynı metin kullanılmıştır. Bu baskıda George Herrick tashih heyetinin başkanı olarak görev yaparken, R.H. Weakley, Avedis Konstantiyan, H. O. Dwight, Elias Riggs, Edward Riggs ile Maraşlı Prof. Bezciyan ve Antepli Prof. Terziyan da üyeler arasında yer almıştır. Buna göre heyette Müslümanlardan bir temsilci bulunmamaktadır. Bu baskının, Amerikan Kitab-ı Mukaddes Şirketi masârifiyle İstanbul'da Boyacıyan Agop Matbaasında basıldığı belirtilmektedir (Privratsky 2014: 57-61).

Türkiye Cumhuriyeti'ndeki harf devriminden sonra, Ali Ufki Bey'in çevirisi üzerinde bazı düzeltme ve sadeleştirmeler yapılarak Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümü (İncil) 1933'te, tamamı ise "*Kitab-ı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat, Zebur (Mezmurlar) ve İncil)*" adıyla 1941 yılında Latin alfabesiyle basılmıştır. Bu baskıda herhangi bir önsöz ya da açıklamaya yer verilmemiş, kitabın sonuna iki adet harita ve birimler cetveli eklenmiştir. (Kitabı Mukaddes -Eski ve Yeni Ahit- (Tevrat, Zebur/Mezmurlar ve İncil, 1949). Bu eserin Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından defalarca basımı yapılmış ve satışı devam etmektedir.

1970'li yıllardan itibaren Türkçedeki "özleşme" çalışmaları gereği daha çağdaş bir çeviriye ihtiyaç duyulmuş ve Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Ahit bölümü 1987 yılında, tamamı ise "*Kutsal Kitap (Yeni Çeviri)*" adıyla 2001 yılında tamamlanarak basılmıştır. Bu çalışmalarının Türkçe'nin doğal anlatımından uzaklaşmadan, özgün İbranice, Aramice ve Grekçe metinlere sadık kalınarak çevirmen, düzeltmen, üslupçu ve ilgili dillerin uzmanlarından oluşan çeviri kurulu tarafından titizlikle yapıldığı ve yirmi yıl kadar sürdüğü kaydedilmiştir(Kutsal Kitap -Yeni Çeviri- 2001: i,ii).

Ayrıca Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin 2003 yılında Ortodoks ve Katolik kiliselerin kullanımı için Apokrif ya da Deutereo kanonik diye bilinen kitapları da içeren *Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar* adıyla yayımladığı Kitab-ı Mukaddes çevirisi ile 2012 yılında Kitab-ı Mukaddes'in sadece Yeni Ahit bölümünü içeren *Halk Dilinde İncil* adlı çevirisini de burada zikretmek gerekir. *Halk Dilinde İncil* adlı çevirinin yapılma gerekçesi olarak, *Kutsal Kitap(Yeni Çeviri)* çalışmasının halktan ziyade lise ve üstü eğitim almış kesime hitap ettiği, dilde özleşme ve çağdaş çeviri adına halkın dilinden uzaklaşması belirtilmiştir. *Halk Dilinde İncil* çevirisinde halkın kullandığı İslami kavramlara daha çok ağırlık verilmiş olması dikkate değerdir.(<https://halkdilinde.com/halk-dilinde-incil-hadi-ve-turkiyedeki-kutsal-kitap-tercumelerinin-son-50-yillik-tarihi>; Halk Dilinde İncil 2012).

444 • KİTAB-I MUKADDES'İN TÜRKÇEYE ÇEVİRİ SÜRECİ VE ALİ UFKİ BEY'İN ÇEVİRİSİNİN ÖNEMİ

Kitab-ı Mukaddes'in Türkçeye çeviri çalışmalarının arka planı, bu konuda Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin faaliyetleri ve çevirilerde kullanılan kelimelerin okuyucu üzerindeki etkisi göz önüne alınarak zaman zaman değiştirilmesi Hristiyanların kutsal kitaplarının Türkçe çevirilerini önemli kılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde 17. yüzyıldan günümüze (ihtiyaç duyuldukça bazı değişiklik ve düzeltmeler yapılsa da) Ali Ufki Bey'in çevirisinin temel kaynak olarak kullanılması onun önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Kitab-ı Mukaddes'in günümüze ulaşan en eski metinleri Grekçedir. V. yüzyılda Latinceye çevrilen ve *Vulgata* adıyla uzun yıllar Hristiyanların temel kaynağı olarak kullanılan Kitab-ı Mukaddes'in İngilizceye çevirisi XIV. yüzyılda, Almancaya çevirisi ise XVI. yüzyılda yapılmıştır. Bu dönemlerde Kitab-ı Mukaddes'in farklı dillere çevrilmesine Katolik Hristiyanlar olumlu bakmazken, Protestanlar çeviriyi desteklemiştir. Kitab-ı Mukaddes'in bütünüyle Türkçeye çevrilmesi ilk olarak 17. yüzyılda gerçekleşmiştir. Hollandalı Protestanların teşviki ile ilk olarak "Haki" mahlaslı Yahya bin İshak, bir çeviri çalışması yapmış, ancak onun çevirisi yeterli ve uygun görülmemiştir. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'in ilk Türkçe çevirisinin Ali Ufki Bey tarafından yapıldığı söylenebilir. 1665/1666 yılında tamamlanan bu çeviri, yaşanan olumsuzluklar nedeniyle basımı yapılamamış ve yaklaşık 150 yıl Hollanda Leiden Üniversitesi kütüphanesinde kalmıştır. Ali Ufki Bey'in bu çevirisi, İngiliz ve Ecnebi Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin desteğiyle metin üzerinde bazı düzeltme ve değişiklikler yapılarak 1827 yılında Paris'te basılmıştır. Daha sonra Osmanlı döneminde 1878, 1885, 1886 ve 1901 yıllarında bazı tashih ve düzeltmelerle basımı tekrarlanmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin harf inkılabı ile Latin alfabesine geçişinden sonra ilk olarak 1941 yılında basılan *Kitab-ı Mukaddes*'in hala yeni baskıları ve satışı devam etmektedir. Bu çeviride kullanılan kelime ve kavramların Türk okuyucusu tarafından anlaşılmasında sıkıntılara neden olduğu gerekçesiyle, dönemin dil özellikleri gereği daha öz Türkçe ifadelerle ağırlık verilerek 2001 yılında *Kutsal Kitap (Yeni Çeviri)* adıyla yeni bir çeviri yapılmış, daha doğrusu Ali Ufki Bey'in çevirisi üzerinde yeni değişikliklere gidilmiştir.

Ali Ufki Bey'in Türkçe Kitab-ı Mukaddes çevirisinin gerek ilk basımı gerekse daha sonraki baskılarıyla (kullanılan dil gereği bazı değişikliklere gidilse de) günümüze ulaşmasını sağlayan kuşkusuz Kitab-ı Mukaddes Şirketi'dir. Kitab-ı Mukaddes Şirketi günümüzde dünya üzerinde 204 farklı ülkede faali-

yet göstererek, Hristiyanlığın kutsal kitabını yeryüzünde konuşulan tüm dil ve lehçelere tercüme etmeyi ve insanların satın alabileceği bir fiyattan kendilerine sunmayı amaç edinmiştir. Şirket verilerine göre dünya üzerinde konuşulan 6500'ün üzerinde dil ve lehçeden 3362'sine Kutsal Kitap veya en azından bir bölümü tercüme edilmiştir(<https://www.kitabimukaddes.com/hakkimizda/> Erişim:04/02/2020).

Kitab-ı Mukaddes Şirketi tarafından yayımlanan Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe çevirilerinde kullanılan kelime ve kavramlar sürekli değişmektedir. Gerek Kitab-ı Mukaddes'in tamamının gerekse Yeni Ahit (İncil) bölümünün Türkçe çevirilerinde kullanılan kelimeler yayımlandığı dönemin sosyal ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Hristiyanların kutsal kitabına yapılacak atıflarda hangi çevirinin esas alındığı mutlaka vurgulanmalı ve çevirilerin asıl metninin Ali Ufki Bey'in çevirisi olduğu bilinmelidir.

Kaynaklar/References

- Açıklamalı Kutsal Kitap (2010). İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Argunşah, M. & Güner, G. (2015).Codex Cumanicus. İstanbul: Kesit Yayınları.
- Aydın, M. (2005).Ansiklopedik Dinler Sözlüğü. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- Behar, C.(1990).Ali Ufki ve Mezmurlar. İstanbul: Pan Yayıncılık.
- Benli, Ş.(2016).“Leali'nin Terceme-i Ba'z-ı Âyat-ı Zebur Adlı Manzumesi”. *Türkiyat Mecmuası*.26 (2):75-93.
- Cedid, İ. (2019).Tevrat ve İncil'in Değişmezliği (9. Baskı), İstanbul: GDK Yayınları.
- Cooper, A.A.(1901).TheStory of the (Osmanli) Turkish Version, With a Brief Account of Related Versions, London: British and Foreign Bible Society.
- Duygu, Z.(2018).İsa, Pavlus, İnciller. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Elçin, Ş. (1976).Ali Ufkî, Hayatı, Eseri ve Mecmûa-i Sâz ü Söz. İstanbul: Tıpkı Basım.
- Feigin, I. S.(1943).“TheOriginal Language of theGospels”.*Journal of Near Eastren Studies*, 2 (3): 187-197.
- Galanti, A. (1918). “Lisan-ı Tarihi: Kitab-ı Mukaddesin Türkçeye Tercümeleri” İstanbul: Yeni Mecmua: İlim, Sanat ve Ahlaka Dair Haftalık Dergi [YM].2(35): 177-178.
- Günay,Ü. & Güngör, H.(1997).Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi, Ankara: Ocak Yayınları.
- Kitabı Mukaddes -Eski ve Yeni Ahit- (Tevrat, Zebur/Mezmurlar ve İncil) (1949).İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Kitabı Mukaddesin Deutero kanonik Kitapları,(1987).İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Kut, T. (1989). “Ali Ufki Bey”Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.2: 456-457.
- Kutsal Kitap (Yeni Çeviri),(2001).İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları.
- Kutsal Kitap ve Deuterokanonik Kitaplar, (2003). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi Yayınları.

446 • KİTAB-I MUKADDES'İN TÜRKÇEYE ÇEVİRİ SÜRECİ VE ALİ UFKİ BEY'İN ÇEVİRİSİNİN ÖNEMİ

- Kutsal Kitap'a Giriş, (2019). İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yayınları.
- Kuzgun, Ş.(2008).Dört İncil (Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları, Çelişkileri), İstanbul: Fazilet Neşriyat.
- Küçük, M. A.(2000).Yahudilikte Hristiyanlık ve İslamiyette Kutsal Kitap Anlayışı. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- MacCallum, F. L.(1942). “Kitab-ı Mukaddes'in Türkçe Tercümesine Dair,”Ankara:Tercüme Dergisi,3 (13): 59-68.(https://archive.org/stream/MEBTercemeSayy131942/MEB%20%20Terc%C3%BCme%20Say%C4%B1%2013%201942_djvu.txt (Erişim: 15.04.2020)
- Malcolm, N.(2007a). “Comenius, Boyle, Oldenburg, andtheTranslation of theBibleintoTurkish”.ChurchHistoryandReligiousCulture. 87 (3):327-362.
- Malcolm, N.(2007b). “Comenius, the Conversion of theTurks, andtheMuslim-ChristianDebate on theCorruption of Scripture”.ChurchHistoryandReligiousCulture.87 (3): 477-508.
- Michel, T. (1992). Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş. İstanbul: Orhan Basımevi.
- Neudecker, H.(1994).“The Turkish Bible Translation by Yahya bin ‘Ishaq, Also Called Haki (1659)”.Leiden: Het Oosters Institut.
- Nilson, P. H.(1966). “Western Turkish Versions of the Bible”.TheBibleTranslator. 17 (3): 135.
- Nițulescu, D. “The Influence of the OttomanT hreat on the Protestant Reformation (Reformers)”<https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1098&context=arc> (Erişim Tarihi: 06/04/2020).
- Riggs, C. T.(1940). “The Turkish Translations of the Bible”.The Moslem World. 30: 236-248.
- Özcan, N. (2003). “Mecmua-ı Saz-ı Söz” Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 28: 272-274.
- Özkan, İ. E. (2006). TDK Yz.A-19 Numarada Kayıtlı Türkçe İncil Tercümesi (Transkripsiyon-İnceleme- Dizin). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.Kayseri.
- Privratsky, B. G. (2014).A History of Turkish Bible Translations (AnnotatedChronologywithHistoricalNotesandSuggestionsforFurtherResearch, <http://historyofturkishbible.wordpress.com/> .Version “S”.
- Sarıkcıoğlu, E. (2009). Diğer İnciller (Apokrif İnciller).İsparta: Fakülte Kitabevi Yayınları.
- Schmidt, J.(2000). Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University (I), Leiden: Brill.
- Toprak, F. (2004).“Kitab-ı Mukaddes'in İlk Türkçe Çevirileri”.Ankara: V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri, 2: 2881-2898.
- Toprak, F. (2006). XVII. Yüzyıla Ait Bir İncil Tercümesi: İnceleme-Metin-Sözlük, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaası.
- Uluçay, Ç. (1948). “Mecmûa-i Sâz ü Söz”. Türk Musikisi Dergisi.14: 4-24.
- İnternet Kaynakları**
- <https://www.britannica.com/topic/biblical-translation> (Erişim: 12/03/2020)
- <https://www.osmanlicakelam.net/en/texts> (Erişim: 15/04/2020)
- <http://historyofturkishbible.wordpress.com/> (Erişim:25/02/2020).
- <https://digitalcommons.andrews.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1098&context=arc> (Erişim: 06/04/2020)

“SON ÇAĞRI KUR’AN” İSİMLİ MEALİN ÇEVİRİBİLİM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mürsel ETHEM* - Yusuf TOPYAY**

Öz

Arapça kelime anlamı itibariyle; bir şeyin varacağı yer ve gaye anlamına gelen meal, ıstılahta ise; Kur’an’ın kaynak dilden hedef dile yaklaşık aktarımı anlamına gelir. Kur’an’ın anlamına Arapça olarak erişme imkânı bulamayan kimselerin Allah’ın mesajı ile buluşmalarının en önemli yollarından biridir meal. Dolayısıyla meal yazarının amacı ve görevi muradı ilahiyi insanlara doğru bir şekilde ulaştırmak olmalıdır. Böylesine hassas ve önemli bir konuda sorumluluk üstlenen yazar ilk önce kendisinin bu işin altından kalkabilecek nitelikte olup olmadığını kendi iç dünyasında müzakere edip tartmalı, şayet kendisini bu alanda yeterli görüyorsa bıkmadan, usanmadan bu sorumluluğun gereğini bihakkın yerine getirmeye çalışmalıdır. Biz bu çalışmamızda Salih Akdemir’in Son Çağrı Kur’an isimli mealinin tahlilini yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Çeviribilim, Kur’an, Meal, Tefsir, Salih Akdemir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-posta: murselahiska@gmail.com ORCID: 0000-0002-2928-0638.

** Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
e-posta: ytopyay@bayburt.edu.tr ORCID: 0000-0002-3025-5704.

Atıf/Cite as: Ethem, M. & Topyay, Y. “‘Son Çağrı Kur’an’ İsimli Mealın Çeviribilim Açısından Değerlendirilmesi”. Dini Araştırmalar. 23(59): 447-466.

DOI: 10.15745/da.779817

The Analysis of the Linguistic Comments of Naned “Son aĐrı Kur'an”

Abstract

The word "meâl" in Arabic means "the destination or aim of something" however in terminology it means approximate translation of the Qur'an from the original text to the target language. For someone who doesn't know Arabic, the meaning of the Qur'an is the most significant and unique way to reach God's final revelation. Therefore, great responsibility has been placed on the shoulders of the translator of the Qur'an, plus the aim and duty of these translators must be to deliver God's will correctly. A translator willing to take upon this much responsibility, in a subject of this importance and sensitivity, first must evaluate their competency within their inner world, and only if they decide that they are qualified enough in this profession they must try to do everything within their capability to provide everything that this responsibility requires, without growing tired of it. Regrettably expressed, that many translators of the Qur'an are not even aware of this responsibility. It is easy to understand that they are duplicates of each other. However, we must exclude some translators of the Qur'an such as Salih Akdemir. One of the most valuable works of Akdemir in his academic life is the meaning of the Qur'an in Turkish, "Son aĐrı Kur'an". His study is not well recognized in our country. Akdemir used the possibilities of the Turkish quite well in the meaning of the Qur'an.

In this article, we will examine Salih Akdemir's translation of the Qur'an named "Son aĐrı Kur'an".

Keywords: Translation Studies, Qur'an, Meanings of the Qur'an, Tafsir, Salih Akdemir.

Summary

Since the death of the Prophet, due to its necessity, many translations have been prepared to understand the Quran. One of these translations is Salih Akdemir's "Son aĐrı Kur'an". Akdemir has stated that the existing translations are insufficient in conveying the meaning of the Quran to their addressees at every platform and opportunity. He decided to prepare a translation in order to eliminate the aforementioned deficiency and, as a result of his hard work, he presented the translation he prepared in 2004 for the use of his readers.

Akdemir especially emphasizes three issues in the introduction part of his translation. According to him:

1. While preparing the translations of the Qur'an, generally not much attention is paid to translation studies and translation methods. As a natural consequence of this, a great problem (lack) of methodology arises in the translations of the Quran. This situation causes the verses to be interpreted either incorrectly or incompletely.

2. The fact that Arabic belongs to the Sami language family is not taken into account by translation writers. Sami languages have an important role in determining the real meaning, the one in the period of the Qur'an, of the words that exist in the Quran. Because, according to him, language changes with the flow of time due to its characteristics. However, translation writers ignore the fact that the meanings of the words do change.

3. The third point that Akdemir emphasizes is the error of trying to understand the Quran independently and completely detached from the previous Revelations. Since most of the concepts in the Quran are the concepts used in previous revelations, not being aware of or ignoring this has undoubtedly caused the verses to be misunderstood or sometimes incomplete.

Akdemir has tried to interpret the verses by eliminating the deficiencies he thought to exist in the current translations as much as possible, in his translation named "Son Çağrı Kur'an". While preparing this translation, he made use of the translation of Mohammed Esed and clearly expressed this in footnotes. Additionally, Akdemir stated "In general, the translators understood the verse as ...", in footnotes when needed and then explained his preferred meanings of the verses and the reason behind it as: "But we chose a different meaning because of the context", "for meaning integrity", "for the meaning integrity of the Quran", "because it is not suitable for syntax".

One of the most important problems we encounter in the translations of the Qur'an is undoubtedly the (lack of) method. Akdemir, in his work titled "Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümelere" published in 1989, states that, excluding some exceptions, the existing translations were unfortunately prepared by incompetent individuals. Akdemir states that he follows a functionalist translation theory based on critical-philosophical hermeneutics. As a matter of fact, according to him, one of the most appropriate and perhaps the most important approaches that should be internalized in linguistics and translation studies, especially when it comes to the Quran, is the functionalist approach. Therefore, it can be said that his translation is quite fluent and does not make the reader feel unfamiliar with the content. He used the target language very well and tried to apply the fluency of Turkish from the beginning to the end of the translation.

As known, the Quran has the linguistic features of theorial communication, not the written text. One of the most important elements in a oral communications the context in which the word is spoken. Akdemir is one of the scholars who attach great importance to the context issue. He did not hesitate to give different meanings to verses after taking context into account – even if it is contrary to the majority of other translations. In such cases, Akdemir first proceeds with a statement such as "Generally translators interpreted the verse differently". Then he explains his preference on the grounds such as "due to meaning integrity" or "because of context" or "for the meaning integrity of the Quran" or "we chose a different meaning because it is not suitable for syntax".

It is known by the scholars that the issue of numbering the verses is a later activity and that each verse does not consist of a single grammatically meaningful sentence. Therefore, we can say that Akdemir pays particular attention to this issue.

One of the important points that do not go unnoticed in his translation is that he translates the second plural pronoun in The Quran as the first plural pronoun. The first person who drew attention to this feature of the language was Muhammed Hamidullah. However, although he drew attention to this linguistic situation, he did not reflect it all over the translation. Unlike Hamidullah, Akdemir meticulously applied this linguistic feature.

Another aspect that makes the "Son Çağrı Kur'an" different from other translations is that it also makes use of various Qira'at when needed. Undoubtedly, it is important to make use of sound Qira'at to make sense of the Quran and translation writers should also take this into consideration. In fact, Qira'at can make the meaning given in the verses colorful and rich; it enables us to view the verses from different angles.

Akdemir insistently emphasizes that the only way to reach Arabic in the era of the Qur'an is through examining the Semitic languages and conducting semantic studies for each concept. He says that knowing the Semitic languages as well as mastering the tradition of revelation will make great contributions to the understanding of the Quran.

Giriş

1950 yılında Elazığ'da doğan ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda yaklaşık otuz beş yıl öğretim üyeliği yapmış olan Salih Akdemir (1950-2014), 2014 yılında Ankara'da Dâr-ı bekaya irtihal ey-

lemiştir. Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik birçok çalışması olan Akdemir'in İslam dünyasına kazandırmış olduğu belki de en önemli eseri “*beni ilahiyat alanına yönlendiren canımdan çok sevdiğim babam Hacı Akdemir'in aziz hatırasına*” diyerek babasına ithaf ettiği *Son Çağrı Kur'an* isimli mealidir.

Mevcut meallerin Kur'an'ın anlamını aktarmada büyük oranda yetersiz olduğunu her fırsatta dile getiren ve söz konusu mealleri ağır bir dille eleştiren (Akdemir 1989:76) Akdemir, kendine özgü ve yetkin bir meal hazırlamaya karar vermiş, yaklaşık beş yıllık sıkı bir çalışma sonucunda 2004 yılında hazırlamış olduğu mealî okurlarının istifadesine sunmuştur.

Son Çağrı Kur'an adlı mealinde iki önsöz ve geniş bir giriş bölümüne yer veren yazar, mealin ilk baskısının önsözünde çalışmasının hazırlanmasıyla alakalı bilgiler vermektedir. Akdemir, mealin giriş bölümünde ise özetle aşağıdaki üç mesele üzerinde durmaktadır:

a. Kur'an mealleri hazırlanırken genelde dilbilime ve çeviribilime fazla önem verilmemektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak Kur'an çevirilerinde büyük bir yöntem(sizlik) sorunu karşımıza çıkmaktadır. Bu durum ise ayetlerin ya yanlış ya da eksik anlamlandırılmasına sebebiyet vermektedir. Bundan dolayı Akdemir, başarılı bir Kur'an mealinin belli bir yöntem gözetilerek yapılması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.

b. Yazarın önemle üzerinde durduğu diğer bir husus ise, Arapçanın Sami dil ailesine mensup olduğu gerçeğinin meal yazarları tarafından dikkate alınmamasıdır. Zira Kur'an'da var olan kelimelerin, Kur'an'ın nüzul dönemindeki asıl anlamını tespit etmede Sami dilleri önemli bir değere sahiptir. Akdemir'e göre Muhammed (s.a.v.) dönemindeki Kur'an Arapçasına ulaşmak için yeterli ve ciddi adımlar atılmamıştır. Çünkü ona göre dil, sahip olduğu özelliklerinden dolayı zamanın akışıyla beraber değişmektedir. Fakat meal yazarları kelimelerin anlam değişikliğine uğrama gerçeğini görmezden gelmektedirler.

c. Akdemir'in ele aldığı diğer bir konu ise, Kur'an'ın önceki vahiylerden tamamen kopuk ve bağımsız anlaşılmaya çalışılma hatasıdır. Çünkü Kur'an'daki kavramların çoğu önceki vahiylerde kullanılagelen kavramlardır. Bunu görmezden gelmek ayetlerin yanlış ve yer yer eksik anlaşılması gibi çok ağır bedeller ödenmesine sebep olmuştur.

Akdemir mealinde, mümkün olduğunca mevcut meallerde var olduğunu düşündüğü yukarıda bahsi geçen eksiklikleri dikkate alıp her ayeti üzerinde titizlikle durarak anlamlandırmaya çalışmıştır. O, bu çalışmasını hazırlarken Muhammed Esed'in mealinden bir hayli istifade etmiştir. Zaten bunu da

(ilim dünyasına örnek olacak nitelikte) gizlemeyerek dipnotlarda “biz, burada Esed’e uyararak ayeti bu şekilde çevirmeyi uygun gördük; çünkü bağlam böyle bir anlama daha uygun düşmektedir.” “Sözcük burada bu anlama daha uygun düşmektedir. Nitekim Esed de sözcüğe bu anlamı vermiştir.” “...Ancak biz, Esed gibi bağlamın mecaz anlama daha uygun düştüğü düşüncesindeyiz” gibi ifadelerle açıkça ortaya koymaktadır.

Akdemir, yeri geldikçe ayet meallerinin dipnotunda, “genelde mütercim-ler ayeti... şeklinde anlamıştır” açıklamasına yer verdikten sonra kendisinin tercih ettiği manayı ve sebebini; “fakat biz bağlamdan ötürü”, “mana bütünlüğü için”, “Kur’an’ın mana bütünlüğü için”, “sentaksa uygun olmadığı için farklı manayı seçtik” gibi izahlarla açıklamaktadır.

Akdemir’in mealinin mukaddimesi *Son Çağrı Kur’an*’ın Mukaddimesi Üzerine” isimli başka bir çalışmada incelendiği için tekrara düşmekten kaçınılmış ve çeviride izlenen dilbilimsel yorumlarının tahliline geçilmiştir (Ethem 2017: 507-526).

1. “Son Çağrı Kur’an”da İzlenen Çeviri Metodu

Kur’an meallerinde karşımıza çıkan en önemli sorunlardan birisi kuşkusuz yöntem(sizlik) sorunudur. Akdemir, 1989 yılında yayımladığı “Cumhuriyet Dönemi Kur’an Tercümelere” isimli çalışmasında, bazı istisnalar hariç, mevcut meallerin maalesef ehil olmayanlar tarafından hazırlandığını söylemektedir. Ne yazık ki o günden bu güne değişen pek fazla bir şey olmadığını söyleyen Akdemir, bu yöntem(sizlik) sorununun Kur’an’ın icap ettiği şekilde anlaşılmasını da olumsuz etkilediğini ifade etmiştir (Akdemir 1989: 76). Bu sebeple Kur’an’ın doğru bir şekilde anlaşılması için Kur’an meallerinde mutlaka bir yöntemin tercih edilip uygulanması gerekmektedir (Cündioğlu 2011: 1; Hacımuftuoğlu 2008:54).

Akdemir çalışmasında eleştirel-felsefi hermenötiğe dayalı işlevselci bir çeviri kuramı izlediğini dile getirmektedir (Akdemir 2015:XXXIV). Nitekim ona göre dilbilim ve çeviribilimde benimsenen ve tercihe şayan olan yaklaşımlardan birisi *işlevselci yaklaşımdır*. Bu çeviri kuramı; çeviri sürecinde kaynak metinden çok çevirmene ve çeviri metnine/erek metne ağırlık veren bir yaklaşımdır (Akdemir 2017:25). İşlevselci yaklaşımda kaynak metin artık kutsallığını yitirmiş ve çevirmene çetin mesuliyetler yüklemiştir. Fakat gelecekselci yaklaşımı (*eşdeğerlilik*) savunanlar, işlevselci yaklaşımı savunanları “kaynak metni tahrif”le suçlamaktadırlar. Akdemir, bu suçlamanın hiçbir şekilde doğruyu yansıtmadığını, işlevselci yazarların hiç birisinin yanlış çeviriyi

onaylamadığını; aksine doğru çeviriye ulaşmak için çevirmenin ağır sorumluluk altında olduğunu söylemiştir. Buna karşın eşdeğerlilik kavramının bir hayalden ibaret olup uygulanabilir bir sistem olmadığının birçok araştırmacı tarafından ortaya konulduğunu ifade etmiştir (Akdemir 2015:XXII). Güttin-ger, eşdeğerlilik kuramını şöyle açıklamaktadır: “Özgün metnin kendi dilinin okurunda uyandırdığı etkinin, çeviri metnin de çeviri dili okurunda uyandırabilmesidir”(Göktürk: 2011:60).

Akdemir’in, yukarıda belirtilen çeviri yöntemini tercih etmesinden dolayı mealinin oldukça akıcı ve okura yabancılik hissettirmediği söylenebilir. O, hedef dili gayet iyi kullanmış ve Türkçenin akıcılığını, mealinin başından sonuna kadar uygulamaya gayret göstermiştir. Fakat belirtmek gerekir ki tercih edilen yöntemin olumsuz yönleri de yok değildir: Kur’an’da geçen kelimelerin ve cümlelerin yapısı Türkçeye tercüme esnasında yeniden inşa edildiği için çoğu kez bu kelimelerin karşılığını hedef dilde bulmada zorluk çekilebilir. Hatta bazen tam karşılığı da bulunmayabilir. Esasen bu durum bizatihi tercümenin kendinden kaynaklı bir sorundur.

Hindistan’ın meşhur Brahman şairi Rabindranath Tagore’un Mısır seyahatinde, İngilizce yazdığı eserler dışında Hindu’ca yazdığı eserlerini de İngilizceye tercüme etmesini isteyenlere verdiği cevap, çevirinin zorluğunu ortaya koymada oldukça manidar niteliktedir: o, bu talebe; “Hindu’ca yazdığım eserler, kendi fikirlerimi içermiş olsalar bile, ben onları İngilizceye tercüme etmekten acizim. Zira bu tercümede İngiliz dili, Hindu’ca için elverişli bir dil değildir” şeklinde karşılık vermiştir (Demirci 2001:27).

1.1. Bağlamın Tespiti

Bilindiği gibi Kur’an, yazılı metnin değil sözlü hitabın dil özelliklerini taşımaktadır. Kur’an haddi zatında (sözlü) bir hitaptır. Sözlü hitapta en önemli unsurlardan birisi ise o sözün söylendiği bağlamdır. Çünkü sözlü iletişimde mana, sadece söylenen sözlerin omuzlarında değil aynı zamanda bağlamındadır. Sözlü hitaplarda yer alan anlam metne dönüştürüldüğünde genellikle metnin sınırlarını aşan bir hal arz etmektedir (Cündioğlu 1995:117-125;Cündioğlu 2011:3-9).

Gördüğümüz kadarıyla Akdemir, bağlam meselesine önem veren isimlerden birisidir. O birçok ayete (metinsel bağlam veya tarihsel bağlamdan dolayı biz bu manayı seçtik şeklinde herhangi bir açıklama yapmaksızın) bağlamı göz önünde bulundurarak-velev ki genele göre aykırı bir mana olsun- farklı anlam vermekten hiç çekinmemiştir. Bu gibi durumlarda Akdemir, ilk önce “genelde

mütercimler ayeti farklı yorumlamışlardır” gibi bir ifadeye yer verir. Ardından da “fakat biz mana bütünlüğü için” veya “bağlamdan ötürü” yahut “Kur’an’ın mana bütünlüğü için” veyahut “sentaksa uygun olmadığı için farklı manayı seçtik” gibi gerekçelerle tercihini izah etmektedir (Akdemir 2015:2, 4, 35, 38, 39, 40, 82, 88, 90, 101, 106, 110, 121, 131, 134, 136). Bu durumu Nisa suresinin 4/84. ayeti bağlamında izlediği yöntemde görmek mümkündür:

فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ
يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا

“O halde sen Allah yolunda savaş - çünkü sen ancak kendinden sorumlusun - ve inananların içlerinde bulunan ölüm korkusunu ve savaş ile ilgili her türlü endişelerini ve sıkıntılarını aşmalarına yardımcı ol! Yakında Allah, inkâr edenlerin gücünü kıracaktır; çünkü Allah güç bakımından da cezalandırma bakımından da üstündür” (Akdemir 2015:90).

Akdemir’in de ifade ettiği gibi, bütün meallerde ayette geçen “حَرِّضِ / *harrid*” kelimesine, bağlama uygun olmasa dahi, “teşvik etmek” anlamı verilmiştir. Fakat Akdemir, kelimenin etimolojisinden hareket eden Esed’in yorumunu tercih ederek “حَرِّضِ / *harrid*” kelimesine bağlam açısından daha uygun olduğunu düşünerek “yüreklendirmek” anlamını vermiştir (Akdemir 2015:184).

1.2. Mana Bütünlüğünde Ayet Numaralarının Etkisi

Bilindiği gibi ayetlerin numaralandırılması meselesinin sonradan yapılan bir faaliyet olduğu ve her bir ayetin gramatik olarak anlamlı bir tek cümleden oluşmadığı erbabınca malumdur. Dolayısıyla meal yazarlarının bu özelliği göz önünde bulundurmaları gerekir. Bu dil özelliğinin önemini örneğini Rum suresinin ilk ayetlerinde görmemiz mümkündür (Ethem vd. 2018: 30-41). Akdemir, bu surenin 2 ila 6 arasındaki ayetleri her bir ayete teker teker anlam vermek yerine, mana bütünlüğüne istinaden beş ayete beraber anlam vermeyi tercih etmiştir:

الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ

بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٥﴾ وَعَدَّ اللَّهُ لَا يُخْلِفُ
 اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾

2-6. Rumlar, yakın bir yerde yenildiler. Ancak onlar, bu yenilgilerine rağmen, yine de birkaç yıl içinde, yeneceklerdir; çünkü buyruk, başında da sonunda da Allah'ındır. İnananlar, o gün, Allah'ın vereceği zaferden dolayı seviyeceklerdir. Allah, dilediğini muzaffer kılar; çünkü O, çok güçlü, çok müşfik olandır! [Bu zafer] Allah'ın sözünden dolayıdır; çünkü Allah, sözünden dönmez. Bununla birlikte insanların çoğu yine de [bu gerçeği] bilmemektedirler! (Akdemir 2015:403-404)

Akdemir, yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi ayetlere mana verirken genelde birkaçını bir arada ele alarak tercüme etmektedir. O'na göre "ayetleri, ayet numaralarını göz önünde bulundurarak çevirmek, gerek Türkçenin sözdiziminden gerekse Kur'an'ın sözlü bir hitap olmasından ötürü, bazen anlamın kaybolmasına ve hatta yanlış anlaşılmasına yol açabilir." Akdemir'in mukaddime kısmında yaptığı açıklamasından da anlaşılmaktadır ki ayetlerin numaralandırılması, anlama zarar verecek durumlarda dikkate alınmamıştır (Akdemir 2015:XXXIII). Mananın sağlıklı bir şekilde elde edilebilmesi için bu yöntem oldukça önemlidir. Bunun dışında meal dikkatlice incelendiğinde doğru manayı mümkün olduğunca okuyucuya aktarmak için ayet numaralarına bağlı kalmaksızın birkaç ayeti aynı cümle içerisinde vermeye çalışmış hatta bir sayfanın son ayet veya ayetlerini diğer sayfanın ilk ayetleriyle beraber tercüme etme yoluna gitmiştir (Al-i İmran 3/42-47, 52-56, 140-141, 156-158; en-Nisâ 4/11-14, 26-28, 36-40, 44-45, 51-56, 101-103). Bu yöntemi onun mealinin tamamında görmek mümkündür.

Meal yazarlarının ayetlere mana verirken her ayete ayrı ayrı anlam vermeleri doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü anlamlı bir cümlenin oluşabilmesi, özellikle Mekkî kısa surelerde, birkaç ayetin bir arada meal edilmesiyle ancak mümkündür. Akdemir bu konuda başarılı ve bu güne kadar pek örneğine rastlanmayan bir başarıya imza atmıştır. Akdemir'in mealinde buna en güzel örnek Nisâ suresinin 4/150-162. ayetleridir diyebiliriz (Ethem 2017: 514). Bu ayetler genelde meal yazarları tarafından eksik anlaşılmıştır. Kanaatimizce bunun iki ana sebebi vardır:

- a. İlk olarak dikkat edilmelidir ki Akdemir, 150-162. ayetleri bir bütün olarak ele almaktadır. Hâlbuki mevcut meallerin çoğu her ayete ayrı

ayrı anlam vermeye çalışmıştır. Her ayet kendi içinde anlaşılmaya çalışıldığı için ayetlerde ana cümle ve yan cümleler fark edilememiştir.

- b. İkinci olarak bağlamın göz ardı edilmesidir. Nitekim en ağır suçların cezası diğer bazı meallerin verdiği manaya göre sadece bazı yiyeceklerin yasaklanması şeklindedir. Fakat Allah (c.c.), başka ayetlerde “haksız yere insan öldürmenin” veya “faiz yemenin” yahut “Allah’ın ayetlerini inkâr etmenin” karşılığı olarak en ağır cezalarla cezalandırılacağını bildirmektedir (Akdemir 2015: XXX).

1.3. "Siz" Zamirinin "Biz" Şeklinde Tercümesi

Akdemir’in en başarılı olduğu alanlardan birisi kanaatimizce, Kur’an’ın siz’li zamirlerini biz’li olarak aktarmasıdır. Arapçanın bu dil özelliği, Hz. Peygamber’in dönemine mahsustur. Dilin bu özelliğine ilk dikkat çeken kişi Muhammed Hamidullah olmuştur. Ne var ki o, bu dilsel duruma dikkat çekmekle beraber bunu mealinin her yerinde yansıtmamıştır. Hamidullah’ın aksine Akdemir, bu dil özelliğini mealinde titizlikle uygulamıştır (el-Mâide 5/20-26, 51-56; el-A’râf 7/82; et-Tevbe 9/81-82; Tâhâ 20/62-64, 88, 103; Sad 38/6-8; Nûh 71/21-24).

O’nun söz konusu dil özelliğini nasıl kullandığını Yusuf suresinin 12/8-10. ayetlerinin açıklamasında görmek mümkündür. Konunun daha iyi anlaşılması için ilk önce bu dilsel özelliği dikkate almayan mealden örnek verip daha sonra Akdemir’in ayetlere nasıl anlam verdiğini sizlerin dikkatlerine sunmak istiyoruz:

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ

مُبِينٍ ﴿٨﴾ اَقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهَ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن

بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ ﴿٩﴾ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ

الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿١٠﴾

“8. Hani kardeşleri demişlerdi ki: "Yûsuf ile öz kardeşi babamızın gözünde bizden daha değerli. Hâlbuki bizim sayımız daha çok. Şüphesiz ki babamız

apaçık bir yanlışta! 9. Yusuf'u *öldürün* veya onu (uzak) bir yere *atın* ki *babamızın* teveccühü yalnız *siz*e kalsın! Ondan sonra da (tövbe ederek) iyi kimseler *olursunuz!*" 10. Onlardan biri, "Yusuf'u *öldürmeyin*, eğer mutlaka *yapacaksınız*, onu (kör) kuyunun dibine *bırakın*. Nasıl olsa gelip geçen kervanlardan biri onu bulup alır" dedi" (Karaman vd. 2015: 235).

Okurun kolay tespit edebilmesi için siz'li zamirler italik olarak belirtilmiştir. Dikkat edilirse mealde bahsettiğimiz dil ve üslup özelliği dikkate alınmamıştır. Görebildiğimiz kadarıyla Öztürk ve Eliaçık'tan başka söz konusu olan dil özelliğine göre meal veren yoktur (Öztürk 2015: 332; Eliaçık 2007: I/158). Şimdi ise Akdemir'in söz konusu üslubu dikkate alarak siz'li zamirleri biz'li şekilde nasıl tercüme ettiğine bakalım:

Hani bir gün (üvey) kardeşleri (aralarında konuşurlarken biri diğerine): "Yusuf ile kardeşi, bizler daha çok olduğumuz halde, babamızın nazarında bizden daha sevimlidirler. Gerçek şudur ki, babamız (bu tutumuyla) açık bir yanlışta içinde bulunmaktadır. O halde, (gelin) onu ya *öldürelim* ya da (uzak) bir yere *atalım* ki, (bundan böyle) *babamız* sadece *bizimle* ilgilensin ve ondan sonra da *biz* yine iyi insanlar *olalım!*" demişti. Bunun üzerine içlerinden biri: "Hayır, Yusuf'u *öldürmeyelim*; ama onunla ilgili olarak illa da bir şey *yapacak isek*, o takdirde, onu bir kuyunun dibine *atalım* ki, (oradan geçen) kervanlardan biri onu oradan alabilsin!" diyerek karşılık vermişti.

Akdemir, ayetleri bu şekilde tercüme ettikten sonra şöyle bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir:

Bu ayetlerde geçen emirler, metinde siz'li geçmektedir. O dönemin Arapçasının bir özelliği olarak, kişiler arasında geçen konuşmalarda, genelde "biz" yerine "siz" ifadesi kullanılmaktadır. Bu üslup Kur'an-ı Kerim'de çok yaygındır. Bu konuya ilk dikkat çeken Muhammed Hamidullah olmuştur. Ancak o, bu özelliğe dikkat çekmekle birlikte bu özelliği yaptığı Fransızca çeviride uygulamamıştır. Ancak biz, Allah kelamını Türkçeye aktardığımız için, Türkçenin dil kurallarına uymak durumundayız. Bu yüzden, çeviriyi Türk okuruna anlamlı kılmak için izlediğimiz yolu kaçınılmaz bulduk (Akdemir 2015:235).

Bu dilsel özelliği mevcut çevirilerde görememekle birlikte, bu ayetlere yönelik tefsirlere baktığımızda Akdemir'i destekler nitelikte açıklamalar yapıldığını görmekteyiz (Razi 1981: XVIII/97; Merâğî 1946: III/181;Ethem 2017: 165-166).

1.4. Kıraatlerden İstifade Edilmesi

Yüksel, “*Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Sorunu*” isimli makalesinde oldukça önemli bir konuya temas etmektedir. O, bu çalışmasında kıraat farklılıklarının tefsirlere zengin bir şekilde yansımaya karşın aynı durumun mealler için pek geçerli olmadığını şöyle dile getirmektedir:

Çalışmamız neticesinde kıraat farklılıklarının tefsir bakımından önemli bir zenginlik olduğu anlaşılmıştır. Ne yazık ki tefsirlerin ele aldığı bu okuyuş farklılıklarındaki çeşitlilik meal çalışmaları arasında yerini almamıştır. Asım’ın Hafs rivayetine göre yazılmış bazı tercüme Kur’an hattına aykırı fakat farklı bir kıraate ise uygun düştüğü görülmüştür. Meali yapan kişinin bunu bilinçli olarak mı yoksa dile aktarılması ancak böyle olabilir yaklaşımla mı yaptığı ise merak konusudur. Araştırmamız sonucunda meallerdeki tercüme faaliyetinin kıraat zenginliklerine işaret etmediklerinden hareketle tercih edilen tercümelerin referansı kıraat ilmi olmayıp tamamen dil özelliğine uygun olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır (Yüksel 2016:637-639).

Yüksel’in bu tespiti genel olarak mealler için geçerli olmakla beraber elbette ki bazı istisnalar söz konusudur. Akdemir’i bu istisnanın içinde görmemiz bir abartı olmasa gerektir. Nitekim Akdemir’i diğer meallerden farklı kılan bir yönü de Kur’an mealinde, ihtiyaç duyulduğu zaman, çeşitli kıraatlerden de istifade edebilmesidir. Kuşkusuz Kur’an’ı anlamlandırmada bütün kıraatlerden yararlanmak önemlidir ve meal yazarlarının da bunu dikkate alması gerekir. Kıraatler ayetlerde verilen manayı renkli kılabilmekte; ayetlere farklı açılardan bakabilmemizi sağlayabilmektedir.

Akdemir’in manayı ve bağlamı dikkate alarak farklı kıraatlerden nasıl istifade ettiğini Bakara suresi 2/251. ayeti örnek vererek göstermek istiyoruz:

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Calut ve ordusuyla karşı karşıya geldiklerinde onlar: Ey Rabbimiz! [Kalplerimizi]sabrıyla doldur, bize direnme gücü ver ve inkârcı olan bu halka karşı bize yardım et!” diye dua etmişlerdi. Böylece onlar, Allah’ın izni ile onları bozguna uğratmışlardı. Davud da Calut’u öldürmüştü. Allah da ona

hükümranlığı ve bilgeliği bahsetmiş ve ona dilediğini öğretmişti. Eğer Allah insanlardan bir kısmının [baskılarına ve zulümlerine karşı] diğer bir kısmını korumasaydı, yeryüzünde bozgunculuk egemen olurdu; ancak Allah, bütün âlemlere karşı lütuf sahibidir(Akdemir 2015:40).”

Ayette geçen “وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ” /ve levlâ def’ullâhi” ifadesi farklı kıraatlerle okunabilmektedir. Yukarıdaki okuyuş birçok kıraat âlimi tarafından tercih edilmiştir. Farklı bir okuyuş şekli ise: “وَلَوْلَا دَفَاعُ اللَّهِ” /ve levlâ difâ’ullâhi” şeklinde İmam Nafi’ye aittir (Taberi 2001: IV/517; Semerkandi 1993: I/221; Tusi II/299). Akdemir ayete anlam verirken Nafi’nin kıraatının mana ve bağlam açısından daha uygun olduğunu ve mealinde bu kıraati tercih ettiğini şöyle dile getirmektedir:

Biz, burada çevirimizde “ve lev lâ difâ’ullâhi” kıraatini esas aldık; çünkü bu şekilde ayet-i kerimenin kazanmış olduğu anlam, bağlama da daha uygun düşmektedir. Baskı ve zulmün yönetimini sürdüren Calut yönetimine karşı, Talut ve beraberindeki inananlar, Allah’ın yardımı ile karşı koymuşlar ve böylece onların baskı ve zulüm yönetimine son vermişlerdir. Bununla beraber, çeviriler, genellikle “ve lev lâ def’ullâhi” kıraatini esas alarak ayet-i kerimeyi çevirmeyi yeğlemişlerdir: “Eğer Allah’ın, insanlardan bazısını diğer bazısıyla savıp yok etmesi olmasaydı, yeryüzü muhakkak fesada uğrardı...” (Akdemir 2015:40)

Akdemir, Nafi kıraatini tercih ederek ayete “Eğer Allah insanlardan bir kısmının [baskılarına ve zulümlerine karşı] diğer bir kısmını korumasaydı, yeryüzünde bozgunculuk egemen olurdu...(Akdemir 2015:40)” şeklinde anlam vermiştir.

Akdemir’in bu ve buna benzer kıraat tercihleriyle Kur’an mealine mana zenginliği kazandırdığını söylememiz mümkündür(el-Mâide 5/6; el-En’âm 6/63, 92; en-Neml 27/25; er-Rum 30/33-34, 39; Sebe 34/19; Yasin 36/70).

2. Sami Dillerinin Önemi

Akdemir, mealini hazırlarken kelimelerin kök anlamını tespit etmede oldukça titizlik gösteren bir araştırmacı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği gibi dil canlı ve dinamiktir. Zamanın akışıyla birlikte kelimelerin anlamlarının değişmesi, artık inkâr edilemez bir gerçektir. Kur’an Arap dilinde nazil olmuştur. Kur’an’ın doğru anlaşılması şüphesiz kelimelere doğru anlamın verilmesine bağlıdır. Dolayısıyla kelimelere doğru anlam verilmesi murad-ı ilahinin tespiti noktasında hayati önem taşır. Dil değişken olduğuna göre asr-ı saadet dönemindeki Arapçaya nasıl ulaşılmalıdır?

Emin el-Hûlî ve Düccane Cündioğlu’nun tespitlerine göre Kur’an’da geçen kelimelerin kök anlamına ulaşmada mevcut sözlükler aciz kalmaktadır. Bu durum bize söz konusu kelimelerin kök anlamlarına ulaşmak için farklı yollar izlenerek ciddi çabalar sarf edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu soruna çözüm bulmak için her iki araştırmacı da farklı yöntemler teklif etmektedir.

Emin el-Hûlî bu sorunu gündeme getiren ilk ilim adamı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre, Kur’an-ı Kerim’i nüzul dönemindeki muhatapların anladığı gibi anlamak için başvurabileceğimiz her hangi bir güvenilir kaynak yoktur. Zaman içerisinde anlam değişikliğine uğrayan kelimelerin nüzul dönemindeki anlamını tespit etmek için mevcut lügatler yetersiz kalmaktadır. Bu ve benzer uyarılarda bulunan Emin el-Hûlî, Kur’an araştırmacılarını acilen anlam değişimlerini de dikkate alan bir Kur’an sözlüğünün hazırlanmasına çağırılmaktadır. Emin el-Hûlî’nin önerisine göre her müfessirin kendi özel çabalarıyla Kur’an’ın nüzul dönemindeki anlama ulaşmaktan başka seçeneği yoktur. Böylece her müfessir araştırması neticesinde Kur’an’da geçen kelimelerin asıl ve kök anlamı, içine doğuncaya kadar araştırmasına devam etmelidir. Önerilen bu yöntem zanna dayanması dolayısıyla ilmi ve bilimsel olmaktan uzaktır (el-Hûlî 2001:95).

Konuya dikkat çeken Cündioğlu, bu alanda önemli eserler telif etmiş birisidir. Cündioğlu dilin durağan değil bir dinamik boyuta sahip olduğunu “dil, özü itibarıyla ‘toplumsal bir olgu’ olduğundan, gayr-ı şahsi bir nitelik taşır ve bu genel karakteri nedeniyle de belli bir zamana iktiranı yoktur. Dil zamanla birlikte yinelenir, yenilenir, gelişir, değişir, yerinde durmaz” ifadeleriyle vurgulamaktadır (Cündioğlu 2011:32).

O, sahip olduğumuz sözlüklerle alakalı haklı olarak; “Arap dilinin sözcük hazinesi, tarihsel değişime (kronolojik tahavvülâta) uygun olarak tespit edilmiş midir?” sorusunu yöneltmekte ve buna olumlu cevabın verilemeyeceğini söylemektedir. Zira ona göre “mevcut Arapça sözlükler incelendiğinde görülecektir ki, sözcüklerin anlamları ‘tarihsel değişiklikler’ dikkate alınarak tasnif edilmemiş, bilakis sözcüklerin anlam değerleri bu sözlüklerde gelişigüzel bir sıralamayla yer almıştır (Cündioğlu 2011:34-35).”

Cündioğlu çözümün, vahiy dönemine ulaşabileceğimiz, bir kısmı kaybolmuş bir kısmı da tarihin tozlu raflarında incelenmeyi bekleyen mevcut eserleri tahkik edip ilim dünyasına kazandırmaktan geçtiğini ifade etmektedir. Fakat ne var ki, yok olan şeyden medet ummak amaca hizmet çerçevesinde anlamsız olmaktadır. Diğer taraftan Cündioğlu’nun örnek olarak sunduğu çalışmalar ise her zaman yeterli ol(a)mamaktadır. Zira Cündioğlu’nun sunduğu bu öneri sorunu çözüme yetersiz ve eksik kalmaktadır. Çünkü söz ettiği yeni neşredilen

eserler konumuza ışık tutmaktan uzaktır. Biz, ecdadımızın telif ettikleri eserleri küçümsemiyoruz; bilakis her birinin özel değeri olduğunu kabul ediyoruz. Ancak amaçlanan hedefe varabilmemiz için bu eserler çok kıymetli olmakla beraber yeterli değildir (Ethem vd. 2018:14).

Akdemir tarihi süreçte kelimelerin anlam değişikliğine uğradığı gerçeğini hatırlatmaktadır. Ona göre bu olguyu göz önünde bulundurmamak zorundayız. Nitekim mevcut sözlükler hedefe ulaşmak için yetersiz kalmaktadır. Bu alanda yapılan çalışmalar oldukça az olmakla beraber birkaç ilim adamı dışında hemen herkes böyle bir sorunun var olduğundan bile habersizdir. Dolayısıyla Akdemir, Kur'an'ın nüzul dönemindeki Arapçaya ulaşabilmenin yegâne yolunun Sami Dillerinin tetkik edilerek her bir kavram özelinde semantik araştırmaların yapılmasından geçtiğini ısrarla vurgulamaktadır (Akdemir 2015:326).

Akdemir, Sami dillerini bilmenin yanında vahiy geleneğine hâkim olmanın da Kur'an'ın anlaşılmasına büyük katkılar sağlayacağını ifade etmiştir. Bir röportajında müfessirlerin önceki vahiyleri (Tevrat ve İncil) incelemediklerinden dolayı Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetini yanlış yorumladıklarını dile getirmektedir. Yanlış anlamının neticesinde de ayetlere taşımadıkları anlamların yüklendiğini söyleyen Akdemir, Kur'an'ın doğru anlaşılması için önceki vahiylerden mutlaka istifade edilmesinin gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır (<http://www.salihakdemir.com/?Lang=TR&Syf=25&video=152341>).

Akdemir'in de Kur'an'da geçen kıssaları anlamada ve yorumlamada önceki vahiylerden istifade ettiğini görmekteyiz. Yunus Kıssasını ve Yahudilerin “سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا /Semi'nâ ve Asaynâ” ifadesiyle Allah'la anlaşmalarını örnek olarak verebiliriz (Akdemir 2017:63-74,75-88).

Sami dil ailesinden olan Arapçanın, diğer bütün dillerde olduğu gibi, zamanın değişmesiyle beraber anlamının da değişikliğine uğradığını söylememiz yeni bir şey olmasa gerektir. Sami dillerinin öneminden ve vahiy geleneğinden bahseden Akdemir, sadece sorundan bahsetmekle yetinmemiş, aynı zamanda ciddi ve somut bir çözüm önerisinde bulunmuştur. Bununla beraber, önerisini ilmi zemine oturtmak için Kur'an'da geçen bazı kelimeleri vahiy geleneğini dikkate alarak lisansüstü çalışmalar yaptırmıştır. Bunların ilki “Vahiy Geleneğinde E-M-R Kökünün Semantik Açıdan İncelenmesi”dir.

Aliye Abdurrahman vahiy geleneğini dikkate alarak “E-M-R” fiiline yönelik yapmış olduğu semantik çalışmasında “E-M-R” fiilinin anlam değişikliğine uğrayan köklerden birisi olduğunu, bununla beraber bu fiilin Sami Dillerinde “söylemek” anlamını koruduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Aptourachman 2002:160-162).

O’na göre eğer “E-M-R” fiilinin kök anlamı olan “söylemek” anlamı göz ardı edilirse kuşkusuz bu bazı ayetlerin yanlış anlaşılabilceğine sebebiyet verecektir. Örneğin İsrâ suresinin 17/16. ayeti kanaatimizce bazı meal yazarları ve müfessirler tarafından yanlış anlaşılmaktadır:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

“Biz bir kenti helâk etmek istediğimiz zaman onun varlıklarına *emredemiz*, orada kötü işler yaparlar, böylece o ülkeye (azâb) karâr(1) gerekli olur, biz de orayı darmadağın ederiz (Ateş 1980:282; Özek vd. 2012:283).”

Yukarıda verilen meale göre, Yüce Allah bir kentin sakinlerini cezalandırmak istediği zaman orada yaşayan, zevkine düşkün zenginlere fesat çıkarmaları için “*emreder*” gibi yanlış bir anlam çıkmaktadır. Yanlış bir anlam dedik çünkü insanların kötülük yapmaları için Allah’ın onlara emrettiğini söylemek pek isabetli bir tercüme faaliyeti gibi gözükmemektedir.

Hâlbuki “E-M-R” fiiline “söylemek” ve bu anlama bağlı kalarak da kanaatimizce “söz sahibi kılmak” manası verilirse sorun çözülmüş ve bu ayet daha doğru anlaşılmuş olacaktır. Zaten birçok müfessirin “أَمَرْنَا - *emmernâ*” kıraatini tercih ederek “سَلَطْنَا - *sellatnâ*/otorite kılma, yönetime geçirme” anlamlarını da dile getirdiklerini görmekteyiz (Ferra 1983: II/119; Taberi 2001: XIV/527; Razi 1997: VII/2322; Maturidi 2004: III/143). Akdemir bu ayetin mealinde şu açıklamaya yer vermiştir:

Söz konusu ayet-i kerime, genelde, müfessirlerin, geçmişte ve günümüzde yorumunda pek başarılı olamadıkları bir ayet-i kerimedir. Burada sorun “*emernâ*” fiilidir. Genelde sözlükler, bu köke “*emretti*” anlamını vermektedir. Oysa karşılaştırmalı Sami Dilleri araştırmaları, bu kökün asıl anlamının “*söyledi*” olduğunu açıkça gözler önüne sermektedir. Biz, burada bu anlamı yeğledik... (el-Bakara 2/44, 67, 93, 169, 222, 268; Al-i İmran 3/21, 80, 104, 110, 114; en-Nisâ 4/37, 58, 114, 119; el-Mâide 5/117; el-A’râf 7/12, 29, 110, 145, 157, 199; et-Tevbe 9/67, 71; Yusuf 12/32, 68; Hûd 11/87; Ra’d 13/21, 25; en-Nahl 16/76, 90; Meryem 19/55; Tâ-Hâ 20/132)

Şunu da ifade etmek gerekir ki Akdemir, mealinde “E-M-R” köküne bazen “söylemek” bazen de “emretmek” anlamını vermiştir (Akdemir 2015:4).

Akdemir’e göre anlam değişikliğine uğrayan köklerden birisi de “K-R-E” köküdür. O bu kökün kök anlamının “okumak” değil “çağırarak, davet

etmek” olduğunu savunmaktadır. Buna çarpıcı bir örnek olarak Alak suresinin ilk beş ayetini verebiliriz: “Sen, yaratan, insanı [rahim duvarına] asılmış olan [zigot]’dan Rabbinin adıyla, [Allah’ın birliğine] çağır! Çağır, çünkü senin Rabbin, cömertler içinde en cömert olan, [insana] kalemle [yazmayı] öğreten; insana bilmediğini öğretendir.”(Akdemir 2015:597).

Diğer meallere bakıldığı zaman ayet-i kerimelerde geçen “K-R-E” köküne “okumak” anlamı verildiği görülür. Akdemir’in tespitlerine göre Türkçemizde de XIII-XIX asırlar arasında “okumak” kelimesi “çağrılmak, davet edilmek” anlamında kullanılmıştır. Bugün bile Anadolu’nun bazı yörelerinde “düğüne okunmak” ve “okuntu” sözcükleri “davetiye” olarak kullanılmaktadır (<http://www.salihakdemir.com/?Lang=TR&Syf=25&video=152341>, (Erişim: 7.03.2017).

Elbette ki Akdemir, “K-R-E” köküne Kur’an’ın her yerinde çağırarak, davet etmek anlamını vermez. Nitekim kendisinin de bazı ayetlerde köke “okumak” anlamını verdiği aşikârdır(Yûnus 10/94; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 71, 93, 45, 106; eş-Şu’arâ 26/199; el-Hâkka 69/19; el-Müzzemmil 73/20; el-Kıyâme 75/18).

Anlam değişikliğine uğrayan köklerden bir diğeri de “A-B-D” köküdür. Nermin Akça, Arapça sözlüklerde mezkûr köke ve türevlerine “boyun eğmek, itaat etmek, ibadet ve kölelik” gibi anlamların verildiği tespitinde bulunmaktadır. Böylece bu sözlüklerde kökün Eski ve Yeni Ahit’te taşıdığı kök anlamı olan “çalışmak, yapmak, oluşturmak” anlamlarına rastlanmadığını vurgulamaktadır. Hal böyle olmakla beraber nadiren de olsa sözlüklerde bu köke “hizmet etmek” anlamı verilmiştir. Kökün Kur’an’daki kullanımına yönelik anlamının ise; “varlığına ve gücüne inanılan varlığa gönülden boyun eğerek onun için çalışmak, emirlerini yerine getirmek” şeklinde olduğunu ifade etmektedir (Akça 2004:273-277).

Akdemir “A-B-D” kökünün kök anlamının, *kul olmak* değil *yapmak/çalışmak* olduğunu savunmaktadır. Akdemir, Fatiha 1/5. ayetine “yalnız Senin için ibadet [çalışır] ve [bundan dolayı da] yalnız Senden yardım dileriz” şeklinde mana takdir etmektedir. Ayetin dipnotunda ise şu ifadelerle yer vermektedir:

Sami dillerinde “A-B-D” kökünün asıl anlamı, “yapmak, meydana getirmek, çalışmak, üretmek” tir. “Kulluk etmek” anlamı ise türev bir anlamdır. Ancak Arapça sözlükler, kökün asıl anlamı yerine türev anlamını kök anlam olarak algılamaktadırlar. Bu ise, bize göre, Kur’an bağlamında isabetli bir yaklaşım değildir. Bu yüzden biz, köke gerekmediği yerlerde asla “kulluk etmek” anlamı vermemeye özen gösterdik. Çeviride, Arapça sözcüğü

464 • “SON ÇAĞRI KUR’AN” İSİMLİ MEALİN ÇEVİRİBİLİM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

kullanmayı yeğledik. Ancak, bu sözcük Türkçede anlam daralmasına yol açtığı için, parantez içinde kökün kök anlamını hatırlatmayı gerekli gördük (Akdemir 2015:1).

Akdemir’in bu köke yönelik açıklamaları meali boyunca izleyeceği yolu net bir şekilde ortaya koymaktadır (el-Mâide 5/60; el-En’âm 6/56; Yûnus 10/104; en-Nahl 16/35; Meryem 19/42, 44; en-Neml 27/43; Yâsîn 36/22; ez-Zümer 39/64; el-Mü’min 40/66; ez-Zuhruf 43/20; el-Kâfirûn 109/1-6). Yalnız şunu ifade etmemiz gerekir ki Akdemir, “A-B-D” kökünü mealinde Türkçeye “ibadet” şeklinde aktardığı yerlerde “kulluk etmek” anlamına gelmemektedir. Çünkü ona göre mezkûr kök Türkçemizde anlam daralmasına uğramıştır. Dolayısıyla yazar, mealinde “ibadet” kelimesini “yapmak, meydana getirmek, çalışmak, üretmek” anlamlarında kullanmıştır (er-Ra’d 13/36; en-Neml 27/91; ez-Zümer 39/11, 14).

Zamanın değişmesine paralel olarak bazı kelimelerde anlam değişmesinin yanı sıra anlam daralması olduğu da aşikârdır. Ömer Müftüoğlu, “V-S-Y” kökünü artsüremli semantik açıdan incelemesini Akdemir’in danışmanlığında yapmıştır. O, çalışmasının neticesinde kökün anlam daralmasına uğradığını şu şekilde dile getirmektedir:

... VSY/ وصى (İbranice versiyonuyla TSaVa/ צוה) kökünün vahiy geleneğinde artsüremli semantik açıdan incelenmesi neticesinde kökün; günümüzdeki Türkçeye geçerken anlam daralmasına uğradığı görülmüştür. Meallerde yapılan bu hatanın düzeltilmemesi durumunda, gelecekte bir kelimenin daha anlamının değişeceği ve böylelikle kutsal metinlerin tahrifine katkıda bulunacağı ifade edilirken, Kur’an meallerindeki bu kelimeyle ilgili hataların bir an önce düzeltilmesi gerekir...(Müftüoğlu 2004:249).

Akdemir “V-S-Y” kökünün anlam daralmasına uğradığını, asıl anlamının “tavsiye etmek, önermek” (el-Bakara 2/132; en-Nisâ 4/11, 12, 131; el-En’âm 6/144, 152, 153; el-Ankebût 29/8; Lokman 31/14; eş-Şûrâ 42/13) değil “emretmek” olduğunu savunmaktadır. Akdemir’in bu kanaatini mealinde açıkça görmemiz mümkündür:

وَجَعَلَنِي مَبَارَكًا أَيَّنَمَا كُنْتُ ۖ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ۖ

“...Nerede olacak olursam olayım, beni her zaman mübarek kılacak, yaşadığım sürece bana namaz kılmanı ve zekât vermemi emredek...” (Akdemir 2015: 306).

Fakat şunun da belirtilmesi gerekir ki Akdemir, bağlamdan hareketle bazen köke “vasiyet, miras” gibi anlamları vermekten de kaçınmamıştır (el-Bakara 2/180, 182, 240; en-Nisâ 4/11, 12; el-Mâide 5/106; Yâsîn 36/50).

Akdemir, “Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla” diye bilinen ve tekrar edilen besmeleyi de; “Çok Seven, Çok Müşfik Olan Allah'ın Adıyla” şeklinde tercüme etmektedir. Nitekim ona göre Allah ile kul arasındaki ilişki “acıyan ve acınan” arasındaki ilişkiden ziyade “âşık ile maşuk” yani “seven ile sevilen” arasındaki ilişki gibidir. Bundan dolayı “R-H-M” kökünün kök anlamı “acımak, merhamet etmek” değil “sevmek”tir. Kökün bu anlamı Kur'an'ın tamamında canlı bir biçimde korunmaktadır. Bunun böyle olduğunu kökün farklı kalıplarındaki kullanışlarında da görmemiz mümkündür.

Akdemir, Sami Dilleri vasıtasıyla vahiy geleneğinde semantik çalışmalar yap(tır)arak nüzul döneminde kullanılan Arapçaya ulaşmayı hedeflemektedir. Bu itibarla bu alanda yukarıda geçen eserler dışında tamamlanmış pek çok yüksek lisans ve doktora çalışması da bulunmaktadır.

SONUÇ

Mealler, Arap dilini bilmeyenler için İlahi hitapla buluşmanın en önemli yollarından birisidir. Türkiye’de farklı sebeplerden dolayı maalesef tefsirlerin pek görmezden gelindiği bir dönem geçirmekteyiz. Artık ülkemizde mukayeseli meal okumaları daha popüler hale gelmiş ve “Kur'an'ın saf ve yorumsuz sade anlamına vukufiyet” zihniyeti hâkim olmuştur. Fakat ne yazık ki memleketimizin meal yazarları daha iyisini üretmek için yeterince gayret göster(e)memektedirler. Cündioğlu'nun ifadesiyle “bilakis bunlar, tahkik yerine taklidi daha çok tercih etmektedir”. Elbette ki günümüzde istisnai konuma sahip olan ve takdire şayan mealler de vardır. İşte bu mealler arasında Akdemir'in çalışmasını sayabiliriz. Nitekim Akdemir, Dilbilim ve Çeviribilim'in sunmuş olduğu verileri en güzel şekilde kullanmıştır. Bağlamın ve kurgunun ehemmiyetini önemseyen Akdemir'in, Kur'an'ın bazı dil özelliklerini dikkate alarak mealini hazırladığını görmekteyiz. Ayrıca Akdemir, murad-i ilahinin doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik önceki vahiylerin önemine inanmış ve kelimelerin kök anlamını tespit etmede Sami Dilleri üzerine yoğunlaşmıştır.

Kaynaklar/References

- Akça, N. (2004). Vahiy Geleneğinde Â-B-D Kökünün Semantik Açından İncelenmesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Akdemir, S. (1989). Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri. Ankara: Akid Yayınları.
- Akdemir, S. (2015). Son Çağrı Kur'an. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

466 • “SON ÇAĞRI KUR’AN” İSİMLİ MEALİN ÇEVİRİBİLİM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Akdemir, S. (2017). Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar. İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Aptourachman, A. (2002). Vahiy Geleneğinde E-M-R Kökünün Semantik Açından İncelenmesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Arslan, E. (2012). Vahiy Sürecinde H-N-F kökünün Semantik Açından İncelenmesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Ateş, S. (1980). “Kur’ân-ı Kerîm ve Yüce Meali” Ankara: Kılıç Kitabevi Yayınları.
- Bayındır, A. (2007). Kur’ân Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (1995). Kur’ân’ı Anlama’nın Anlamı Hermenötik Bir Deneyim. İstanbul: Tibyan Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2011). Kur’ân Çevirilerinin Dünyası. İstanbul: Kapı Yayınları.
- El-Hûlî, E. (2001). Kur’ân Tefsirinde Yeni Bir Metod. Çev. Mevlüt Güngör. Ankara: Bizim Büro Basımevi Yayınları.
- Eliaçık, İ. (2007). Yaşayan Kur’an; Türkçe Meal-Tefsir. İstanbul: İnşa Yayınları.
- El-Merâğî, A. M. (1946). Tefsiru’l-Merâğî. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbabati Mustafa el- Babi.
- Er-Razi, Fahrüddîn Muhammed b. Ziyâuddîn Ömer b. el-Hüseyn el-Kureşî. (1981) Tefsiru’l Kebir Mefatihü’l-Ğayb. Beyrut: Daru’l-Fikr.
- Esed, M. (2002). Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir. Çev. C. Koytak ve A. Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Es-Semerkandî, Ebü’l-Leys. (1993). Bahru’l-ulûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye Yayınları.
- Ethem, M. (2017a). “Bir Tercüme Tekniği Olarak "Siz" Zamirinin "Biz" Şeklinde Tercümesi”. Akademik Bakış Dergisi. 64: 158-168.
- Ethem, M. (2017b) “Son Çağrı Kur’an’ın Mukaddimesi Üzerine”. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 32(16): 507-526.
- Ethem, M., Topyay, Y. ve Akın, M.(2018). Kur’an ve Anlam. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. (2001). Câmiu’l-beyân an Te’vîli âyi’l-Kur’ân. Kahire: Hicr Yayınları.
- Et-Tûsî, EbûCa’fer. (ty). et-Tibyân fî tefsiri’l-Kur’ân. Beyrut: Dâru’l-hayâi’t-Türâsî’l-Arabî Yayınları.
- Göktürk, A. (2011). Çeviri: Dillerin Dili. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hacımüftüoğlu, H. (2008). Kur’ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu, İstanbul: İz Yayınları.
- Karaman, H., Çağrıcı, M., Dönmez İ. K. ve Gümüş S. (2015). Kur’an Yolu Meali. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Müftüoğlu, Ö. (2004). Eski Ahit ve Kur’ân’da V-S-Y Kökünün Semantik Açından İncelenmesi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.
- Öztürk, M. (2015). Kur’ân-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yüksel, Y. (2016). “Kıraat Farklılıklarının Meallere Yansıtılması Sorunu (İsra ve Kehf Sûreleri Örneği)”. EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler&Eğitim Bilimleri, 20(66): 619-640.

İnternet Kaynakları

<http://www.salihakdemir.com/?Lang=TR&Syf=25&video=152341> (Erişim:10.07. 2019).

MİRYAM PEYGAMBERİN KİMLİĞİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Tolga Savaş ALTINEL*

Öz

Geleneksel bir bakış açısıyla İsrailoğullarının Tevrat'taki ilk kadın peygamberi olan Miryam, Harun ve Musa'nın kız kardeşi olup Mısır'dan çıkışın önemli figürlerinden biridir. Ancak eleştirel ve farklı bakış açısından Miryam ile ilgili kutsal kitap ve midraşlardaki anlatılara bakıldığında onun üç farklı portreye sahip olduğu görülmektedir. İlk portre, sepet içinde suya bırakılan Musa'yı uzaktan seyreden ve ismi belirtilmeyen abladır. İkinci tasvirde o, Mısır'dan çıkış esnasında Harun'un kız kardeşi peygamber Miryam olarak betimlenmektedir. Bu tasvir daha yakından incelendiğinde Mısır'dan çıkışta dilinde ezgisi, elinde tefi ile dans ederek İsrailoğullarına liderlik eden Miryam'ın, peygamber olmaktan ziyade Mısır'dan izler taşıyan rahibe olmaya daha yakın durduğu görülmektedir. Nitekim Miryam'ı bir rahibe olarak görmek Cüzzamlı Miryam kıssasını daha anlaşılır kıldığı gibi onun fiziki kusurla cezalandırılması Mısır'daki bir rahibenin görevden uzaklaştırılmasıyla uyumluluk arz etmektedir. Rabbani literatür başta olmak üzere Yahudi geleceğinin Miryam algısı ise ona üçüncü bir portre kazandırmaktadır. Midraş literatürün Miryam portresi, ölümünden hemen önce Tevrat'ın ondan aldığı saygınlığı iade çerçevesinde olup, onu diğer önemli anneler arasında görmek üzerine kuruludur.

Anahtar Kelimeler: Miryam, Kadın Peygamber, Rahibelik, Deniz Ezgisi, Antik Mısır.

* Dr. Öğretim Üyesi, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi
e-posta: tolgaaltinel@gmail.com ORCID: 0000-0002-6383-6484

Atıf/Cite as: Altinel, T. Ş. (2020). "Miryam Peygamberin Kimliği Üzerine Bir Değerlendirme". Dini Araştırmalar. 23 (59): 467-492. DOI: 10.15745/da.810337

An Evaluation of the Identity of Prophet Miryam

Abstract

From a traditional point of view, Miryam, the first female prophet of the Israelites, is the sister of Aaron and Moses and one of the important figures of Exodus. However, from a critical and different point of view, when we study on the narratives in Tanakh and Midrash, it is seen that she has three different portraits. The first portrait is the unnamed sister who watched Moses, who was left into water in a basket, from afar. In the second depiction, she is depicted as Aaron's sister, the prophet Miryam, during Exodus. When this depiction is examined profoundly, Miryam, who leaded the Israelites by dancing with her tune in her language and with her tambourine, stood closer to being a nun with traces from Egypt rather than being a prophet. As a matter of fact, seeing Miryam as a nun has made the story of Miryam the leper understandable, and her punishment for physical defect is compatible with the dismissal of a nun in Egypt. The Miryam perception of the Jewish tradition, especially in the Rabbinic literature, has given her him a third portrait. The portrait of Miryam in the Midrashic literature is within the framework of the return of the dignity that the Torah received from her just before her death and is based on seeing her among other important mothers.

Keywords: Miryam, Prophetess, Priestess, Song of Sea, Ancient Egypt.

Summary

From a traditional point of view, Miriam, the first female prophet of the Israelites in the Torah, is the sister of Aaron and Moses and one of the important figures of Exodus. After criticizing Moses with Aaron in the desert, she was punished by God as leprosy and healed. At last she died in Kadesh, one of the stations of the Exodus and buried there. However, from a critical and different point of view, three different portraits about Miriam appear in the Torah and Rabbinic literature. In the Torah, we get the impression that a single person has been created from the two portraits. The third portrait is a situation that Midrashic literature has brought to her. First of all, the sister who watched Moses, who was left into the water in a basket, and whose name is not mentioned, becomes Aaron's sister, the prophet Miriam, when he left Egypt. The fact that both portraits are the same person is since Aaron and Moses, which is now under discussion, are a sibling. Moreover, in the narratives before Exodus, there is no information stating that these three people are brothers to each other, nor is there any narrative about the three together.

In the second depiction, when the Israelites left Egypt and crossed the sea, Miriam is depicted as the prophet, the sister of Aaron, who led the Israelites by dancing with tambourine. In this depiction, the fact that she is mentioned only as Aaron's sister strengthens the suspicion about the brotherhood of the three. On the other hand, the attribution of Miriam to Aaron, the first Cohen of the Israelites, as a *sister* recalled that she could also be a priestess. In any case, when the second depiction is examined profoundly, Miriam stands closer to being a priestess bearing traces of Egypt rather than being a prophet. As a matter of fact, seeing Miriam as a priestess makes the story of Miriam the leper understandable, and her punishment for physical defect is compatible with the dismissal of a priestess in Egypt. On the other hand, although there is no concrete example that Miryam, who is the first prophetess of the Torah, prophesied between God and the Israelites, it is clearly stated that the condition of her or anyone talking to God is not like Moses.

The story about Miriam's leprosy by God is a narrative with many interpretations and fictions. In addition to textual problems, there are issues that need to explain clearly in the story. It is understood from this story that there are some disturbances regarding the marriage of Moses, which Aaron and Miriam acted as spokespersons. Although the criticism in the Jewish tradition is based on the nature of the marital relationship between Moses and his wife, this criticism can be read on a wide view. So much so that in the Jewish mentality, where marriage from within is encouraged or even ordered, the problem of Moses' marriage from outside seems to be reflected in this story. On the other hand, emphasizing the uniqueness of the prophethood of Moses and the punishment of Miriam and the exemption of Aaron from this punishment are seen as a reflection of the effects of the priest schools that existed in the early period of the Israelites. However, it is possible to encounter some indications that there were female religious officials in the early period of the Israelites. Therefore, seeing the punishment of Miriam with leprosy as a message for female religious officials also suits the intended use of the stories.

The Miriam perception of the Jewish tradition adds a different portrait to her. The arrangement of the connections established from the Torah in favor of Miriam has always led to the formation of such a portrait. The Midrash literature's portrait of Miriam in that is within the frame of returning the dignity that the Torah received from her just before her death. In these narratives, either Miriam is the midwife who saved the sons of the Israelites from the persecution of the Pharaoh. Or, she who is referred to in the Torah in relation

to her siblings, becomes a mother by marrying someone from whom King David will come in the future. As a result, beyond the Torah with the Midrash narratives, Miriam is also characterized by motherhood, which comes to mind the first when the woman is mentioned in the Jewish thought and she is placed in the mind of future generations by ensuring that King David comes from her descendant.

Giriş

Tanah ve Kur'an'da kıssalar önemli bir yer tutmaktadır. Onlar sadece önceki insanların başından geçen hikâyeler olmayıp çok önemli bir işleve de sahiptir. Kıssalar dönemle ilgili tarihsel ipuçları veren hem de hedef kitlelere mesajlar ileten hikâyelerdir. Öyle ki ahlaki öğütleri içermelerinin yanı sıra kıssaların, iman ve ibadet konularına temel oluşturabilecek yönleri de bulunmaktadır.

Tanah, yaratılıştan itibaren ilk insan neslinin başından geçen olayları özelde de İsrailoğullarının tarihi serüvenini kıssalar üzerinden anlatan kutsal bir kitaptır. Ancak Belgesel hipotez¹ başta olmak üzere Kitabı Mukaddes eleştirisi, Tanah'taki kıssaların birçok ekleme ve modifiyeden geçtiğini, bu sayede ibadetlere köken hikayeleri oluşturulduğunu ve siyasi çekişmeler için kullanıldığını gözler önüne sermektedir. Nitekim Tanah'taki kıssaların önemli bölümleri kaba bir tasnifle Yahuda ve İsrail devletlerinin, bir diğer ifadeyle Yahuda-Efrayim soylarının hâkimiyet alanlarına ve bakış açlarına göre farklılıklar gösterebilmektedir. Ayrıca Kohen Metni'nin kendi politikasına uygun tarzda kıssaya katman ekleyerek veya çıkararak köken hikâyeleri ürettiği de artık yadsınamaz gerçeklerden kabul edilmektedir.²

Tevrat, Musa'nın önderliğinde, İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı öncesindeki ve sonrasındaki birçok olayı ve kişiyi kıssalara konu etmektedir. Bu kişilerden biri de Miryam'dır. Tanah'taki beş kadın peygamberden biri olan Miryam, Mısır'dan çıkış ve çöldeki göçle ilgili kıssalarda yer almaktadır. Tevrat'ta, Mısır'dan çıkmadan önce sadece Musa'nın ablası olarak tanımlanan Miryam'ın, Mısır'dan çıkışla Harun'un kız kardeşi Miryam'a dönüştüğü ve onun Musa'yı eleştirmesi sonucu Tanrı tarafından cezalandırıldığı anlatılmaktadır.

Bu makaledeki amacımız söz konusu kıssalardaki bilgilerin işaret ettiği üzere Miryam örneğinde kimlik değişimlerini ve onunla ilgili anlatımlardaki farklı bilgi katmanlarını ortaya koymaktır. Musa'nın ablası, Harun'un kız kardeşi Miryam'a dönüşürken karşımıza Mısır'dan izler taşıyan bir rahibe betimlemesi çıkmaktadır. Bu çerçevede Miryam'ın rahibeliği ile Cüzzamlı Miryam

kıssası arasında bağlantı kurularak, kıssanın sadece Musa'nın peygamberliğinin eşsizliğini dile getiren bir hikâye olmayıp Miryam'ın rahibeliliğini sonlandıran bir işleve sahip olduğundan bahsedilecektir. Nihai olarak makalede; Tanrı'nın Miryam'ı cezalandırmasına rağmen Yahudilerin geleneksel yorumlarının farklı bir Miryam portresine doğru evrildiği görüşüne yer verilecektir.

1. Musa'nın Ablasından Harun'un Kız Kardeşine Geçiş

Musa'nın ablası Miryam,³ ilk olarak Musa'nın, annesi tarafından Nil kıyısındaki sazlığa bırakılması hadisesinde mevzu edilmektedir. Suya bırakılan çocuğa ne olacağını uzaktan izleyen abla (Mısırdan Çıkış 2:4)⁴, Musa'nın Firavun'un hizmetçisi tarafından sudan çıkartılmasına şahit olmaktadır. Akabinde abla, çocuğa İbrani bir sütanne bulma teklifiyle Firavun'un kızına gelerek Musa'yı yeniden annesine kavuşturmaktadır (Çölde Sayım 26:59; I. Tarihler,6:3). Bu hadiseye Musa'nın ailesi tarafından bakıldığında olay, abi veya baba olmaksızın üç kişi arasında bir isim belirtilmeksizin cereyan etmektedir. Daha sonraki dönemlerde yani Musa'nın Midyan'daki hayatı, Mısır'a peygamber olarak dönmesi ve Harun ile birlikte Firavun'a karşı mücadele vermesi esnasında Miryam, ismen de cismen de yer almamaktadır. O, ancak Firavun'un askerleri denizde boğulup İsrailoğulları karşı kıyıya vardıkları anda elinde tefiyle ve Deniz Ezgisi'ni söyleyerek İsrailoğullarının kadınlarına önderlik eden bir peygamber olarak karşımıza çıkmaktadır:

Harun'un ablası Peygamber Miryam tefini eline aldı, bütün kadınlar tefflerle, oynayarak onu izlediler. Miryam onlara şu ezgiyi söyledi:

“Ezgiler sunun RAB'be, çünkü yüceldikçe yüceldi, atları, atlıları denize döktü.” (Mısırdan Çıkış 15:20-21).

Bu tasvir, Miryam'a, bir önceki kıssadan oldukça farklı motifler yüklemektedir. Öyle ki ismi açıkça belirtilmekte, peygamber olduğu söylenmekte dahası elinde tefiyle, ezgisini söyleyerek ve dans ederek kadınlara da önderlik etmektedir. Bu noktada Miryam, dikkat çeken bir unvanla “Harun'un kız kardeşi” (ahot Aharon) olarak nitelendirilmektedir. Hâlbuki ilk olayda o sadece Musa'nın ablası olarak tanıtılmıştır. Mısırdan Çıkış kitabındaki bilgilerden hareketle kardeş olduklarını anladığımız Miryam'ın Harun ve Musa'yla birlikte soy kütüğünde sarahaten geçmesi ancak Çölde Sayım 26:59'daki nüfus sayımıyla gerçekleşmiştir.

Çölde Sayım kitabı, Çıkış'ın ihtişamlı kadın peygamberinin Musa'yı eleştirmesini, Tanrı'nın sadece Musa'yla konuşmadığını söyleyerek yakınması üzerine cüzzamlıya çevrilmesini (Çölde Sayım 12. Bap) ve daha sonra ölümü-

nü (Çölde Sayım 20:1-2) ele almaktadır. Böylece İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışındaki üç liderinden biri olan Miryam, Çölde Sayım kitabında sessizce sahneden çekilmektedir. Tanah, çeşitli atıflarla söz konusu lideri bize zaman zaman hatırlatmaktadır. Bunlardan ilki Tesniye Kitabı'nda yer almakta ve Miryam'ın cüzzamlıya döndürülerek cezalandırılması İsrailoğullarına anımsatılmaktadır (Tesniye 24:9). Diğeri ise oldukça geç bir döneme tarihlenen Neviim kitaplarının on iki küçük peygamber adıyla bilinen kitaplar arasında olan Mika Kitabı'nda yer almaktadır. Bahsi geçen kitapta, Miryam'ın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkaran üç önderden biri olduğuna vurgu yapılmaktadır:

Seni Mısır'dan ben çıkardım,
Ben kurtardım seni kölelik diyarından.
Sana öncülük etsinler diye Musa'yı, Harun'u, Miryam'ı ben
gönderdim (Mika, 6:4).

Tanah'taki anlatılanlardan yola çıkarak Miryam için iki farklı dönem ve iki farklı durumdan bahsedilebilir. Bunlarda ilki Çıkış öncesini ifade eden, Musa'nın annesi tarafından Nil Nehri'ne bırakılması etrafında gelişen ve Miryam'ın isimsiz olarak konu edildiği dönemdir. Miryam bu anlamda, "Musa'nın ablası" dışında herhangi bir sıfat ile nitelendirilmemektedir. Musa'nın annesi olarak sunulan Yohevet ismi de bu anlatımda yer almamaktadır. Kıssanın sonunda, yalnızca Firavun'un kızının evlat edindiği çocuğa, İbranice kökenli Musa ismini koyduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Nil'e bırakılan Musa'yı takip eden kişi hakkında tek bildiğimiz, onun Musa'nın kardeşi olduğudur. Bununla beraber olayın anlatıldığı Mısırdan Çıkış 2. bapta Musa dışında hiçbir şahsın isminin (baba-anne-abla-Firavun'un kızı-hizmetçi) verilmemesinin gayesi, olay merkezli anlatım tarzı olarak görülebilir. Ancak Tanah'ta Musa'nın ailesi olarak sunulan kişilere dair bilgilerdeki şüphe çağrıştıran detaylar bir araya getirildiğinde kıssadaki Levili babanın Amram, Levili annenin Yohevet, ablanın da Miryam olduğuna temkinle yaklaşılması gerekmektedir. Ayrıca Musa'nın ablasının isimsiz olarak anılması, Kur'an'la da örtüşmektedir. Dahası Kur'an, bu aşamadan sonra hiçbir surette Musa'nın ablasını mevzubahis etmemektedir. İşte bu noktada vurgulanmak istenen isimleri anılmayan bu kişilerin daha sonra birtakım kişilerle özdeşleştirilmiş olabileceğidir. Zaten Musa'yı takip eden kız kardeşin, genel kabulün benimsettiği gibi Musa'nın anne baba bir ablası olup olmadığı da tartışmaya açık gözükmektedir. Zira Mısırdan Çıkış kitabının 2. bölümünün ilk cümleleri, Musa'nın doğumunu hikâye ederken sanki Levi ailesinin ilk çocuğundan bahseder gibidir: "Levili bir adam kendi oymağından bir kızla evlendi. Kadın gebe kaldı ve bir oğlan doğurdu. Güzel bir çocuk olduğuna görünce, onu üç

ay gizledi...”. Yine bu dönemde Harun’dan da söz edilmemektedir. Eğer Firavun, İsrailoğullarının erkek çocuklarına yönelik bir nüfus politikası izliyor ise Harun’un bu katliamdan nasıl kurtulduğu tam olarak bilinmemektedir.⁵ Zaten -ileride ele alacağımız üzere- Musa’yı takip eden ablanın Miryam olduğu varsayımı, onun sadece Harun’un kız kardeşi olarak tanımlanmasıyla oldukça karmaşık bir hâl almaktadır. Yahudi geleneğinin, bu nitelemenin sebebi olarak Harun’un ona düşkünlüğünü veya Miryam’ın Musa’dan da önce peygamberlik yapmış olmasını öne sürmesi, (Babil Talmudu, Megila 14a; Sota 12b) ikna edici olmaktan uzak gözükmemektedir.

Öyle görünüyor ki Harun ve Musa’nın kardeş oldukları kabulünden dolayı Musa’nın ablasıyla Harun’un kız kardeşi özdeşleştirilmiştir. Halbuki Musa ve Harun’un anne baba bir kardeş olduğu da çok sağlam bir zeminde gözükmemektedir. Zaten Musa’nın Çıkış öncesi hayatına bakıldığında da kardeş kabul edilen bu üç kişinin beraber oldukları bir anlatıya rastlanılmamaktadır. Musa’nın ablalığından Harun’un kız kardeşliğine geçiş, onun için ikinci döneme işaret etmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki bu iki kadının aynı kişiler olduğunu ispatlayacak bir veri bulunmamaktadır. Aksine denizi geçtikten sonra karşımıza çıkan Miryam, üzerinde tartışılması gereken birçok nitelik ve motif taşımaktadır. Bu durum Çıkış öncesinde Musa’nın nebisi olan Harun’un (Mısırdan Çıkış 4:16), Çıkış’tan sonra -Tevrat’taki anlatıma göre Altın Buzağı’yı yapmasına rağmen- İsrailoğullarının ilk baş koheni Harun’a dönüşmesini akıllara getirmektedir. Özetle Miryam ile ilgili ilk anlatı onun sadece Musa’nın ablası olduğundan bahsetmektedir. İkinci anlatıda ise Miryam Musa’dan ayırarak bilinçli bir şekilde Harun’a yakınlaştırılmakta ve onun bir peygamber olduğu belirtilerek olaylar cereyan etmektedir.

2. Miryam’ın Peygamber ve (ya) Rahibe Olma Durumu

2.1. Peygamber Olarak Miryam

Tanah, İsrailoğulları tarihindeki kadınlardan beşi için *navia* (*kadın peygamber*) nitelendirmesinde bulunmaktadır. Bu kadınlar; Miryam, Debora (Hâkimler 4:4; 5:7), Hulda (II. Krallar 22:14; II. Tarihler 34:22), İşıya’nın eşi⁶ ve Nehemya’nın kötilediği Nodia’dır (Nehemya 6:10-14). Yahudiliğin, erkek sultasında bir ibadet yönetimine sahip olması hasebiyle Tanah’ın kadın peygamberlerden söz etmesi oldukça dikkat çekicidir. Özellikle de ilk üç kadının peygamberliklerinin yanı sıra öne çıkan özellikleri, büyük bir oranda erkeklerle has olan hususlarla ilişkilidir. Miryam’ın tef çalarak bir grup kadına dansla önderlik yapması, bu esnada Deniz Ezgisi’nin (Kurtuluş Ezgisi) son kısmını söylemesi veya bir kadın olarak Toplanma Çadırı’na girmesi, mabetteki dinî

ritüel icrasını erkeğe has kılan Yahudilik açısından önemlidir. Diğer taraftan Debora, otoritesi bakımından yanındaki erkeklerin üzerinde bir konuma sahip olmakta ve savaş yönetmektedir (Hakimler 4:9). Benzer şekilde Hulda, Kral Yoşiya'nın birçok erkeği atlayıp -bunlar arasında Yeremya Peygamber ve Başkohen Hilkiya 'ı sayabiliriz- kutsal kitabın otantikliği konusunda kendisine danıştığı kadın olmaktadır (II. Krallar 22:14-18; II. Tarihler 34:22-26).

Tevrat, ilk kadın peygamber olarak Miryam'ı göstermesine rağmen, Talmud'a göre ilk kadın peygamber, ilk erkek peygamber olan İbrahim'in⁷ eşidir. Buna göre ilk kadın peygamber İsrailoğullarının ilk maderşahı Sara'tır (Babil Talmudu Megila 14a).⁸ Bu, İslamiyet'in kadın peygambere bakış açısını yeniden tartışmaya açacak bir bilgidir. Zira bu bilgiyi destekleyecek doğrultuda Kur'an'da, İbrahim'in eşinin meleklerin müjdesini duyduğu aktarılmaktadır (Hud 11:71-73). İbrahim'e gelen melekler eşine de bir oğlan çocuğu müjdelemektedirler. Konumuz itibarıyla Allah'ın Musa'nın annesine de vahyettiği (Kasas 28:7), İsa'nın annesi Meryem'in melekler ile konuştuğu (Ali İmran 3:42-43) Kur'an'da sarahatle bilinmektedir. Bu ayetlere binaen İbn Hazm, resul ve nebi arasında bir ayrım yaparak kadınların da nebi olabileceğini ileri sürmektedir (İbn Hazm 2017:644-652).⁹ Ancak İslam geleneğinde vahiy alan kişiler konusunda birtakım ayrımlar yapılmakta; melek ile konuşmanın veya vahiy almanın (Maide 5:111) peygamberlik için yeterli olmayacağı ekseriyetle kabul görmektedir (Ardoğan 2012: 94,97-99). Neticede İbn Hazm'ın görüşünü kabul etsek de Kur'an'dan Musa'nın ablasının değil de annesinin nebi olabileceğine dair bir hüküm çıkarmak mümkün olabilir.

Anlam olarak *nebi* kelimesi¹⁰ genelde Tanrı ile insanlar arasında iletişim kuran, onlar adına konuşan kişiyi ifade etmekle beraber, Yahudi geleneğinde Tanrı'nın kişi ile konuşması nebilik için yeterli görülmemektedir.¹¹ Âdem'in durumu özel olarak alınsa bile Habil ve Kabil (Yaratılış 4. Bap) ve ötesinde Nuh'un Tanrı ile konuşması (Yaratılış 7:1), onların nebi olarak nitelendirilmesi için kâfi değildir. Tevrat'ta Miryam'ın Tanrı ile konuştuğu açıkça bildirilmektedir. Bununla beraber Miryam'ın Tanrı adına ne konuştuğu Tevrat'ta yer almamaktadır. Bu durum Rabbilerin de dikkatini çekmiş, onlar Miryam için bu konuda bazı yorumlarda bulunmuştur. Onlar, Mısırdan Çıkış kitabı 2:4'te geçen "uzaktan gözlüyordu" fiili merkezinde Miryam'ın, annesinin İsrail'i kurtaracak bir oğul doğuracağına dair kehanet gösterdiğini söylemektedirler. Öyle ki Musa doğduğunda Amram sevinmiş ve kehaneti gerçekleştiği için Miryam'ı övmüştür. Fakat Musa nehre atıldıktan sonra Amram, onu yanlış öngörü yapmakla suçlamıştır. Bu nedenle Miryam, kehanetinin gerçekleşip gerçekleşmediğini görmek için nehir kıyısında, uzaktan Musa'yı gözlemiştir (Babil Talmudu, Sota, 12b-13a; Mekhilta d'Rabbi Yishmael, 15:20:1-2), deni-

lerek Miryam'ın Musa'nın İsrailoğullarını kurtaracağı kehanetinde bulunduğu söylenmiştir.¹² Ancak Miryam'ın bu tür bir kehanet göstermesi, birisi adına konuşan veya aracılık eden anlamındaki nebilikten ziyade gelecekteki olayları bilen ve haber veren anlamındaki *roe*'liği akla getirmektedir. Hâlbuki Debora ve Hulda'nın Tanrı'dan aktardıkları söylemler, Tanah'ta açık bir biçimde yer almaktadır (Hâkimler, 4:6-7; II. Krallar, 22:14-20; II. Tarihler, 34:22-28).

Tanah'ta nebi teriminin oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olması,¹³ Miryam'ın peygamberliğinin ne anlama geldiğini anlamamızı zorlaştırmaktadır. Tanah'ta, nebi sıfatı sadece Yahve adına konuşanlara has olmayıp komşu kültürlerdeki tanrılara izafetle ve Baal'den haber getirdiğini iddia eden herkes için kullanılmaktadır (I. Krallar 18:19, 22, 25, 40; II. Krallar 10:19; 3:13; Yeremya 2:8; 23:13). Bunun ötesinde yine Tanah'ta Samuel¹⁴ başkanlığında peygamber topluluklarına (*hevel neviim*) (I. Samuel 10:5; 10:11) veya İlyas ve Elyesa döneminde peygamber oğullarına (*bney ha-neviim*) (II. Krallar 2:3-5; 4:38; 5:22; Amos 7:4) rastlanılmaktadır. Neticede nebilik Tanrı'nın ruhunun indiği ve cezbe içinde olan herkesi kapsayacak bir esnekliğe sahip gözükmektedir (I. Samuel 19:24). Dolayısıyla Tanah, peygamberliği birkaç kişiyle sınırlı tutmamakta; zaten ele aldığımız dönem itibarıyla Musa, Harun ve Miryam'ın yanında ismen Eldad ve Medad'ın da peygamberlik yaptığını söylemektedir (Çölde Sayım 11:26-30). Öyle anlaşılıyor ki Musa'nın peygamberliğinin eşsizliğinin yanında, İsrailoğullarının peygamberlik algısı oldukça karmaşık bir yapı arz etmektedir.

Miryam'ın, Tanrı tarafından cezalandırılmış olması onun gerçek bir peygamber olmasına zarar vermemiş gözükmektedir. Zira Tanah'ta nebiler kategorik olarak gerçek ya da yalancı/sahte olabilmektedir (Tesniye 18:22; I. Krallar 22:19-23). Tanah'ta ismi geçen kadın peygamberlerden biri olan Nodia yalancı peygamber kategorisinde değerlendirilmektedir.¹⁵ Tanrı tarafından cezalandırılan peygamber hususunda Miryam ile Yunus arasında bir benzerlik kurulabilir (Saffat 37:145; Yunus 1:17). Tanah ve Kur'an'da Yunus'un ilahi görevinden kaçtığı için balığın karnında belli bir süre kalmakla cezalandırıldığı aktarılmaktadır. Bu cezalandırmanın akabinde Yunus peygamberin affedildiği bildirilmektedir. Yunus peygamberin Tanrı tarafından cezalandırılması onun nebilikten azline veya yalancı olarak nitelendirilmesine sebep olmamıştır.¹⁶ Benzer şekilde Miryam, Musa'ya yakınması sebebiyle Tanrı tarafından cezalandırılmış; ama yalancı veya sahte bir peygamber olarak nitelendirilmemiştir.

Peygamberliğin belirli bir süre ile kısıtlı olması açısından konu ele alındığında İbn Meymun'un nebilerin belli bir süreliğine peygamber olabileceği ve daha sonra peygamberliğin onlardan alınabileceği görüşü bulunmaktadır (İbn

Meymun 2:36). Miryam Tanrı tarafından cezalandırılmış olsa bile onun için böyle bir durum kaynaklarda söz konusu edilmemektedir. Bunun yanında Susan Ackerman'ın modern bir okuma ile Miryam'ın peygamberliğini zamansal şartlar bağlamında yorumladığı görülmektedir. O, Miryam'ın peygamberliğini "eşiklik" (liminality) kavramıyla ilişkilendirerek onun nebiliğinin İsrailoğullarının toplumsal eşik geçişine denk geldiğini söylemektedir. O, genelde erkeklere mahsus olan bu vazifenin, dönemin şartları gereği bir kadınla ilişkilendirildiğini dile getirmektedir (Ackerman 2002:71).¹⁷ Kısaca Ackerman, Miryam'ın peygamberliğini Çıkış öncesine ve hemen sonrasına hapsetmektedir.

Özetle Miryam, nübüvvetiyle ilgili özsel olarak Tanrı adına ne söylediği veya hangi konuda Tanrı ve insanlar arasında aracılık ettiği bilinmeyen bir peygamberdir. O, hiyerarşik olarak diğer peygamberler gibi Musa'nın peygamberliği altında bir yerde konumlanan; hatta Harun, Musa'ya peygamber olarak atanırken (Mısırdan Çıkış, 4:14-16) kendisinden nedense bahsedilmeyen bir peygamberdir. Yine o, kategorik açıdan yalancı peygamber sayılmasa da Tanrı tarafından cezalandırılan bir peygamber olarak zihinlerde yer almaktadır. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde Miryam'ın peygamberliği bir sıfattan öteye gidememektedir ki; bu da, o sıfatın aslında rahibelikten evrilmiş olabileceğini akıllara getirmektedir (Burns 1980: 5,11).

2.2. Rahibe Olarak Miryam

Tevrat'ta ve Yahudi geleneğinde Miryam bir rahibe olarak addedilmemektedir. Zaten Yahudi mabet ritüeli kadınlara rol vermez. Ancak Çıkış'taki Miryam tasviri onu bir peygamber olmaktan ziyade bir rahibe gibi resmetmektedir. Bu tasvirdeki her bir öge bir araya getirildiğinde karşımıza izlerini Mısır'da bulabileceğimiz bir rahibe figürü çıkmaktadır. Özelde Miryam'ın Hathor rahibesi¹⁸ olduğunu söylemek mümkün olmasa da Miryam'ın ismi ve unvanı başta olmak üzere onun Kızıldeniz'i geçtikten sonra elinde tef çalarak müzik icra etmesi, ilahî terennümde bulunması, köklerini Mısır'da bulabileceğimiz özellikler olarak görünmektedir.

Miryam isminin "acı", başkaldırı", "çocuk dilemek" anlamına gelen İbranice bir isim olduğu söylenmekle beraber kelimenin kökeninin Antik Mısır dilinden gelmesi daha kuvvetle muhtemeldir (Burns 1980:14-17). Bu dilde "sevmek", "istemek", "arzu etmek" anlamına gelen *meri* kökünden isimler yapılmıştır. Bu kökten gelen isimlerden özellikle tanrı Ra ve Amon'a izafeten "Amon'un sevgilisi" anlamında "mry(t) İmn (Meritamon)", "Ra'nın sevgilisi" anlamında "mry(t) R' (Merytra)" kelimelerinin kullanımı meşhurdur.

Özellikle de Çıkış'ın gerçekleştiği varsayılan döneme denk gelen 18. (MÖ. 1539-1292) veya 19. (MÖ. 1292-1191) Hanedan firavun ailelerinde bu isme sahip firavun ve eşlerine rastlanmaktadır (Brown 2010:27).¹⁹

Antik Mısır'da ismi bu kökten gelen müzik tanrıçası da bulunmaktadır. (Band, 1971: 107).²⁰ Meret ismi verilen bu tanrıçaya hizmet eden rahibeler onunla özdeşleşmiş; onu canlandırmışlardır. Onlar, çeşitli festivallerde, özellikle de Sed Festivali'nde kralı anons etmişlerdir. Yine bu şarkıcı rahibeler, cenaze alayının önünde dans etmişler ve şarkılar söylemişlerdir. *Meret* teriminin çeşitli müzisyen rahibeleri kapsadığı anlaşılmaktadır (Brown 2010:91). Yine benzer kökten *merit*, Hermopolis rahibeleri için kullanılan bir unvandır (Budge 1920:310). Neticede Miryam'ın isminin kökü bizi Mısır tanrılarına, özelde de müzik tanrıçası Meret'e kadar götürebilmektedir.

Miryam'ın "Harun'un kız kardeşi" olarak isimlendirilmesi de dikkat çekicidir. Zira Miryam'ın nispet edilebileceği başka erkekler de bulunmaktadır. Babası Amram veya diğer kardeşi Musa'ya değil de Harun'a nispet edilmesi, Harun'un toplum içindeki işleviyle ilişkilidir ki; bu konuda akla gelen ilk husus Harun'un din adamı olmasıdır. Dolayısıyla Miryam'ın babası Amram veya kardeşi Musa'ya nispet edilmeyip diğer kardeşi Harun'a nispet edilmesinin sebebi Harun'un din adamlığına atıf olması kuvvetle muhtemeldir.²¹ Bu noktada Harun'un kohenliğinin Sina vahyiyle gerçekleştiği, dolayısıyla mevzu bahis edilen dönemde din adamlığının söz konusu edilemeyeceği söylenecek olursa da; Harun'un din adamlığının Mısır'a dayandığı mevzusunun artık Kitabı Mukaddes araştırmacılarının dile getirmiş olduğu bir husus olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Neticede Miryam'ın din adamı olan abisine nispetle anılması ve Hıristiyanlık başta olmak üzere rahibelere kız kardeş denilmesi de göz önünde bulundurulduğunda onun kız kardeş olduğunun vurgulanmasının, rahibelik tarihi için önemli bir ayrıntı olarak yer alacağı düşünülmektedir.

İlişki kurulabilecek bir diğer husus, Mısır'daki kadın rahibelerin kullanmış olduğu bir çalgıdır. Bilindiği üzere müziğin, Antik Mısır'da tanrıları memnun ettiği, onları yatıştırdığı ve kötülüğü uzak tuttuğu düşünüldüğü için, ritüellerde önemli bir yeri olmuştur. Antik Mısır uygarlığında telli, üfleli, vurmali çalgılar kullanılmıştır. Tapınaklarda, çoğunlukla kendinden ses veren *sistrumun* çalındığı bilinmektedir (Sipahioğlu 2020:129). Bunun yanında Mısır'da ilk kez 5. Hanedan (MÖ. 2435-2306) döneminden itibaren yuvarlak teflerin, hem dini törenlerde hem de günlük yaşamda kullanıldığı aktarılmaktadır. III. Thutmose'den itibaren de dikdörtgen şeklindeki teflerin özellikle sokak törenlerinde çalındığı bilinmektedir (Tekçam 2017: 166-167).

Tef-dans ve ezgi birlikteliğinin yanında Miryam'ın terennüm ettiği ezgi de konumuz açısından önemli bir unsur teşkil etmektedir. Öncelikle belirtmek

gerekir ki klasik olarak Mısırdan Çıkış 21’le sınırlandırılan ezginin devamı, Ölü Deniz Yazmaları’nda tespit edilmiştir (4Q364-365).²² Dahası Miryam’ın ezgisinin öncesinde yer alan ve Musa’ya nispet edilen Deniz Ezgisi’nin (Mısırdan Çıkış 15:1-20) de aslında Miryam’a ait olduğu iddia edilmektedir (Cross & Freedman 1955:237). Carol Meyers bunu birçok yönden ele almakta ve Frank Cross’un şu sözlerine yer vermektedir: “Bu bölümün editörünün Musa’nın bu dramatik şarkıyı bestelediğini ve seslendirdiğini arzuladığı açıkça anlaşılmıştır” (Meyers 2005:111) Neticede Miryam’ın Tevrat’taki önemli ezgilerden birinden uzaklaştırılarak tek cümlelik bir ezgiye hapsedildiği anlaşılmaktadır. Bu da daha sonraki redaksiyonlarda Miryam’ın kademeli olarak etkisizleştirildiğini göstermektedir.

Miryam’la anılan tef-dans ve ezgi üçlemesi, firavunlara ithafen sergilenen ezgileri akla getirmektedir. Tanrı’nın gücü ve iktidarını konu eden Miryam’ın ezgisi, iddia edildiği gibi Kenan ve Ugarit motiflerini barındırıyorsa da (Meyers 2014) aslında bir methin dışı yansımasıdır. Antik Mısır literatüründe de firavuna yönelik benzer methiyeler yer almaktadır (Foster 1995:132-144). Miryam, sanki bir kral veya firavuna yapıyormuş gibi Tanrı’nın gücünü dile getirmektedir. Dolayısıyla Miryam’ın denizi geçtikten sonra dans ederek tef çalarak ezgi söylemesi, festivallerde ve zafer dönüşlerinde kralın iktidarı için el çırpan, dans eden ve tef çalan rahibe tasvirlerinden çok da uzak görünmemektedir.

Miryam’ın başta ismi, unvanı ve denizi geçtikten sonra tef, dans ve ezgi ki bu ezginin büyük bir kısmı artık Miryam’a nispet edilmemektedir- birlikteliğiyle kadınlara liderlik etmesi, İsrailoğullarının erken döneminde sadece erkeklerin rahiplik yaptığına dair genel kanıya artık şüpheyle yaklaşmamız için yeterli gözükmektedir. Miryam’ın aslında bir rahibe olduğunu akla getiren diğer unsur, Cüzzamlı Miryam kıssasının anlattığı şekilde, onun, Mısırdaki uygulamalara benzer bir şekilde rahibelikten uzaklaştırılmasıdır.

2.3. Cüzzamlı Miryam Kıssasının Anlamı ve Mesajı

Miryam’ın Mısır ile bağlantılı birtakım işaretlerden yola çıkılarak peygamberliğin ötesinde rahibe olduğunun söylenmesi, Yahudilik için oldukça önemlidir. Zira Mısır’dan esintiler taşıyan Miryam’ın rahibeliğiyle birlikte Sina vahyinin rahiplik için bir milat olmadığı anlaşılacaktır. Cüzzamlı Miryam kıssası problematik yanları bulunan bir hikâyedir. Üzerinde çok yorum yapılmış ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu kıssaya İsrailoğullarının erken döneminde var olduğunu düşündüğümüz rahiplik çekişmeleri gözüyle bakılması hem kıssayı hem de rahiplik sürecinin hangi aşamalardan geçtiğini anlamamıza olanak sağlayacaktır.

2.3.1. Kıssanın Problematik Yönlerine Dair Yorumlar

Ana hatlarıyla Cüzzamlı Miryam hadisesi şu şekilde gerçekleşmiştir: Musa'nın Kuşlu bir kadınla evlenmesinden dolayı Miryam ve Harun onu yerler. Akabinde kendilerini Tanrı ile konuşma hususunda Musa ile kıyaslarlar. Tanrı onları Buluşma Çadırı'na çağırarak Musa ile yüz yüze konuşmasının onun peygamberliğinin eşsizliği sebebiyle olduğunu belirtir. Tanrı'nın öfkesine sebep olan bu olay sadece Miryam'ın deri hastalığına yakalanmasına neden olur. Harun'un Miryam'ın cezalandırılmaması talebi üzerine Musa, Tanrı'dan Miryam'ı iyileştirmesini ister. Yedi gün utanç içinde ordugâhtan uzak kalması gereken Miryam, yedi gün sonra geri gelir ve onu bekleyen halk daha sonra yoluna devam eder (Çölde Sayım, 12. Bap).

Miryam'ın cezalandırılmasına sebep olan olayda Kuşlu kadının kim olduğu ve Miryam ve Harun'un Musa'nın Kuşlu bir kadınla evliliğini hangi yönden eleştirdiği tam olarak bilinmemektedir. Kıssanın birinci ve ikinci cümlesi arasında bir kopukluğun olması, kıssanın iki farklı pasajın -biri 12:1-12:10-16 ve ikincisi 12:2-9 olmak üzere- birleşmesiyle oluştuğu iddiaları güçlendirmektedir.²³ Yine kıssanın başlangıcındaki fiilin müennes yapıdaki *vetedaber* şeklindeki kullanımı, Harun'un kıssaya sonrada eklendiği şüphesini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte Harun'un cezadan muaf tutulma sebebi belirtilmemektedir. Yine Miryam'ın etinin yarısı yenmiş olarak ana rahminden çıkan ölü bir bebeğe benzer şekilde cezalandırılmasının hangi günahın karşılığı olduğu anlaşılmamaktadır.

Tevrat'ın anlatımlarında, Musa'nın Midyan'a gittikten sonra Yetro'nun kızı Sipora ile evlendiği yer almaktadır. Ancak bu kıssanın dışında Musa'nın Kuşlu bir eşinin²⁴ olduğuyla ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum karşısında Musa'nın ikinci bir eşi olduğunu söyleyenler kadar söz konusu eşin Sipora'yla aynı kişi olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁵ Sipora ile söz konusu kadının aynı kişi olduğuna dair kanıt Samiri Tevrat'ında rastlanmaktadır. Zira Samiri Tevrat'ı Çölde Sayım 12:1'deki Kuşlu kadın yerine güzel kadın anlamında "*Kaashet*" kelimesini kullanmaktadır (Dufuor. 2009:13)²⁶

Musa'nın evlendiği kadın ister Sipora ister başka bir kadın olsun, kıssada niçin bu evliliğin eleştirildiğine dair bir sebep yer almamaktadır. Bunun ötesinde bu evlilik eleştirisinden Musa'nın peygamberliğinin kıyaslanmasına nasıl geçildiği anlaşılamamaktadır. Bu nedenden olsa gerek Rabbani literatürde kıssanın birinci ve ikinci cümlesini bağlama çabaları olmuştur. Buna göre Musa, Kuşlu bir kadınla evlenmiş ve peygamberlik gereği bu kadından uzak durmuş (Midrash Tanhuma, Tzav 13), hatta sonrasında ondan boşanmıştır. Bu şekilde o, peygamberliğinin daha çok kemale erdiğini düşünmüştür. Diğer taraftan Harun ve Miryam, peygamber olmalarına rağmen böyle bir yol izleme-

mişlerdir. Dolayısıyla bu iki konuyu birbirine bağlarken Harun ve Miryam, Musa'nın evliliğini daha doğrusu onun eşinden uzak durmasını eleştirmekte ve bunun peygamberlikle bir alakası olmadığını belirtmektedirler, demektedirler.²⁷ (Raşi, Sayılar 12:1-3; Or ha-Hayim, Sayılar 12:1-2). Bu tür bir yaklaşım Tanah'taki boşlukları ve tezatları çözmek için Rabbanî literatürün sıklıkla başvurduğu bir durumdur. Zira Mısırdan Çıkış kitabı 2. bölümün başında Musa'nın evin ilk çocuğu olarak resmedilmesi karşısında da benzer bir yorum devreye sokulmuştur. Şöyle ki Firavun'un nüfus politikası karşısında babası Amram, annesi Yohevet'i boşayınca Miryam da babasını eleştirmiştir (Babil Talmudu, Sota 12b-13a ; Şemot Rabba 1:13). Bu durum karşısında Amram'ın Yohevet'le yeniden evlenmesi Mısırdan Çıkış 2. bölümdeki tasviri ortaya çıkarmaktadır, denilmiştir. Ancak bu tür yorumların Tevrat'taki kopuk bölümleri veya tezatları ortadan kaldırmak için yapıldığı aşikârdır. Neticede bu yorumlar inandırıcılıktan uzaktır ve her iki çabanın nihai noktası Miryam'ın, resmen veya fiilen boşanmış olan bir kadının mağduriyetini gidermeye çalışan bir kişi olarak gösterilmek istenmesidir. (Meir 2009).

Musa'nın evliliğinin eleştirilmesinin arkasında farklı sebepler aramak da mümkündür.²⁸ Miryam ve Harun Musa'yı İsrailoğullarından olmayan bir kadınla evlenmiş olduğundan dolayı kınamış olabilir mi? Bunun ötesinde Musa'nın eşinin Kuşlu olması yani Etiyopyalı ve siyahi olması, Miryam'ın cüzzamlı kılınmasıyla da ilişkilendirilebilir ki bu durumda Miryam, Musa'yı yermesine uygun düşen bir ceza almıştır, denilebilecektir.²⁹ Miryam ve Harun kendi soylarından/kabilelerinden biriyle evlenmiş, kardeşleri Musa'nın da içten evlilik yapmasını istemiş olabilirler. Harun Yahuda boyundan Elisha ile evlenmiştir (Mısırdan Çıkış 6:23). Miryam'a gelince midraş literatürü onun Kaleb'in eşi (Babil Talmudu, Sota 12a) ve Hur'un annesi olduğunu aktarmaktadır (Josephus, 3.2.4. (53)).³⁰ Ayrıca Ölü Deniz Yazmaları'nda Miryam'ın, amcası Uzziel ile evlendiği aktarılmaktadır. (4Q543, 1, 1-7; Crawford 2003:37). Yani Miryam da, annesi Yohevet gibi amcasıyla evlenmiş görülmektedir.

Bilindiği üzere iç evlilik meselesi Babil sürgünü dönüşü önem kazanmış bir durumdur. Ezra, sürgün sonrası karışık evlilik yapanlara eşlerini boşamaları konusunda mühlet vermiştir. Bu durum daha sonraki dönemlerde önem kazanmış ve Yahudilerin içten evlenmelerinin ehemmiyeti, Yahudilikte soyun anneden devam etmesi kuralına kadar dayanmıştır. Bu takdirde İsrailoğulları tarihinin erken dönemlerinden beri içten evliliği savunan bir kanadın olabileceği ve Ezra döneminde, bu kanadın asimilasyon tehlikesi karşısında baskınlık kazanmış olduğu ihtimali ortaya çıkmaktadır. Ancak Yahudiliğin yüce peygamberinin içten evlilik yapmamış olması, bu kanadın en zayıf noktasını teşkil etmektedir. Diğer taraftan Cüzzamlı Miryam kıssası da bu durumu

perçinlemektedir. Bu noktada kıssanın mesajının Musa'nın peygamberliğinin eşsizliği gibi evliliğinin de eşsizliği sebebiyle dile dolanmaması gereken bir anlam taşıdığı ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu bakış açısıyla Cüzzamlı Miryam kıssasının içten evliliğin şart kılındığı bir dönemde, Tevrat içinde yer edinebilme imkânına sahip olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Musa gibi bir liderin bu duruma aykırı evlilikler gerçekleştirmiş olması, eşlerini boşamak istemeyen İsrailoğullarının kullanabileceği bir kozdur. İşte bu aşamada Musa'nın peygamberliğinin ayrıcalığı, onun evliliğiyle ilişkilendirilmiş ve yoruma kapatılmış olabilir.³¹

Musa'nın evliliğinin eleştirilmesi konusundaki en ilginç yorum, onun kiminle evlendiğinden ziyade kiminle evlenmesi gerektiği hususunda yapılmaktadır. Bu noktada Mısır'daki adet gereği Musa'nın kardeşi Miryam'la niçin evlenmeyip de bir başkasıyla evlendiği eleştirilmiş yorumu yapılmaktadır. Gerçekten de Mısır'da kraliyet ailesinde bu tür evlilikler Osiris'i örnek alarak yapılmıştır. Tanrı Osiris'in, kız kardeşi İsis ile kanın saflığını korumak amacıyla evlendiğine inanılmıştır (Dickerman 1894: 515-516). Ita Sheres ve Anne Blau'ya göre Miryam, Musa ile bu adet gereği evlenmek istemiş, Tanrı da onu cezalandırarak Mısır'dan onlara intikal eden bu uygulamayı zihinlerinden silmek istemiştir (Pimpinella 2006). Bu tür bir yorum, İbrahim'in Mısır'da Sara için kız kardeşim dediğini -hangi amaçla dediği hala net değildir- hatırlatmakta ve kız kardeş evliliği meselesini daha da çetrefilli hale getirmektedir (Yaratılış 12. ve 20. Baplar).

Cüzzamlı Miryam kıssasındaki Harun'un pozisyonu –yani olaya katılması ama cezalandırılmaması- da birçok yorumu beraberinde getirmektedir. Öyle ki Musacı rahiplerin müdahalesiyle kıssanın bu hale geldiği iddia edilmektedir. Başta Friedman olmak üzere Kitabı Mukaddes eleştirmenleri bu bölümün aslında Elohist metin olduğunu söylemektedirler. Böylelikle kıssayı kaleme alan Musacı yazar/yazarlar, Musa'yı övmüş, Miryam vesilesiyle de Harun'u (Harun taraftarlarını) uyarılmışlardır. Zira bu kıssada, Harun'un Musa'ya “Efendim” diye hitap etmesi, bu bölümün Musacı bir yazar/yazarlar tarafından yazıldığı görüşünü savunanların kullandığı bir delildir. Söz konusu anlayışa göre, Musa'nın peygamberliğinin derecesi ve üstünlüğü net bir şekilde ifade edilmiştir. Harun'un cezalandırılmaması ise Altın Buzağı hadisesinde olduğu gibi onu dokunulmaz kılmaktadır. Daha sonra redakte edildiği varsayılarak bu dönemde Harun'un da baş kohenlikten azli söz konusu edilmediği için, baş kohenlikle bağdaşması mümkün olmayan manevi kirlilik, Harun'a nispet edilmekten kaçınılmıştır. (Gafney 2018:110).³² Neticede Musacı yazarın kıssayı, Harun'un kohenliğini göz önünde bulundurularak yeniden tasarlanmış görülmektedir.

2.3.2. Rahibelikten Uzaklaştırılan Miryam

Yahudi geleneğinde rahibelik müessesinin bulunmadığı, rahipliğin Sina vahyinde Harun’la başladığı ve onun soyundan gelen erkeklere (kohenler) ve kendisinin de mensubu olduğu Levililere hasredildiği bilinmektedir. Her ne kadar *bat kohen* (kohen kızı) ve *eşet kohen* (kohen eşi) diyebileceğimiz ayrıcalıklı bir kadın sınıfı bulunsa da kohan kızları, Mabet’e girerek herhangi bir ritüel icra etmemiş, Mabet’te kesilen kurbanı yeme veya evlenme konusunda da sınırlı bir izne sahip olmuştur. (Levililer 22:12-13; 21:9).³³ Kadınların Mabet ibadetinin icrasında görev almadıkları genel kabul olmasına rağmen, Tevrat’ta bu durumu nakzeden örnekler de rastlamak mümkündür. Miryam’ın; Harun ve Musa ile Buluşma Çadırı’na girebiliyor olması, bu istisnai durumlardan biridir. Benzer şekilde Tevrat’ta, Sina vahyi esnasında Buluşma Çadırı’nın önünde hizmet eden kadınlardan da bahsedilmektedir (Mısırdan Çıkış 38:8). Aynı doğrultuda Samuel Kitabı’nda kohan Eli zamanında da kadınların Buluşma Çadırı önünde görevli olduklarına dair ifadeler bulunmaktadır (I. Samuel 2:22). Öyle ki Eli’nin oğullarının kötü şeyler yapmaları, Buluşma Çadırı önündeki bu kadınlarla ilişkilendirilmektedir. Ackermann, her iki cümlede kullanılan *tsava* filinin Levililerin hizmeti için de kullanıldığını ve bu kadınların kutsal mekanı korumayla ilgili bir görevleri olduğunu dile getirmektedir (Ackerman 2012:537-540; Adelman 2018) Ayrıca Ezra ve Nehemya kitaplarında kadın ezgicilerden bahsedilmektedir (Ezra 2:65; Nehemya 7:67). Yine Yeremya’nın Yoşiya için yazdığı ağıtın, kadın ozanlar tarafından okunduğu da bilinmektedir (II. Tarihler 35:25). Benzer şekilde bu üç örnekteki fiil (*şir*) ile Miryam’ın Ezgisi’ndeki fiiller aynıdır. *Şir* kelimesi “şarkı söylemek” anlamına geldiği gibi dini ezgiler, hatta Levililerin Mabet’te icra ettikleri müzik için de kullanılmaktadır (Jastrow 1903:1568).

Kadınların Mabet’te görev aldıklarına dair diğer bir açılımın Leontopolis Mabedi üzerinden yapılabilmesi mümkündür. Bilindiği üzere Leontopolis Mabedi, Kudüs’te baş kohan olma ümidini kaybeden IV. Onias’ın Mısır’a dönerek kurmuş olduğu mabettir. Hakkında çok fazla bilgi olmasa da burada kadınların da görev aldıkları bilinmektedir (Richardson 2004:178). Ayrıca bir diğer husus Leontopolis’te bulunan bir yazıtta Marin isminde bir kadının muhtemelen “rahibe” anlamına gelen *herisia* unvanını almış olmasıdır (Brooten 2020:74). Bu unvanı, ailesindeki rahip bir erkeğe nispetle aldığına (Brooten 2020:83) dair ihtimal olsa da bizzat rahibe olduğu için almış olması da mümkündür (Richardson 2004:174-179). Bu bağlamda kadınların Leontopolis Mabedi’nde görev almaları, Mısır’daki yapıdan etkilenmelerine bağlanmaktadır. Bu noktada sorulması gereken soru, Mısır’dan etkileşimin bu dönemde mi gerçekleştiği yoksa Miryam’ın temsilcisi olduğu kadın rahibele-

rin Kudüs'ten ayrıldıkları ilk fırsatta mı asıllarına döndükleridir. Zira eldeki parçalar bir araya getirildiğinde, İsrailoğullarının erken döneminde var olduğunu iddia ettiğimiz Harunilerin rahip ocağında³⁴ kadınların da yer almış olmaları ihtimal dâhilinde görünmektedir. Dikkat edildiği takdirde Miryam-Şilo ve Leontopolis uzantısında bir paralellik oluşmaktadır. Şilo'da bayramda dans eden kızlar veya Eli'nin Buluşma Çadırı'nın önünde hizmet eden kadınların yeniden Leontopolis'te zuhur etmesi, rahiplik ocakları içinde Mısır ekolünün bu tür bir yapılanmaya müsait olabileceğini akla getirmektedir.

Miryam'ın bir rahibe olduğu düşünülerek (Burns 1980:12) hareket edildiğinde Cüzzamlı Miryam kıssasındaki ayrıntılar, farklı yorumlara zemin oluşturabilmektedir. Musa'nın Kuşlu bir bayanla evlenmesi yukarıda değindiğimiz itirazlar çerçevesinde (içten evlilik-kız kardeş evliliği) değerlendirilebileceği gibi evlendiği kadının Sipora olma ihtimali eleştiriyi rahiplik ocakları veya rahibelik mücadelesine getirebilmektedir. Zira Sipora'nın babası Yetro bir rahiptir. Öyle ki Yetro'nun, İsrailoğulları Sina Dağı eteklerinde iken gelip Musa'ya bazı konularda öğütler verdiği bilinmektedir (Mısırdan Çıkış 3:1; 18:1; 13-24; Çölde Sayım 10:29-30). Sonuçta Musa sıradan bir kadınla değil, bir rahip kızıyla evlenmiş olmaktadır. Zaten Mısırdan Çıkış 4:24-26³⁵ da anlatılan hikâye de Sipora'nın sıradan bir kadın olmadığını göstermektedir. Oğlunu istemeyerek sünnet etmesi, sünnet derisini Musa'nın ayaklarına değdirerek onu ölümden kurtarması ve neticede Musa'yı "kanlı bir güvey" olarak isimlendirmesi Mısır'a doğru yol alan bir ailede kültürel geçişkenliğe işaret eden motiflerdir. Dolayısıyla Musa'nın Sipora'yla evliliği, Midyan kültürünün İsrailoğullarına geçişine bir karşı çıkış olarak okunabilir.³⁶ Böylelikle esasında Miryam'ın bu evliliği eleştirmesinin gerçek sebebi, bir rahibe gözüyle Musa'nın Midyan kültürüne kapı aralayışına karşı çıkmak olabilir.

Bu zeminde yani erken dönem İsrailoğulları tarihinde rahibeliğin varlığından söz etmek mümkün ise kıssanın olası mesajlarından biri de Miryam üzerinden bu rahibeliğin son bulduğunun ilanıdır. Miryam'ın cüzzam hastalığı ile cezalandırılması, Yahudi geleneğinde kara çalma çerçevesinde değerlendirilmiş ve suça uygun olarak Miryam'ın cezalandırıldığı düşünülmüştür (Sifre Metzora 5:7). Ancak cüzzam veya fiziki bir hastalığın³⁷ rahipliğin sıhhatini nakzeden bir durum olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu tür bir cezalandırma onun peygamberliğine hanel getirmeyecektir. Bununla birlikte fiziksel kusur kohenlik için bir azil sebebidir. Diğer bir okuma ile Harun'a dokunmayan Tanrı, Miryam'ı cezalandırmak suretiyle rahibeliğin Yahudilikte yer almayacağını söylemektedir. Bunun ötesinde Mısır rahiplik sisteminde de fiziksel kusur rahiplik yapmaya engel bir durumdur (Sipahioğlu 2020:75). Böylelikle

Cüzzamlı Miryam kıssası Mısır'dan esintiler taşıyan bir rahibenin yine oradaki azil ile görevinden uzaklaştırılma hikayesi olmaktadır.

Tesniye kitabında Miryam'ın cüzzam hastalığı ile cezalandırılmasına bir atıfta bulunulması da rahibeliğin İsrailoğullarının kült hayatından silinme dönemine bir işaret olabilir. Yoşiya reformu aynı zamanda İsrailoğullarının rahiplik sisteminin yeniden tasarlandığı bir zamana denk gelmektedir. Kudüs'teki I. Mabedi idare eden rahipler, bütün rahipleri Levi çatı ismi altında toplarken, Mısır ekolünün bir parçası olması muhtemel rahibeliğe de Miryam üzerinden bir atıfta bulunarak tamamen kült hayatından çıkarmayı hedeflemiş olabilirler.

2.4. Bir Çağrışım Ögesi Olarak Miryam'ın Kuyusu ³⁸

Miryam'ın Tanrı tarafından yedi günlük cezaya çarptırılması süresince İsrailoğulları göçlerine devam etmemiş, cezanın bitmesinin ardından onu da alarak yola koyulmuşlardır. Tevrat'a göre Miryam Kadeş'te ölmüştür. Midraşlarda Miryam'ın ölümü ile bunun akabinde İsrailoğullarının susuzluk çekmesi (Çölde Sayım 20:1-2) arasında bir ilişki kurulmuştur.³⁹ Buna göre Miryam içinden su çıkan bir taşta sahiptir (Babil Talmudu, Taanit 9a; Şabbat 35a; Raşi Sayılar 20:10:2). Talmud'a göre İsrailoğullarına çölde verilen su, bulut ve man nimetlerinin her biri sırasıyla Miryam, Harun ve Musa'yla ilişkilidir (Babil Talmudu, Taanit 9a). Çöldeki göç esnasında İsrailoğullarının susuzluklarına çare olan bu taş, Miryam'ın ölümüyle ortadan kaybolmuş ve İsrailoğulları susuzlukla karşılaşmışlardır.

Yahudi dinî hayatı ve menkıbelerinde Miryam ve su arasında kurulan ilişkinin yansımaları da olmuştur. Modern dönemde seder sofrasına bir kupa su konulmakta ve bunun Miryam'ı temsil ettiğine inanılmaktadır (Meyer 2005:105).⁴⁰ Benzer şekilde Şabat'tan sonra kuyudan veya doğal bir su kaynağından su içme geleneği vardır. İnanca göre Miryam Kuyusu'nun suları, her cumartesi gecesi tüm kuyulardan ve doğal kaynaklardan akmaktadır. Her kim ona rastlar ve sularından içerse tüm dertlerinden hemen kurtulacaktır (Babil Talmudu, Şabbat 35a; Vayikra Rabba 22:4; Kohelet Rabba 5:8). Talmud ve Midraşlarda yer alan menkıbelere göre Karmel Dağı'ndan Akdeniz'e bakan birisi veya Yesmion Dağı'ndan Taberiye Gölü'ne bakan birisi bu kuyuyu görebilecektir.

Miryam ile su arasında kurulan ilişkiye rahibelik açısından bakıldığında bunun, Tanrı'ya su sunma ritüeline (libasyon) zayıf da olsa bazı çağrışımlar yaptığı söylenebilir. Bilindiği üzere su libasyonu Yahudiliğin üç önemli bayramından biri olan Sukkot'ta (Çadırlar Bayramı) yapılmaktadır. Sukkot

Bayramı'nın kutlanma tarihinin hasat mevsimine denk gelmesi hasebiyle bayramın bir tarım bayramı olduğu düşünülmektedir. Ancak bu bayramın katmanlardan oluşarak günümüze geldiği unutulmamalıdır. Söz konusu bayramdaki çadır motifi yerleşik hayatın öncesine dair bir unsurdur ki bu durumda Sukkot, sevinç ögesiyle beraber düşünüldüğünde Şilo'da sevinçle kızların dans edip ezgiler söylediği Tanrı'nın Bayramı'nı çağrıştırmaktadır (Jacobs & Friedmann 1906:661-662). Bu sevincin kaynağının, bayramın üzüm bağlarının etrafında yapılması sebebiyle mahsul sevinci olması ilk akla gelen ihtimaldir. Fakat bu sevincin çöl hayatıyla ilişkilendirilmesi durumunda kutlama şekli, aynen İsrailoğullarının denizden geçmesi akabinde Miryam önderliğinde gösterilen sevinci akla getirmektedir. Bugün Sukkot Bayramı'nda icra edilen su libasyonunun Miryam'dan hatıra kalan bir ritüel olduğunu söylemek için daha fazla argümana ihtiyaç duyulmakla beraber bu konu, üzerinde tartışılması gereken bir husus olarak durmaktadır.

3. Davut'un Atası Olarak Miryam

Miryam ile ilgili Tanah'taki iki anlatının yanı sıra Yahudi geleneğinde⁴¹ Miryam için üçüncü bir anlatının daha oluştuğunu söylemek mümkündür. Üçüncü anlatıda Miryam, Musa'nın ablası veya Harun'un kız kardeşi olmanın ötesinde Davut Hanedanlığı'nın atası olmaktadır. Her ne kadar Miryam'ın bu sıfatı Tevrat'ta yer alan Harun'un kız kardeşi unvanı kadar net ve doğrudan olmasa da Miryam, Kalev'in eşi yapılmak suretiyle (Babil Talmudu, Sota 11b) dolaylı yoldan artık kralların atası olmaktadır. O, Firavun devrinde Musa başta olmak üzere İsrailoğullarının gizli kurtarıcısı olduğu gibi, gelecekte de Kral Davut'un onun soyundan gelmesiyle de seçkinleşmektedir.

Miryam'a üçüncü bir anlatıyla bu tür bir saygınlık kazandırılması, tamamen Rabbani literatüre ve midraşlara, hatta çoğu zaman yorumlara dayanmaktadır. Bütün bu kaynaklar bir araya getirildiğinde Miryam'ın kimliğinin Tanah'taki iki anlatıdan farklı bir yöne evrildiği görülmektedir.

Midraşlar Miryam'ı başta Musa olmak üzere İsrailoğullarının kurtarıcısı olarak görmektedir. O, babasını annesine yeniden döndüren kız çocuğudur. Topluluğun lideri olarak babasının annesini boşamasının Firavun'un erkek çocuklarının ölüm emrinden daha kötü olduğunu söyleyerek (Babil Talmudu, Sota 12b) babasını dolayısıyla da eşinden uzak duran erkekleri eşlerine geri döndürerek İsrailoğullarının neslinin kurtarıcısıdır.

Diğer taraftan Miryam'ın Mısırdan Çıkış kitabında konu edilen Puah adındaki ebe (Mısırdan Çıkış 1:15) ile aynileştirilmesi de aynı sonuca varan bir yorumdur (Şemot Rabba 1:13; Kohelet Rabba 7:3; Midraş Samuel 23:2).

Bu özdeşleştirmeyle Miryam ebe olmakta ve İsrailoğullarının yeni doğan erkek çocuklarını Firavun'un zulmünden kurtaran iki ebeden biri olarak sunulmaktadır. Cüzzamlı Miryam kıssasında onun Musa'yı eleştirisine getirilen hafifletici rabbani yorumlar da bu minvalde okunmalıdır. Bu yorumlara göre, Miryam evliliği kurtarmaya çalışırken Musa'nın peygamberliği konusunda hataya düşmüş gibidir. Rabbani literatür gözüyle Miryam'ın Musa'nın evliliğine yönelik eleştirisi, onu çok da suçlu gösterecek bir zeminde değildir. Miryam babasına yönelttiği eleştirinin benzerini Musa'ya da yönelmiştir. Onun tek gayesi evliliği kurtarmaktır. Nitekim hastalandıktan sonra bizzat Tanrı'nın onu iyileştirdiği ve Tanrı'nın İsrailoğullarının göç etmek istemesine dolaylı yoldan mâni olmak istediği şeklindeki yorumlar,⁴² Miryam'ın Tanrı tarafından cezalandırılmasını hafifletmeye yönelik teşebbüsler gibi durmaktadır.

Tanah, Miryam'ın evliliği ve soyu konusunda sessiz kalmaktadır. Ancak Yahudi geleneği onu Kalev'le evlendirmekte ve onu Yahuda soy kütüğüne dâhil etmektedir. Kalev'in Efrat isimli karısıyla özdeşleştirilen Miryam bu sayede Hur üzerinden Ahit Sandığı'nı yapan Bezalel'in atası, aynı zamanda Davut Hanedanlığı'nın da atası olmaktadır. Dolayısıyla Yahudi geleneği Tanah'ın ona vermediği eş ve anne olma unvanını seçkin bir soy üzerinden ona tanımlamaktadır: Hatta Miryam'a nispet edilen soy, Musa'nın evliliği konusunda Yahudi geleneğinin Harun ve Miryam tarafında konumlandığının bir göstergesidir. Zira Yahudi geleneğinde Musa'nın soyu şöhret kazanmamışken Miryam'ın Kalev ile evlendirilmesi ve Davut'un onun soyundan geldiğinin rivayet edilmesi, ona Mesih üzerinden ilelebet süren bir itibar kazandıracaktır (Babil Talmudu, Berahot 19a).⁴³ Özetle, Yahudi geleneğine bakıldığında Miryam için yakıştırılan rolün, Sara ve diğer maderşahlar veya Debora gibi *İsrail'in annesi* olarak belirlendiği görülmektedir.

Sonuç

Miryam peygamber üç anlatının bir araya getirilmesiyle oluşan bir figürdür. "Musa'nın ablası" ile Mısırlı bir rahibe özellikleri taşıyan "Harun'un kız kardeşi" Miryam'ın aynı kişi oldukları iddiası, Tevrat'taki güvenilirliğini yitirmiş soy bilgilerine dayandırılmaktadır. Bununla beraber Musa'nın ablası ile Harun'un kız kardeşinin aynı kişi olduklarını varsaydığımızda, Harun gibi Miryam'a da Çıkış'tan sonra farklı özellikler kazandırıldığı görülmektedir.

Tevrat, Miryam'a peygamberlik payesi vermiş ise de o daha çok bir rahibeyi andırmaktadır. Bu noktada anlam kazanan Cüzzamlı Miryam kıssası, aslında belki de Mısır'dan gelen kadın rahibeliğinin devam edemeyeceğini gösteren bir hikâye olmaktadır. Böylece bu anlatım, İsrailoğullarını Mısır'dan

çıkararak üç lidere konum belirleyen ve sınır çizen bir kıssa olup Miryam'ın Harun gibi dokunulmaz olmadığını, dolayısıyla kadınların kohenlik ve kült bağlamında görev alamayacaklarını göstermeye hizmet eden bir kıssadır.

Yahudi geleneğinde bu iki nitelemeden çok farklı üçüncü bir anlatıyla Miryam, Davut'un atası konumuna getirilmektedir. Tanah'ta peygamberlik sınırlarına hapsedilen bu kız kardeş, toplum nezdinde itibarını kaybettirecek herhangi bir günaha karışmadığı için her zaman saygınlık kazandıracak yorumlar çerçevesinde İsrailoğullarının neslinin devamının yılmaz bir savunucusu olarak tahayyül edilmek istenmiştir.

Notlar

- 1 Belgesel hipotez: Tevrat'ın birbirinden bağımsız paralel ve tam hikâyelerden oluştuğunu ve redaktörler tarafından son haline ulaştırıldığını iddia eden hipotez.
- 2 Belgesel hipotez ve Eklemeli hipotezin kıssa katmanları için hipotezlerin günümüzdeki temsilcilerinin eserleri incelenebilir (Friedman 2005; Van Seters 1999). Bu noktada Kur'an'ın Tanah'taki kıssalara yaklaşımı önem arz etmektedir. Her ne kadar Kur'an'ın kıssalardaki farklı anlatımları başlangıçta Hz.Muhammed'in Kitabı Mukaddes'ten yanlış aktarımları (!) (Geiger 1898) olarak algılansa da artık kıssaların özgün hallerini sorgulamak için hareket noktası yapılmaya başlanılmıştır. (Yoreh 2014)
- 3 Kur'an'da hadise, bazı farklılıklar olmakla birlikte, Tevrat'la benzer şekilde anlatılmaktadır (Taha, 20:38-40; Kasas, 28:7-13).
- 4 Musa'yı takip eden kız için *uhtihi* (Taha 20:40; Kasas 28:11) ifadesini; Tevrat ise aynı kökten *ahoto* kelimesini kullanmaktadır. Her iki kelime de onun kız kardeşi anlamına gelmektedir.
- 5 Harun'un Firavun'un katliamından nasıl kurtulduğuna dair yapılan izahlar için bkz. (Meral 2015:34)
- 6 "Peygamber olan karım bundan bir süre sonra gebe kaldı ve bir erkek çocuk doğurdu. RAB bana, "Adını 'Mahe-Şalal-Haş-Baz' koy" dedi." (İşaya 8:3). Ancak buradaki peygamberlik sıfatının İşaya'ya ait olduğu da iddia edilmektedir. (Reynolds 1935: 182-185).
- 7 Tanah'ta *nebi* isminin açıkça kullanıldığı en erken ata İbrahim'dir. Kur'an da İbrahim'i *nebi* olarak vasıflandırmakta; onun aynı zamanda resul de olduğunu bildirmektedir. Ancak Kur'an, nebilik tarihini İbrahim'den daha geriye götürmektedir. Kur'an'a göre tufan hadisesinde kavmini uyararak Nuh, hem *nebi* hem de *resuldür*. (Ali İmran 3:33; Nisa 4:163; Nuh 71:1). Yine Nuh'tan önce yaşadığını düşündüğümüz İdris, Kur'an'ın açıkça nebi olduğunu belirttiği kişilerden biridir. Meşhur Yahudi düşünür İbn Meymun; Enoch (İdris) ve Nuh'un da peygamber olduğunu iddia ederek nübüvvetin başlangıcını İslam'la aynı döneme yerleştirmektedir. İbn Meymun'un Tevrat ve hatta Talmud'da yer almayan böyle bir bilgiyi aktarması bu ikisi dışında da otantik bilgi kaynakları olabileceğini gözler önüne sermektedir. İbn Meymun, Delaletul Hairin, 2:39.
- 8 Her ne kadar Yahudi geleneğinde peygamber olarak kabul edilmese de Tevrat, İbrahim'in diğer eşi Hacer'in de meleik ile görüşüğünü aktarmaktadır (Tekvin 16:1-16). Bu, bir kısım İslam âliminin, Hacer'in bir kadın peygamber olduğunu söylemesiyle ilişkili kılınabilecek bir durumdur (Ardoğan 2012: 77).
- 9 Ayrıca bkz. (Adam 1996: 81).

- 10 Akad dilinde “nabo” ifadesinin yer alması, bu kültürde de nebilik kavramının var olduğunu göstermektedir. Fleming (1993:217.224). Bunun yanında Tanah'ta Arapça'daki resul ile aynı anlama gelen *mel'ah* (haberci-ulak), *roe* (görücü), *hoze* (bilici) ve *iş Elohim* (Elohim'in adamı) ifadeleri yer almaktadır. Ayrıca bkz. (Özkaldı 2020:17-28).
- 11 “Tanah'ın genelinde vahiy ve peygamberlik eskatolojik içerikli ilahl bir sırrın ifşasından ziyade normalde bilinmez ve görünmez mahiyetteki Tanrı'nın kendisini veya iradesini, fiilieri ve sözleri yoluyla, seçmiş olduğu bazı kişilere ve bu kişiler aracılığıyla İsrail halkına ve kimi zaman da diğer insanlara bildirmesi şeklinde anlaşılmuştur.” Rabbani gelenekte de Tanah'taki anlayışa paralel olarak peygamberlik Tanrı'nın irade ve seçimine bağlı bir durum olarak görülmüştür.” (Gürkan 2018:42, 53) İbn Meymun'a ise peygamberliği, “nübüvvetin hakikat ve mahiyeti, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i natukaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdır.” şeklinde tanımlanmaktadır. *Delaletul Hairin* 2: 36.
- 12 Rabbiler, Miryam'ın Musa'nın başına ne geleceğini öğrenmek için nehir kıyısında kısa bir süre beklemesinden dolayı, İsrailoğullarının da iyileşene kadar onu yedi gün beklediklerini belirtmektedirler (Mişna Sota 1:9).
- 13 İslamiyet ve Yahudiliğin nebilik anlayışı birbirinden oldukça farklıdır. İslam daha basit bir peygamber inancına sahip iken Yahudiliğin peygamberlik anlayışının özsel, hiyerarşik ve kategorik birtakım ayrımları bulunmaktadır. Öyle ki peygamberlik vahiy şekline göre hiyerarşik bir durum kazanmaktadır. Tanrı'dan doğrudan aracısız olarak vahiy alan Musa'nın peygamberliği en üst sıradadır. Rüya veya vizyon ile vahiy alanlar ikinci sırada iken kutsal ruh aracılığıyla kendilerine ilhamda bulunanlar daha sonraki bir mertebede yer almaktadır. (Gürkan 2018:50) İbn Meymun'un on bir mertebelik peygamber derecelendirmesi için bkz., *Delaletul Hairin* 2: 45.
- 14 Samuel dönemi, *nebi* terimi için anlam karmaşasının olduğu bir zaman dilimidir. Nebi kelimesinin bu dönemde kullanılmaya başlandığı-belirtilmektedir (I. Samuel, 9:9). Bu tür bir ifade Yaradılış kitabında İbrahim'in nebi olarak nitelendirilmesini problematik kılmaktadır. (Gürkan 2018:43). Bunun ötesinde Samuel'in hem *roe* hem de *nebi* olarak nitelendirilmesi nedeniyle Kitabı Mukaddes eleştirmenleri tarafından Tanah'taki Samuel zatında farklı katmanların olduğu yorumları yapılmaktadır. Buradan hareketle Samuel'in yerel bilicilikten-ulusal bir peygambere dönüştüğü temellendirilmeye çalışılmaktadır. Bkz. Hirsch, Bacher & Lauterbach 1960 :5-8.
- 15 Tesniye, 13:2-6 ve 18:20-22. Ayrıca bkz. İbn Meymun, *Delaletul Hairin*,2: 40; İnci 2002: 18-27.
- 16 Miryam ile Eyüp veya Beor oğlu Balaam arasında da benzerlik kurulabilir. Ancak Eyüp, imtihan kastıyla hastalanmış ve toplumdan soyutlanmıştır (Enbiya 21:83-84). Beor oğlu Balaam (Çölde Sayım 22:5) ise Tanah'ta kâhin (Yeşu 13:22) olarak takdim edilmektedir. Onun peygamber olduğu Talmud'da belirtilmektedir (Babil Talmudu, Baba Batra 15b).
- 17 Yine Ackerman, Sipora'nın da kâhin babası Yitro'nun yaptığı gibi kanlı bir eylem icra etmesi (sünnet) dolayısıyla kâhinler arasında sayılabileceğini belirtmektedir.
- 18 Hathor Rahibesi unvanı Mısır'ın erken dönem itibaren kullanılmaktadır. Orta krallıkta kraliyet ailesi mensupları tarafından kullanılan bir unvan haline gelmiştir. Ancak Hathor Rahibesi unvanının eski dönemlerdeki sıklıkla olmasa da Yeni Krallık döneminde de kullanıldığı bilinmektedir (Sipahioğlu 2020:123-125).
- 19 III. Thutmose'nin (MÖ. 1479-1425) ve II. Ramses'in (MÖ. 1279-1213) kızları, Meritamun ismini alan prenseslerdendir. Aynı zamanda II. Ramses'in kızı Meritamun, “Hathor'un rahibesi” unvanını yeniden alan bir kraliçedir.

- 20 Ayrıca eski krallıkta Mrt unvanının ziraatçılardan ve mülkiyetten sorumlu kadın için de kullanıldığı belirtilmektedir. Onlar külte merkezinin finanse edilmesinden sorumludurlar. (Gosline 1996:37).
- 21 Her ne kadar Miryam için Yahudi geleneğinde Kalev ve Hur'dan müteşekkil bir aile oluşturulsa da bu, zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. Böyle bir durumun gerçekliği karşısında Kalev ve Hur İsrailoğulları içinde önemli konumları olan kişilerdir. Dolayısıyla onlara nispet edilmemesi de iddiamızı güçlendirecektir.
- 22 *Miryam Ezgisi'nin devamı şöyledir: 1 Küçümsediniz (?)... 2 Majesteleri için ... 3 Harikasın, bir kurtarıcısın (?)... 4 düşmanın umudu yok oldu ve o [unutuldu] (veya: durdu) ... 5 Güçlü sularda, düşman (veya "düşmanlar") yok oldular... 6 Yükselteni methedin (?) (sen verdin) ... 7 [şerefli bir şekilde] yapan .. (veya: [yapan] görkemli bir şekilde [yapan] ...). Ayrıca bkz. (Brooke 1994: 62–65).*
- 23 Kısasanın olası kaynakları, katmanları ve mesajına dair yorumlar için bkz. (Hymes 1998; Burns 1980: 11-12) .
- 24 Josephus, Musa'nın Sipora ile evlenmeden önce Kuşlu adı Tharbis olan bir prensesle evlendiğini aktarmaktadır. Josephus, Antiquities of the Jews, 2.10.2 (2.243.).
- 25 “Kuşan çadırlarını çaresizlik içinde gördüm, Midyan konutları korkudan titriyordu.” (Habakkuk 3:7.) Tanah'ta yer alan bu ifadeden dolayı Kuş'un Medyen'de (Midyan) bir yer olabileceği de söylenmektedir.
- 26 Onkelos da benzer şekilde kelimeyi güzel kadın anlamında kullanmıştır. (Onkelos Targum Sayılar 12: 1). Ayrıca Raşi tarafından kelimenin ebced değeri üzerinden güzel anlamına ulaşılarak da batini bir yorum yapılmaktadır. (Meral 2018 :164).
- 27 Diğer yorumlar için bkz. (Meral 2016 :52-54).
- 28 Evliliğine dair ona yöneltilen eleştirilerin nedenleri arasında Musa'nın Sipora'yı boşayıp yeni bir eş alması da zikredilmektedir. (Gafney 2018 :107).
- 29 Bu cezanın ırkçılık sebebiyle gerçekleştiğine dair yorumların dönemin şartlarına uymadığı düşünülmektedir. (Gafney 2018:109).
- 30 Bazı rivayetlerde Miryam Efrat ile özleştirilmek suretiyle Hur'un annesi yapılmaktadır. (Targum I Tarihler 2:19).
- 31 Ayrıca bkz. 33 Ahzab:50.
- 32 Rabbanî geleneğe göre Harun daha küçük bir cezayla cezalandırılmıştır. (Sifre Zuta 10:9-10).
- 33 Kohen kızları ve kohen eşleri arasındaki farklar için (Brooten 2020:78-81).
- 34 Yahudi geleneğinde kohenliğin Harun-Sadok-Yeşu üzerinden tek bir soya dayalı gerçekleştiği iddia edilse de Kitabı Mukaddes araştırmacıları erken dönemde birçok rahip ocağının var olduğunu iddia etmektedir. Biz bu rahip ocaklarını Haruniler (Mısır Ekolü-Öz Haruniler), Musacılar (Midyan Ekolü) ve Sadokiler (Yebusite Ekolü veya Sözde Haruniler) olmak üzere üç başlık altında isimlendirmekte ve toplamaktayız (Altinel & Demirci 2017: 31-61).
- 35 Bu bölüm, Tevrat'ın tartışmaya açık pasajlarından birisidir. Standart tercümelere göre Tanrı, oğlunu sünnet etmeyi ihmal ettiği için Musa'yı öldürmek ister. Sipora çabuk davranıp sünneti icra eder ve derisini Musa'nın ayaklarına dokundurarak Tanrı'nın hiddetinden Musa'yı korur (Mısırdan Çıkış 4:24-26). Ancak hikâyenin birçok kapalı yönü vardır. Bunlardan ilki kıssada oldukça fazla zamir kullanılmasıdır. Bu nedenle Sipora'nın sünnet derisini kimin ayağına değdirdiği net değildir. Yine İbranicede ayaklar mecazi anlamda

- cinsel uzuv için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla sünnet derisinin nereye dokundurulduğu da açık değildir. (Cohen, 2005). Diğer taraftan “sen kanlı güveysin” demek Medyen kültüründe bu kan seni koruyacak anlamına da gelebilmektedir. Sünnetin Musa tarafından geciktirilmesi ve bunun Mısır’a girmeden önce icra edilmesi, Mısır’a kabul anlamı taşımış olabilir. (Ackerman 2002 : 73-74).
- 36 Pinehas’ın Peor’daki kahramanlığının da rahip ocaklarının mücadelesi üzerinden okunması gerektiği kanaatindeyiz (Altınel & Demirci 2017: 46-49).
- 37 Cüzzam hastalığının tedavisinde niçin Harun’un rol almadığı konusunda Rabbanî yorum, onun Miryam’la olan yakınlığının buna mani olduğu ve Tanrı’nın bizzat onu iyileştirdiği şeklindedir (Vayikra Rabba, 15:8; Babil Talmudu, Zevahim,102a).
- 38 Miryam’ın Kuyusu başta olmak üzere onunla ilgili Midraşlardaki rivayetlerin tespiti ve tahlili için bkz. (Sherman 2006). Yahudi geleneğinde Miryam isminin etimolojisinde bu kelime ‘acı’ anlamıyla ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilerden biri de acı su şeklindedir (Zierler 2014).
- 39 Bu durumu Nil’e bırakılan kardeşini suyun kenarında beklemesi veya Tanrı’nın suda göstermiş olduğu mucizesini ezgisiyle övmesine bağlayan yorumlar da bulunmaktadır (Zohar 3:103a; Bamidbar Rabba 1:2).
- 40 Bazı Feminist Yahudiler, Fıfış sederinde şarap dolu “Eliyahu’nun kadehi”nin yanına su dolu “Miryam’ın kadehini de koyarlar. Kadehe su konmasının sebebi, Midraş’a göre İsrailoğullarının çöldeki yolculuğu sırasında Miryam’ın kuyularından faydalanılmasıdır. (Boeckler 2012:149). Bazı modern Ortodokslar Mika, 6:4’te adı geçen üç peygamberin anısına, binyıllık geleneği tekrar düzenleyip Fıfış sederinde kuzu eti ve yumurtanın yanına balık da eklemektedir.
- 41 Midraş literatüründe Miryam için yer alan anlatılar için bkz.Steinmetz 1988: 35-65.
- 42 “İsraililer başlangıçta yolculuklarına devam etmek istediler, ancak çeşitli zorluklarla karşılaştılar: Hayvanlar geri döndüler, bulut onlardan önce gelmedi, kuyu artık yanlarında değildi; Musa ve Harun da bulunamadı. Bu yüzden hemen Hazeroth’a döndüler ve tüm bunların Miryam’a bağlı olduğunu anladılar.” (Yalkut Shimoni, Beha’alotekha, para. 642).
- 43 Miryam’ın ölümü ile ilgili de menkıbeler bulunmaktadır. Ölüm meleğinin Miryam üzerinde bir gücü olmadığı ve onun Tanrı’nın öpücüğüyle öldüğü, bedenine kurtların zarar vermediğine dair anlatılar bulunmaktadır. (Babil Talmudu, Sota 13b; Sifre Devarim, 338; Şir ha-Şirim Rabba, 1:2:5; Babil Talmudu, Bava Batra 17a; Masekhet Derekh Erez 1:17).

Kaynakça/References

- Ackerman, S. (2002). “Why is Miriam also among the prophets ? (And is Zipporah among the priests)”. JBL. 121(1) : 47-80.
- Ackerman, S. (2012). “Mirrors, Drums, And Trees ”. Supplements to Vetus Testamentum Volume 148 (Chief Ed. Christl M. Maier), Congress Volume Helsinki 2010. Ed. Martti Nissinen Leiden • Boston. 537-567.
- Adam, H. (1996). “Nübüvvet Dair İki Mesele: Nebi ile Rasul Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 1 : 57-105.
- Adelman, R. (2018). “A Copper Laver Made from Women’s Mirrors”. The Torah-com. <https://www.thetorah.com/article/a-copper-laver-made-from-womens-mirrors>. (Erişim Tarihi: 12.09.2020).
- Ardoğan, R. (2012). “Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı”. Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (19) : 4.

- Altinel, T. S. & Demirci, K. (2017). “Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 58 (2) : 31-61.
- Rabbi Epstein (Ed.) (1978). Babil Talmudu. London: The Soncino Press.
- Band, Z. (1971). Wörterbuch Der Aegyptischen Sprache. Berlin: Akademie Verlag.
- Brooten, B. J. (2020). “Women as Priests”. Women Leaders in the Ancient Synagogue. Providence: Brown Judaic Studies.
- Boeckler, A. M. (2012). “Miriam’s Cup: The Story of a New Ritual”. European Judaism. 45 (2) : 147–163.
- Brooke, G. J. (1994). “Power to the Powerless, A Long-Lost Song of Miriam”. Biblical Archaeology Review. 20(3) : 62–65.
- Brown, C. G. (2010). Dancing for Hathor, Women in Ancient Egypt. London: Continuum.
- Budge, E. A. W. (1920). An Egyptian Hieroglyphic Dictionary. Londra: John Murray. C I.
- Burns, R. J. (1980). Has The Lord Indeed Spoken Only Through Moses?: A Study of the Biblical Portrait of Miriam. Marquette University. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Wisconsin.
- Cohen, J. M. (2005). “Hatandamim- The Bridegroom of Blood”. Jewish Bible Quarterly. 33(2) : 120-126.
- Crawford, S. W. (2003). “Traditions about Miriam in the Qumran Scrolls”. Studies In Jewish Civilization, volume 14: Women And Judaism. Ed. L. J. Greenspoon, R. A. Simkins, and J. A. Cahan. Omaha: Creighton University Press.
- Cross, F. M. & Freedman, D.N. (1955). “The Song of Miriam”. Journal of Near Eastern Studies. 14 (4): 237-250.
- Dickerman, L. (1894). “The Condition of Woman in Ancient Egypt”. Journal of the American Geographical Society of New York. 26 (1) : 494-527.
- Dufuor, S.S. (2009). “Variants in the Samaritan Pentateuch of the Hebrew Bible as Compared to :1. the Masoretic Text”. Senior Honors Theses and Projects, 247.
- Fleming, D. E. (1993) “The Etymological Origins of the Hebrew nābî’: The One Who Invokes God”. The Catholic Biblical Quarterly. 55 (2) : 217-224.
- Friedman, R.E. (2005). Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?. Çev. M. Tarakçı. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Foster, J. L. (Çev.). (1995). Hymns, Prayers, and Songs An Anthology of Ancient Egyptian Lyric Poetry. Ed. S. Tower Hollis. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Gafney, W. (2018). Daughters of Miriam, Women Prophets in Ancient Israel. Minneapolis: Fortress Press.
- Geiger, A. (1898). Judaism and Islam. Çev. F. M. Young. Vepery: M.D.C.S.P.C.K. Press.
- Gosline, S. L. (1996). “Female Priests: A Sacerdotal Precedent from Ancient Egypt”. Journal of Feminist Studies in Religion. 12 (1) : 25-39.
- Gürkan, S. L. (2018) “Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik”. Vahiy ve Peygamberlik. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları. 41-76.
- Hirsch, E. G., Bacher, W. & Lauterbach, J.Z. (1960). “Samuel”. Jewish Encyclopedia. C.XI. New York: KTAV Publishing House.
- Hymes, D. C. (1998). “Numbers 12: Of Priests, Prophets, or “None of the Above”. Annual of the Japanese Biblical Institute. 24:3-32.
- İbn Hazm. (2017). El-Fasl Fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal. Çev: H. İ. Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu. III. 644-652.

- Ibn Meymun (2019). *Delaletu'l-Hairin*. Çev. O. Bayder ve Ö. Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- İnci, S. (2002). *Eski Ahit'te Peygamberlere İsnat Edilen Ahlâkî Zaaflar-Günahlar ve İslâm'da Peygamberlik Anlayışı (Kısa Bir Karşılaştırma)*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Jastrow, M. (1903). *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*. Leipzig: W.Drugulin, Oriental Printer.
- Josephus, F. (1970). *Antiquities of the Jews*. Çev. W. Whiston. Michigan: Kregel Publications.
- Jacobs, J. & Friedmann, H. G. (1906). "Tabernacles, Feast of". *Jewish Encyclopedia*. XI: 656-662.
- Meir, T. (2009). "Miriam: Midrash and Aggadah". *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. <https://jwa.org/encyclopedia/article/miriam-midrash-and-aggadah> (Erişim Tarihi: 12.09.2020).
- Meral, Y. (2015). "Hz. Musa'nın Mısır Hayatına Dair Değerlendirmeler". *Din ve Toplum*. 4 (3):32-43.
- Meral, Y. (2016). "Ey İman Edenler! Siz de Mûsâ'ya Eziyet Edenler Gibi Olmayın! (33/el-Ahzâb:69)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 57 (2) : 47-67
- Meral, Y. (2018). "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtûnî Yorumu". *Kur'an'ın Bâtûnî ve İşârî Yorumu*. Ed. M. Öztürk. İstanbul: Kuramer Yayınları.
- Meyers, C. (2005). *Exodus*. New York: Cambridge University Press.
- Meyers, C. (2020). "Miriam's Song of the Sea: A Women's Victory Performance". *The Torah-com*. <https://www.thetorah.com/article/miriams-song-of-the-sea-a-womens-victory-performance> (Erişim Tarihi:12.09.2020).
- Özkaldı M. S. (2020). *Tanah'ın Neviim ve Ketuvim Bölümü Kitaplarının Kanonizasyonu*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Pimpinella, D. (2006). "Miriam in Numbers 12". *Concept 29*. <https://concept.journals.villanova.edu/article/view/274>.
- Richardson, P. (2004). *Building Jewish in The Roman East*. Waco: Baylor University Press.
- Reynolds, C. B. (1935). "Isaiah's Wife". *The Journal of Theological Studies*. 36(142) : 182-185.
- Schwartz, B. J. (2014). "The Song at the Sea: What Does It Celebrate? ". *The Torah-com* . <https://www.thetorah.com/article/the-song-at-the-sea-what-does-it-celebrate> (Erişim Tarihi: 10.08.2020).
- Sipahioğlu, M. (2020). *Antik Mısır'da Rahip Sınıfı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Steinmetz, D. (1988). "A Portrait of Miriam in Rabbinic Midrash". *Prooftext 8* (1) : 35-65.
- Sperling, S. D. (1999-200). "Miriam, Aaron and Moses: Sibling Rivalry". *Hebrew Union College Annual* .70/71.
- Tekçam, G. (2017). "Eski Mısır Uygarlığında Müzik ve Müzik Enstrümanları". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 12:155-170.
- Van Seters, J. (1999). *The Pentateuch, A Social-Science Commentary*. London: Sheffiled Academic Press.
- Yoreh, T. (2014). "Noah's Four Sons". *The Torah-com*. <https://www.thetorah.com/article/noahs-four-sons>. (Erişim Tarihi: 12.08.2020).
- Zierler, W. (2014). "Re-Encountering Miriam". *The Torah -com*. <https://www.thetorah.com/article/re-encountering-miriam> (Erişim Tarihi: 13.09.2020).

Gönderim Tarihi: 4 Ağustos 2020
Kabul Tarihi: 5 Aralık 2020
Yayımlanma Tarihi: 15 Aralık 2020

DİNDARLIK VE EVLİLİĞE BAĞLILIK: 'ÖLÜM BİZİ AYIRINCAYA DEK'İN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Lyle E. LARSON** - Çev. Fatma BALCI ARVAS***

Öz

Bu çalışmanın amacı, dini faktör ile evliliğe olan bağlılık arasındaki bağlantıları gözden geçirmektir. Birinci bölümde evliliğe bağlılığın doğası ve anlamı kısaca tartışılmaktadır. İkinci bölümde, dini bağlılığı ve evlilikteki istikrar ve doyumunu açıklamada bir yordayıcı olarak kullanılan araştırma incelenmektedir. Dini bağlılık, evlilikleri bir arada tutabilmede önemli bir etken olarak görülmektedir. Bununla birlikte, “bağlılığın”, daha muhafazakâr dini gruplara fiili katılıma kıyasla dini faktörün daha az önemli bir kriter olduğuna yönelik artan deliller vardır. Üçüncü bölümde, dini bağlılık (dini katılım, dindarlık ölçekleri ve dini cemaat tarafından belirtildiği gibi) ile evlilik ve aileye bağlılık arasındaki ilişkiler incelenmektedir. Dini bağlılık, evlilik doyumunu ve istikrarını ile açık ve oldukça tutarlı bir ilişki içerisindedir. Ancak yine de deliller kesin olmaktan uzaktır. Araştırmada dini faktörün kullanımında çeşitli teorik ve metodolojik kaygılar dile getirilmektedir. Gelecek çalışmalar için öneriler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dindarlık, Dini Bağlılık, Evliliğe Bağlılık, Evlilik İstikrarı, Evlilik Doyumu.

* Larson, Lyle E. (1989). “Religiosity and Marital Commitment: ‘Until Death Do Us Part’ Revisited”, *Family Science Review*, 2(4): 285-302.

** Department of Sociology University of Alberta, Edmonton, AB Canada T6G2H4

*** Dr., MEB. e-posta: fatmabalcı55@hotmail.com.tr ORCID: 0000-0002-8264-623X
Atıf/Cite as: Larson, L.E. (2020). “Dindarlık ve Evliliğe Bağlılık: ‘Ölüm Bizi Ayırincaya Dek’in Değerlendirilmesi”. Çev. F. Balcı Arvas. *Dini Araştırmalar*. 23(59): 493-516.

Religiosity and Marital Commitment: 'Until Death Separate Us'

Revisited

Abstract

The purpose of this paper is to review the linkages between the religious factor and commitment to marriage. The nature and meaning of marital commitment are briefly discussed in the first section. The section two examines the research by utilising religious affiliation as a predictor in explaining marital stability and satisfaction. Religious affiliation seems to be a significant influence in holding marriages together. There is, however, increasing evidence that "affiliation" is a less elegant measure of the religious factor than actual participation in more conservative religious groups. The third section reviews the linkages between religious commitment (as indicated by religious attendance, measures of religiosity, and religious community) and commitment to marriage and family. Religious commitment is an apparent and quite consistent correlate of marital satisfaction and stability. The evidence, even so, is far from definitive. Several theoretical and methodological concerns over the set on the religious factor in research are uttered. Some suggestions on the issue are made for further research.

Keywords: Religiosity, Religious Commitment, Marital Commitment, Marital Stability, Marital Satisfaction.

Giriş

Din, hayatları boyunca çoğu birey ve ailelerin inanç ve tecrübelerinde her zaman önemli bir unsur olmuştur. Bu bariz gerçeğe rağmen dini değişkenlerin aile hayatıyla ilişkileri, 1960 ve 70'lerdeki aile ile ilgili teori ve araştırmalarda yer bulamamıştır. Sadece, 1964'te Christiensen'in yayınladığı (Thomas ve Henry 1985) "Evlilik ve Aile El Kitabı"nda aile ve evlilikle ilgili üç madde yer almıştır. Daha yakın tarihli iki ciltli eser olan "Aile Üzerine Çağdaş Teoriler (Burr vd. 1979)", her iki cildinde de sadece iki dinî referans içermektedir.

Yine de, aile hayatındaki dini faktörlerin önemi bir kez daha araştırmaların konusu haline gelmiş durumdadır. Mevcut araştırma, dinin rolünü, *kontrol* veya *destek* değişkeni olarak vurgulama eğilimindedir. Dinin boşanmayı engelleyen kuvvetli bir caydırıcı faktör olarak çalışması kontrol boyutuna bir örnektir (krş. Albrecht ve Kunz, 1980; Booth ve White, 1980; Bugaighis vd. 1985/1986; Halliday 1980; Heaton vd. 1985; Kitson vd. 1985; Nye vd. 1973). Dinin destek boyutunun yeteri kadar vurgulanmamasına rağmen, araştırma

dindarlık (burada tipik ölçüt dini katılımıdır) ile evlilik uyumu ve evlilik doyumu konuları arasında önemli ilişkiler göstermeye devam etmektedir (Bahr ve Chadwick 1985; Filsinger ve Wilson 1984; Glenn ve Weaver 1978; Wilson ve Filsinger 1986). Schu ve Bolman ve Jurich'in araştırmaları gibi Filsinger ve Wilson'un iki araştırması da din ile geleneğin aynı fenomenler olmadığı tartışmasını reddetmektedir - gelenek kontrol altında tutulduğunda dini tecrübe ile evlilik doyumu arasında güçlü bir ilişki ortaya çıkar.

Bu yazının özel amacı, hem dini destek ve kontrol hem de evliliğe bağlılığın doğası ve anlamı ile ilgili yüksek profilli bir ilgiyle ilgili araştırmaları incelemektir.¹ “Bağlılık (commitment)” kavramının önemi, birçok evlilik töreni içine yerleştirilmiş olup, (bu kavram ile) evliliğin ancak ölümle sonlanacak bir ilişki olduğu vurgulanır. İdealist bir yaklaşımla, “ölüm bizi ayırana dek”(dini boyut), ile “sevmek ve şefkat göstermek” (çok eskilerden süregelen kültürel boyut) kavramlarının her ikisi de tarihimizin önemli parçalarıdır. Buna rağmen, bu yazıda gösterileceği üzere, bu kavramlar artık aynı manayı taşımamaktadır. İki kavram da, daha genel bir kişisel mutluluk duygusu içine dâhil olmuş görünmektedir. Bugün, “adamak, söz vermek, süreklilik” gibi kelimelerin “sevgi, tatmin” gibi sözcüklerle ilişkisi, “ölüm bizi ayırana dek” gibi şartlı bir hükme sahip gibi görünmektedir. Dini faktör, güçlü evlilik ilişkilerinin önemli bir boyutu olarak gözükmemektedir (Lauer ve Lauer 1986b).

Örneğin Bibby'nin (1987) Kanada'da yaptığı araştırmaya göre, dini boyut, kültürün diğer öğelerine nazaran çok büyük fark yaratmıyor gibi görünmektedir. 1985'te ülke çapında yapılan bir ankete dayanarak Bibby, dindar olan ve olmayanların, hem genel hem evlilik mutluluğu seviyeleri arasında fark olmadığını gördü. Özellikle kilise hayatı, yetişkinlerin sadece %16'sında ve gençlerin de sadece %8'inde, “büyük bir” mutluluk kaynağı olarak belirtilmiştir (Bibby 1987). İnançlarına “bağlı”² olanların yalnızca %31'i kiliseyi sevdiğini söylemiştir. Birleşik Devletler'de de benzer bulgular rapor edilmiştir (St. George ve McNamara 1984). Bibby (1987)'nin Protestan ve Katoliklikten çıkış olarak adlandırdığı sekülerleşme süreçleri çok hızla artış göstermektedir. Glenn (1987), “insanların son 30-40 yıldır sosyal gruplara, kurumlara, geleneksel dini inançlara veya kendileri dışındaki her şeye bağlılıktan, artan bir hızla vazgeçtiklerini görüyoruz” sonucuna varmaktadır (124). Bu çalışmadaki araştırma bu bağlam dâhilindedir. Dindarlık, hala evlilik ilişkisini etkilemekte midir? Dindarlık evliliğe bağlılıkta önemli bir faktör müdür? Mevcut literatürün gözden geçirilmesi üç ana bölüm halinde düzenlenmiştir: Birinci bölüm, dini faktörle doğrudan ilgilenmemektedir. Dindarlık ve

evliliğe bağlılık arasındaki ilişkiler bu çalışmanın ana ağırlığını oluştururken, ilk sırada evlilik ilişkilerindeki sadakat unsurunun anlam ve doğası tasvir edilmektedir. Evliliğe bağlılık, evlilikte istikrar ve evlilik doyumu konuları kısaca incelenip netleştirilmektedir.

İkinci bölüm, evlilik bağlılığı üzerinde dinin, sosyal bir kategori olarak etkisini ele almaktadır. Burada iki ana dini değişken incelenmektedir: dini bağlılık ve dini homogami*. Kanıtlar, dini bağlılığın ve benzerliğin evli çiftlerin birlikte kalmalarını kısıtlama üzerinde önemli bir etkisi olduğunu göstermektedir. Öyle olsa bile, bu değişkenlerin, ölçüldüğü gibi, evlilik ilişkilerinin ana akım belirleyicileri olarak evlilik istikrarını açıklamadaki göreceli önemi azalmaya devam etmektedir.

Dinin davranışsal ve tutumsal önlemlerinin evliliğe bağlılık üzerindeki etkisi üçüncü bölümde gözden geçirilmektedir. Evliliğe bağlılık üzerindeki araştırma 3 alt bölümde organize edilmiştir; dini katılım, dindarlık ve dinin toplumsal yönü. Araştırma göstermektedir ki, dini bağlılık ile evliliğe bağlılık arasında güçlü bir ilişki vardır. Bu ölçümler, dinin demografik ölçümlerinden daha kuvvetlidir. Yine de evlilik ilişkilerinde dindarlık büyük bir kontrol değişkeni olarak yer almaktadır. Evliliğe bağlılığın kişisel ölçütleriyle olan bağlantıları belirsizdir. Bu bulgular etraflıca ele alınmış ve yeni araştırma istikametleri önerilmiştir. Sonuç bölümü bağlılık ilişkilerini anlamada dini faktörün içerik ve önemini yansıtmaktadır.

EVLİLİĞE BAĞLILIK ÜZERİNE TANIMSAL KONULAR

“Bağlılık-Taahhüd”(commitment), pazarlama başarısı, kariyer, eğitimde başarı, insan gelişimi, engellerin aşılması ve organizasyonel istikrardan, inançlar ve davranışlar arasındaki bağlara kadar birçok disiplinde ve meslek dalında büyük bir araştırma alanı olmuştur (Becker 1960; Kanter 1968; Kiesler 1971; Leik ve Leik 1977). Bağlılık mekanizmasına dair ciddi çalışmalar, evlilik ve ilişkiler konusu üzerinde uzun süredir devam ederken, bu çalışmaların din ve felsefe ile ilgilenmesi 1970’lerde başlamıştır.

Evliliğe bağlılık konusu üzerine yapılan araştırmalar çoğu zaman dini değişkenleri dışlamıştır. Dini faktörle olan ilişkiler incelenmeden evvel bu farklılıklar kısaca netleştirilmelidir. Anlaşılır şekilde, evliliğe bağlılığı kavramsallaştırmanın birkaç farklı yolu vardır. Pek çok evlilik bağlılığı ölçeği geliştirilmiştir (Bunlardan bazıları; Clodfelter 1977; Johnson 1973; Stanley 1986; Wyatt 1983).

İki ana evlilik bağıllığı tipi bulunur. *Kişisel bağıllık* – bir faaliyet çizgisinin devamı veya tamamlanması konusuna kişisel olarak adanmayı yansıtacak psikolojik veya içsel yapı (bağıllıkta “-mak istiyorum”), ve *zorunlu bağıllık*– bir faaliyet çizgisinin kişisel tercihlerden bağımsız olarak devamına yol açan sosyal ve ilişkisel faktörler (bağıllıkta çoğunlukla “-mak zorundayım” olarak anılır).

Belki de bu literatürle ilgili en büyük sıkıntı, evlilik bağıllığının (ister “-mak zorundayım”, isterse “-mak istiyorum” göstergesi ile ölçülmüş olsun) evlilikte istikrar ve doyum ile arasındaki açık ilişkidir.

Bir arada duran evliliklerin yüksek oranda yapısal yatırımları, çekici olmayan alternatifleri, çeşitli sosyal baskılar ve kaybetmesi zor gelen yatırımları olması muhtemeldir. Öyleyse zorunlu bağıllık ve evlilik istikrarı belki de benzer ölçülerdir. Kavramsal olarak, boşanma ve ayrılmanın yapısal veya kişisel bağıllığın daha düşük seviyelerinin dolaylı veya sonuç ölçütleri olarak tanımlanması uygundur. Bu tür bir araştırma, evliliğe bağıllık ile ilgili nadiren direkt ölçüler verir. Din ve boşanma arasındaki ilişkiler (ve evlilikle ilgili istikrarsızlık ölçütleri) literatür taramasında yer almaktadır.

Kişisel bağıllık de benzer şekilde evlilik “doyumu” ile yakından ilgilidir. Evliliklerinde mutlu kişiler, “kalıcılık” hakkında daha fazla düşünür, daha çok kendilerinden fedakârlık yaparlar, eşlerinin istekleri için kendi önceliklerinden daha fazla vazgeçerler ve başka bir eş arayışına girmezler. Hâlbuki Goltz (1987), kişisel bağıllığın, evlilik doyumundan farklı bir gösterge olduğunu ortaya çıkarmıştır. Stanley (1986) de iki kavramın farklı olduğunu düşünmektedir. Bu farkın önemini belirten bir örnek ortaya koymaktadır: Futbolcunun bağıllığından bahsederken antrenör, “Sammy futbol oynarken iyi vakit geçiriyor” demez, onun doyum sağlayan bir oyuncu olduğunu söyler. Bunun yerine antrenör, Sammy’nin her zaman %110’unu verdiğini ve kendini adanmış bir oyuncu olduğunu söyler. Bu örnek, kişisel bağıllık ile evlilik doyumları arasındaki farkı vurgular. Adamak, kişinin davranışını değiştirir. Doyum, davranış değişikliğini teşvik edebilir ancak bu değişiklik, doyumun *sürekli* olmasına bağlıdır. Adamak ise, problemleri bir meydan okuma olarak algılar. Evlilikte kişisel adayış çizgisi, ölüm gelip evlilik sona erene kadar “evliliği sürdürme”nin ötesine geçmelidir.³

Evliliğe bağıllık hakkındaki araştırmalar başlangıç safhasında kalmaya devam etmektedir. Yakın ilişkilerdeki bağıllığın ölçülmesi ve kavramlaştırılması hakkında öğrenilecek çok şeyler var. Bu halde bile din ve evliliğe bağıllık arasındaki ilişkiler üzerine büyümekte olan geniş bir literatür mevcuttur. Bir

sonraki bölümde özellikle dinin demografik göstergeleri ve evliliğe bağlılığın çeşitli göstergeleri arasındaki ilişki incelenecektir.

“SOSYAL KATEGORİ” OLARAK DİN VE EVLİLİĞE BAĞLILIK

Sosyal kategori olarak dini mensubiyetin incelenmesi, sosyal sınıf, eğitim durumu veya etnik köken kadar popüler olmuştur. Görüşülen insanlar, kendilerini Kuzey Amerika’daki hâkim dinlerden biri ile (Katolik, Protestan veya Yahudi) tanımlamış, şayet Protestan ise mezhebini de belirterek tanımlamıştır. Belirtilen dini tercih veya mensubiyet daha sonra standart bir arka plan değişkeni olarak kullanılır. Bu cevabın anlamının, uzak bir Katolik akrabası olandan mahalli kilise cemaatinin aktif üyesi olana değin değiştiği açıktır. Bu halde dahi dinin demografik bir kategori olarak kullanımı, araştırmada bir “raptiye” görevi görmeye devam etmektedir. Bulgular gayet tutarlıdır.

Dini Mensubiyet

Mensubiyet kategorileri, genel kategorilerden (Yahudi, Katolik, Protestan, Dinsiz) mezhepsel ve/veya Protestanlar arasındaki liberal-muhafazakâr değişkenlere kadar farklılık gösterebilir. Ön planda olmayan dinler genellikle “diğer” şeklinde tanımlanır. Evlilikte bağlılık ile ilgili araştırmaların çoğu, evlilikte istikrarsızlığı da ele almaktadır (özellikle boşanma oranları).

Katolik ve Yahudilerde boşanmanın, Protestanlardakinden daha az görüldüğü rapor edilmiş (Bahr ve Chadwick 1985; Glenn ve Shelton 1983). Shrum (1980), Katoliklerin zenci Protestanlardan 2.2 kat, beyaz Protestanlardan 1.8 kat daha sağlam evlilik sürdürdükleri belirtilmiştir. Bir başka araştırma da, Katolik ve Mormonların Yahudi ve Protestanlara göre daha az boşanma oranlarına sahip olduklarını (Heaton vd. 1985) göstermiştir. Heaton, Katoliklerle karşılaştırıldığında Yahudilerde boşanma riskinin %10-15 daha fazla olduğunu, beyaz Protestanların da Yahudilere oranla %25 daha fazla boşanma riski taşıdığını tespit etmiştir.

Protestanlar arasında boşanma oranlarında farklılıklar görülmüştür. Ulusal Doğurganlık çalışmasındaki 1970 verisine göre köktenci Protestanların, hem Katoliklere hem de ılımlı Protestanlara nazaran daha sıklıkla boşandıkları görülmektedir (Bumpass vd. 1978). Chi ve Houseknecht’in çalışmaları da benzer sonuçlar vermiştir. Yalnız Chi ve Houseknecht, yüksek boşanma oranlarının başlıca sebebinin köktendinci mezheplere geçiş olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Buna karşılık siyah (zenci) Protestanlar arasında boşanma

eğilimi liberal Protestanlara göre daha azdır (Maneker ve Rankin). Booth ve White (1980), muhafazakâr Protestanlarda diğer Protestanlara oranla “boşanma hakkında düşünmenin” bile daha az olduğunu ortaya koymuştur. Bir başka çalışma (Bellah, vd. 1985), Evanjelik Protestanların, geliri gideri ne kadar olumsuz yönde olursa olsun evliliği devam ettirmeyi tercih ettiklerini göstermektedir. Evli çiftlerden birinin muhafazakâr ve/veya köktendinci mezheplerde büyüüp yetiştiği durumlar, bu çalışmalardaki bariz çelişkinin en iyi açıklaması olabilir.

Bu bağlılık benzeri değişken, Larson ve Goltz (1989) çalışmasında da incelenmektedir. Yapısal bağlılığın, Katolik ve geleneksel Protestanlara oranla muhafazakâr Protestanlarda daha fazla bulunduğu belirlenmiştir. Oysa diğer dini topluluklara nazaran muhafazakâr Protestanlarda kişisel bağlılık en düşük iken, karı-koca arasındaki farklılık en fazladır.

Muhafazakâr Protestan dininin evlilikte bağlılık üzerindeki etkisini ele alan en iyi çalışma Stanley (1986)'inkidir. Burada 2 ölçüt kullanılmıştır: dini muhafazakârlık ölçeği ve muhafazakâr grupların sınıflandırılması ölçeği. Bu iki ölçek de zorunlu bağlılık ölçüleriyle yakından ilişkili, en fazla da boşanmanın ahlaki alt ölçeğiyle ilişkilidir. Dini muhafazakârlık, evlilik bağlılığının kişisel adanma içeriğiyle yetersiz veya zayıf bir şekilde ilişkilidir. Bununla birlikte iki muhafazakârlık ölçeği de adanmanın alt ölçekleriyle (ilişki önceliği, birliktelik kimliği ve fedakârlık) yakından ilişkilidir. Bu bulgular evliliğe bağlılığın muhafazakâr yönünün altını net bir biçimde çizmektedir: bir evlilik ilişkisini bitirip başkasının evliliğini gasp etmek kişinin faydasına dahi olsa yanlıştır.

Din ve boşanma oranları arasındaki net olan olumsuz ilişki karşısında birçok araştırmacı, dinin evliliklerin bozulmasının önüne geçen en güçlü engel olduğu sonucuna vardılar. Albrect ve Kunz (1980) boşanmaya engel olmadıkça dinin maddi geçim konularının ardından ikinci sıradaki faktör olduğunu belirledi. Booth ve arkadaşları (1985) yaptıkları regresyon analizinde din, mali sebepler ve ev sahibi olma konularının, ayrılma (boşanma) ile ilgili *düşüncelerin* ifade edilmesinde ana engelleyiciler olduğunu ortaya koymuşlardır. Bugaighis ve arkadaşları (1985-86) da, dinin boşanma fikirlerine yönelik engelleyici bir etkisi olduğunu bulmuştur. İlişkisel bağlılık (kısıtlılık duyguları) üzerine bir çalışmada din, kadınlar arasında boşanmayı önleyici ana faktörlerden biri olarak görülmektedir (Sabatelli ve Cecil-Pigo, 1985; Sabatelli ve Pearce, 1986).

Ayrıca evliliklerin bozulması ile ilgili çeşitli teorik çalışmalar dinin büyük bir engelleyici olarak yer aldığını; örneğin dinin, evliliğin sonlandırılması

ile ilgili artı ve eksilerin tartılmasında büyük bir değer olduğunu belirtmiştir (Edwards ve Saunders 1981; Johnson 1985; Levinger 1965; 1976). Toplumlardaki bağlılık mekanizmalarını din yerine ideoloji açısından ele alan Kanter (1968), bireyi gruba *bağlayan* güçlerin önemini net olarak ortaya koyar; bu güçler, fedakârlık, feragat, teslimiyet ve riyazettir.

Halliday (1980) bu kanıtı çok ciddiye almıştır. Mevcut boşanma oranları göstergelerinin, dindar nüfusun paydaya dâhil edilerek çarpıtıldığını savunmaktadır. Muhafazakâr köktendinciler ve Evanjelicler, Roma Katolikleri ve Mormonlar gibi dini gruplar, keskin bir biçimde boşanmanın karşısındadırlar. Bu kategoride yaklaşık 82 milyon Amerikalının olduğu ve bunun yarısının hesaplamalardan düşülmesi gerektiğini belirtmektedir. Cherlin (1980) ise aksine, boşanma oranlarında dini bağlılıklardan kaynaklanan farkların, beklenenden daha az olacağını, doktrinel veya kültürel kanıtlara dayanarak savunmaktadır. Cherlin, dini bağlılığın boşanma oranları üzerindeki etkisinin azaldığını gösteren çeşitli çalışmalara (McCarthy 1979, McRae 1978; Sweet 1973; Thorton 1975) atıfta bulunmaktadır.

Dini referansları olmayan insanlar boşanmaya daha yatkındırlar (Nye vd. 1973). Heaton vd. (1985) dinsiz grubun, %25 boşanma riski bulunan Protestan grubuna kıyasla, %60 daha fazla boşanma riski taşıdığını ortaya çıkarmıştır. 1981 nüfus sayımı verilerine dayanan bir Kanada araştırması (Pryor ve Norris 1988), boşanmış ve ayrılanların aile yaşam döngüsü boyunca hiçbir din bildirmeme ihtimalinin daha yüksek olduğunu bulmuştur. Hem kadın hem de erkek yalnız ebeveynlerin de hiçbir dini rapor etmemeleri, birlikte yaşayan karı-koca ailelerindeki kadın veya kocalardan önemli ölçüde daha fazladır. Booth ve Johnson (1988)’un çalışmasına göre dinsizlik, istikrarsız evliliklerle ve evliliğe daha zayıf bağlarla bağlanmakla güçlü bir ilişki içindedir. Lauer ve Lauer (1986b) dini bağları olmayan çiftlerin daha mutsuz olduğunu ortaya koymuştur. Larson ve Goltz (1989) da, dindar olmayan kişiler arasında hem kişisel hem de yapısal evlilik bağlılığının en düşük seviyede olduğunu bildirmektedir.

Kanıtın değerlendirilmesinde açıkça görülüyor ki dini mensubiyet, evliliğin kalitesine bakılmaksızın, çiftlerin bir arada durmasını zorunlu kılan en önemli sosyal baskı unsurudur. Bu bulguların önemi, belirli bir dini gruba “bağlı” olduğunu söyleyenler arasındaki anlamda önemli değişkenlik göz önüne alındığında daha da belirgindir.

Buna rağmen birçok araştırmacı, mezhepler arası farkların net olmadığı veya öneminin azalmakta olduğu kanısındadır. Aslında farklı inançlar arası

yapılan evlilikler artmakta olup eş seçiminde bu farklılığın artık bir “çelişki olmayabileceği” öngörülmektedir (Larson ve Munro, 1985; Larson ve Munro, basımda). Eşzamanlı olarak, bu değişken yapısal bağlılığın açıklanmasındaki diğer faktörlerle de değiştirilebilir. Buna alternatif tutarlı bir bakış açısı ise, dini mensubiyet ölçeklerinin dini *bağlılık* göstergeleri ile tamamlanmasının gerekliliğidir. Dini tercihlerin öneminin azaldığına dair birçok açıklamaya göre, din ve kültür artık birleşmektedir. Buna karşılık belki de sekülerizme tepki olarak dini bağlılık, bilfiil imanlarında sabit kalanlar arasında artmaktadır. Dini bağlılık, evlilikte istikrar ve evlilik doyumunu kavramları arasındaki ilişkiler baştan aşağı tetkik edilmelidir. “Birikimsel bir dini bağlılık” a yönelik giderek artan önemin, (bir dine) mensubiyet değişkeninin tarihsel önemine de binaen, dini faktörlerin açıklayıcı gücünü daha da artırabileceğine inanmak için iyi sebepler bulunmaktadır (Bibby 1987).

Dini Homogami

Karı-koca arasındaki dini mensubiyetteki benzerlik *derecesi* de faydalanılabilir bir araştırma konusu olabilir. 1950’lerden 70’lere kadar yapılan araştırmalar, aynı inanç evliliklerinde, inançlar arası evliliklere göre daha az boşanma görüldüğüne işaret etmiştir. Yahudi-Yahudi olmayan (Moller 1975), Katolik-Mormon, Protestan-Mormon (Bahr 1981), Protestan-Katolik (Bumpass ve Sweet 1972) ve dindar-dindar olmayan (Goode 1956) karışımı evlilikler hep diğerlerine göre daha istikrarsız olmuştur. Landis (1949) Protestan-Katolik karışımı evliliklerinde yer alan Protestan kadınların, Katolik kadınlara göre boşanmaya 3 kat daha fazla meyilli olduklarını ortaya koymuştur. Boekestijn (1963; Levinger, 1976’da rapor edildiği üzere), Hollanda’da yapılan bir çalışmaya dayanarak, aynı inanç evliliklerindeki boşanma oranlarının farklı inanç evliliklerinden 5 kat daha fazla olduğunu belirtmiştir. Oysa 1970’lerde yapılan iki çalışma (Albrecht ve Kunz 1976; Jorgensen ve Klein 1979) dini farklılık ve boşanma arasında hiçbir ilişki bulamamıştır. Bu iki çalışmaya rağmen bulunan kanıtlar, evlilikte istikrar üzerine iki farklı teorik açıklama ortaya çıkarmıştır ki bu çalışmalar, inançlar arası evliliklerin boşanmayla sonarmeye daha yakın olduğu şeklinde sonuçlanmaktadır (Nye vd. 1973; Lewis ve Spanier 1979).

Bir çalışmada dini farklılık, “boşanma serbestliği” denilen tutum ölçeği ile yakından ilişkilidir (Jorgenson ve Johnson 1980). İnançlar arası evlilik, regresyon analizinde kadınlar için (erkekler için değil) önemli bir gösterge olmuştur. Benzer şekilde, Chi ve Houseknecht (1985) kocaları farklı bir dine

mensup olan Katolik kadınların, Katolik olmayanlara göre evliliklerinde daha az memnun olduklarını ortaya çıkarmıştır. Ancak köktendinci olmayanlarla karşılaştırıldığında, köktendincilerde dini farklılığın (dini uyumsuzluk olarak tanımlanan), evlilik mutsuzluğu ile daha yakından ilişkili olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu en fazla *kocalarda* nettir. Bu ilişki ırk ya da eğitimden daha önemli olmuştur.

Evlilik mutluluğuna dair son zamanlarda yapılan yenilikçi bir çalışmadan da (Ortega vd. 1988) bahsetmeye değer. Dini homogami, öğretiler tarafından dikkatli bir biçimde tanımlanmıştır ve mezhepler de buna göre sınıflandırılmıştır. İnanç içi evlilikler, farklı inanç evliliklerine oranla daha yüksek bir mutluluk seviyesine sahiptir. Bu araştırmacılar aynı zamanda doktrinel bir mesafe puanı tanımlamaktadır. Yine de bulgular istatistikî açıdan önemlidir: doktrinel mesafeler arttıkça evlilikte mutsuzluk da artmaktadır. Bu çalışmadaki bulgular tutarlı ve önemli olmasına karşın, açıklanan varyasyon oldukça düşük seviyededir; diğer faktörlerin, mesela dini samimiyetin, doktrinel mesafe ile kombine edilmesi gereklidir. Dini katılımın kontrol edilmesiyle ve evliliğe *bağlılığın* özel ölçekleri kullanılarak yapılmış bugüne dek bilinen tek çalışmada (Goltz 1987), dini homogami ile kişisel veya yapısal evlilik bağlılığı arasında hiçbir ilişki bulunamamıştır. Bu çalışma inançlar arası evliliklerin değil, dini katılımın daha önemli bir değişken olduğu sonucunu güçlü bir biçimde desteklemektedir.

Bir anlamda dini homogami, hem kocanın hem de kadının dini tercihinin bir ölçüsü olması nedeniyle, dini bağlılıktan biraz daha seçkin bir değişkendir. Dini bağlılığın açıklayıcı bir değeri varsa, değişkenin potansiyel gücü katlanır. Yukarıda ele alınan araştırmaların çoğunda açıkça gözüktüğü üzere dini homogami, daha muhafazakâr dini gruplar arasında evlilikte istikrar ve memnuniyet konuları ile paralellik arz eder. Benzer şekilde dini homogami, daha liberal mezheplere bağlı gruplarda, eğitim ve diğer sosyal faktörlerle karşılaştırıldığında daha önemsiz bir faktör olmaktadır. Din değiştirme veya eş seçiminden ötürü doktrinel ayrılık arttıkça dini farklılık, evlilikte doyum-suzluk ve ayrılığın giderek güçlenen bir belirleyicisi olmaktadır. Dini değişkenin ölçütleri ne kadar titiz olursa, din ile evlilik ilişkisi arasındaki bağlar o kadar güçlü olur.

Gelecek bölümde, yukarıdaki yorumların ahlaki boyutu ele alınmaktadır. Dini bağlılık (dini katılım ve dindarlık derecesiyle ölçüldüğü üzere), evlilik bağlılığını açıklamak için daha faydalı bir değişken midir?

BAĞLILIK OLARAK DİN VE EVLİLİĞE BAĞLILIK

Halliday (1980) haklı olarak, dini bağlılığın ve kilise katılımının, dini inancın tatminkâr temsilcileri olamayacağını öne sürmüştür. Birçok dinî taraftar (kendilerini belli bir dinî gruba ait atfedener), dinî inancın anlamı ve içeriği hakkında yeterli bilgiye sahip değildir (Bibby 1987). Dini inançların görünür önemini bir kenara bırakan Bibby, dini inancın, dini bağlılığın zayıf bir göstergesi olduğunu, %80'lik kısmın "inandığı", ancak üçte birinden azının dini görev ve faaliyetleri yerine getirdiğini saptamıştır. Günümüzdeki araştırma literatüründe dini katılım, dini bağlılığın ana ölçütüdür. Halliday'ın (1980) görüşleri, dini katılımın, dini mensubiyet veya dini inançtan (eğer sadece bir veya iki gösterge kullanılıyorsa) daha yararlı bir gösterge olduğu yönündedir.

Birçok teorisyen (Levinger 1976 gibi), dini katılım ve benzeri daha detaylı dini faktör ölçütlerinin, evlilikten kopuşa dair bir bariyer gibi işlev gören dinin yalnızca ilave göstergeleri olduğunu iddia etmektedir. Levinger'in görüşüne göre, dini ara bağlantılar tutarlı bir güç olarak hareket ederken, aynı zamanda hareket özgürlüğünü de sınırlar veya kısıtlar. Bu makalede daha değişik bir bakış açısı sunulmaktadır. Evlilik bağlılığı çalışmasında, dini bağlılığın koruyucu fonksiyonlarına ilaveten, dinin hem sosyal destek hem de "olumlu davranışı teşvik" fonksiyonları takdire değerdir.

Dini Katılım

Dini faaliyete katılımın boşanma ihtimallerini azaltmadaki rolü açıktır (Kitson vd. 1985; Shrum 1980). Aynı inançtaki çiftler, kiliseye de birlikte düzenli olarak devam ediyorlarsa boşanma ihtimalleri azalmaktadır (Cheser 1957; Goode 1956; Locke 1951). Teachman (1982) boşanma olasılığını tahmin için yenilikçi bir tehlike modeli geliştirmiştir. Düzenli evlilikleri olan çiftlerle karşılaştırıldığında boşanmış çiftler 1,7 kat daha düşük oranda kiliseye katılıyorlardı. Buna göre, kiliseye düzenli devam eden çiftlerin bir arada yaşama ihtimali daha yüksektir. Din, on iki önemli tehlike belirteçleri arasında en güçlü üçüncü belirteçtir. Boşanmanın en güçlü iki belirteci ise 1) kocaların eşlerinden daha genç olması (2,9 kat daha tehlikeli) ve 2) evlendiklerinde 17 yaşın altında olan çiftlerdir. Glenn ve Supancic (1984), yapılan yedi ankette dini katılımın, evlilikteki çözümlerin en büyük 3 belirleyicisinden biri olduğunu ortaya çıkarmıştır (diğer iki belirleyici, ırk ve evlilik yaşı).

Dini katılım ile evlilikte doyum arasındaki ilişki daha az belirgindir. Glenn ve Weaver (1978), yaptıkları çoklu rastlantısal değişkenli çalışmada kilise katılımının, evlilikte mutluluğun en güçlü belirteci olduğunu ortaya koymuştur.

Yeni yapılan iki çalışmada (Filsinger ve Wilson 1984; Wilson ve Filsinger 1986) dini katılımın, evlilik uyumu konusunda gelenekselliği kontrol eden en güçlü belirteç olduğu belirtilmiştir (dini bağlılığın geleneksel değerlerin ardında kalan bir eser olduğu varsayımı). Oysa Bahr ve Chadwick olumlu ama zayıf bir ilişki saptamıştır. Hunt ve King'in (1978) yaptığı bir çalışma, kiliseye katılım ve evlilik uyumu arasındaki ilişkinin gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Diğer dini faktörler kontrol altındayken kiliseye katılımın önemli bir etkisi yoktur. Hatch, James ve Schumm (1986)'un çalışması da "duygusal mahremiyet" kontrol edildiğinde dini katılımın, diğer dini bağlılık kriterleri gibi evlilik doyumuyla artık önemli derecede ilişkili olmayacağını ortaya çıkarmıştır. Bu çalışmaların da belirttiği üzere bağlılık olarak din, kiliseye düzenli gitmekten daha fazlasını ihtiva etmektedir.

Yakın zamanda araştırmacılar kiliseye katılım ve evliliğe bağlılık ölçütleri arasındaki ilişkileri özellikle incelemişlerdir. Kimmons (1980), doktora derecesi için yaptığı keşif çalışmasında normatif bağlılık (yapısal bağlılıkla yakın anlamlı) ile güçlü, "kişiler arası bağlılık" (kişisel bağlılıkla yakın anlamlı) ile zayıf ilişki tespit etmiştir. Goltz'un (1987) çalışmasında dini katılım, karı-kocalar için, hem kişisel hem yapısal bağlılıkla güçlü bir biçimde ilişki içindedir. Regresyon analizinde ise, kiliseye devam etmenin, kadınlarda değil, sadece kocalarda, kişisel bağlılığın belirlenmesinde önemli bir faktör olduğu ortaya çıkmaktadır (Larson ve Goltz 1989).

"Bireyciliğin" evlilik ve dini bağlılık ile uyumsuz olduğu varsayımı (Bellah vd. 1985) Goltz ve Larson (1989) tarafından yapılan bir çalışmada test edilmiştir. Beklendiği gibi hem organik bağlılık hem de kiliseye katılım (karı-kocalar için), bireycilik ölçütleriyle ters orantılı ölçülmüştür. Bireycilik içeriğindeki yaklaşık %49'lük değişim, gelir düzeyi, eğitim düzeyi ve yaş şeklindeki bu üç gösterge ile açıklanmaktadır. Bu çalışmada gösterildiği üzere yapısal bağlılık ve kiliseye katılım bireycilikle karşıt anlamdadır.

Uzun zaman dini bağlılığın ölçütü varsayılan kilise katılımı, dinin demografik ölçütlerinden daha güvenilir bir evliliğe bağlılık göstergesi olarak görülmektedir. Yine de kiliseye katılımın varsayılandan daha az belirgin bir dini değişken olduğu açıktır. Kilise katılımı dini bağlılığın bir parçasıdır, ancak aşağıda anlatılacak daha kusursuz ölçütlere bağlanmadıkça yetersiz bir değişkendir.

Dindarlık

Evlilik bağlılığının öğelerini anlamada dindarlığın değişik ölçekleri kullanılmaktadır. Broderick (1981) evliliklerde neyin önemli olduğu sorusuna

verilen ucu açık cevapları analiz etmek için “düşünce birimleri” kullanmıştır. 190 deneğin %3’ünden daha azı dinin önemli olduğunu belirtirken büyük çoğunluk sevgi, anlayış, kişisellik, paylaşma ve güven gibi terimler kullanmıştır. “Din”, yaş ve eğitim ile aynı kategoriye düşmüştür. Lauer ve Lauer (1986b) uzun süredir evli olan 351 çift üzerinde yaptığı çalışmasında, onları bir arada tutan kuvvetlerin tanımlanmasında dinin önemsiz bir etken olduğunu ortaya koymuştur. Deneklerin çoğunluğu kendilerini dindar olarak tanımlarken diğer faktörlerin daha önemli olduğunu belirtmiştir. Gönüllü "yirmi ifade" türü çalışmalar, evlilik mutluluğunun en önemli kaynaklarını sıralarken nadiren dinden bahseder (Bibby 1987).

Connecticut Mutual (1981) tarafından geliştirilen dindarlık ölçeği, Scanzoni ve Arnett tarafından (1987) evlilik bağlılığı üzerine bir çalışmada kullanılmıştır. Bu çalışmaya göre dindarlık, evliliğe bağlılık, sevgi, eşe değer verme ve karı-koca sorunlarının çözümü ile yakından ilişkilidir. Ters yönde bir ilişki de çağımızın cinsiyet (kadın-erkek) rolleri ve dindarlık arasındadır. Evliliğe bağlılık üzerinde günümüzde yapılmış öncü çalışmalardan biri (Stanley 1986), kişisel adanmışlık ve zorunlu bağlılık ile ilgili 13 göstergelyi incelemek için değişik dindarlık ölçekleri kullanmıştır. Stanley’in Likert dindarlık ölçeği, bu ölçütlerden 9’u ile kuvvetli şekilde ilişkili olup ilişki kalitesini kontrol etmektedir. Boşanma ahlakı, üst-bağlılık, çift kişiliklilik ve fedakarlığa istekli olma konuları için, .28+ korelasyon puanı elde edilmiştir. İç güdümlü dindarlık⁴ (dış güdümlü dindarlık karşıtı) da aynı bağlılık göstergeleri ile korelasyon içindeydi. Bu iki dindarlık ölçeği de kişisel adanmışlık belirtileriyle daha fazla korelasyon içinde idi. İç güdümlü dindarlık belirtileri, kısıtlama (constraint) belirtileriyle önemli oranda ilişkili değildi. Bir başka öncü bağlılık çalışması da şu sıralarda yapılmaktadır (Olson 1988). Olson, kısıtlayıcı bağlılığın geleneksel kavramlarını yeniden incelemek için birçok keşif sorusu kullanmaktadır. Ancak odak noktası, kişisel bağlılığın daha kapsamlı bir incelemesidir. Bağlılık seçeneklerini (evlilikle ilgili davranışların isteyerek teyit edilip zenginleştirilerek) ölçmeye yönelik birçok soru dizayn edilmiştir. İlk sonuçlara göre önemli korelasyonların en büyük kısmı dindarlık göstergeleriyle bağlılık seçenekleri arasında olmuştur; ki bağımsız değişkenlerin (örn. demografik, yaşam memnuniyeti, sosyo-ekonomik ve sosyal destek) tümünün %15-30 aralığındaki oranına kıyasla, korelasyonların %93’ü önemli idi.⁵ Kısıtlı bağlılık göstergeleri ile olan korelasyonlar, dini bağlılıktan bağımsız olarak kadınların erkeklere nazaran tatmin edici olmayan evliliklere daha az katlanmaya meyilli oldukları sonucunu desteklemektedir. Örneklemin yarıdan fazlası muhafazakâr kiliselere aktif bir şekilde katılıyordu.

Dindarlık ve bağlılık arasındaki doğrudan ilişki için en açık destek “aile ilişkilerinin gücü” çalışmalarında bulunmaktadır (Stinnet 1979a; 1979b; Stinnett, vd. 1982). Güçlü aileleri (ve evlilikleri) karakterize eden önemli faktörlerin sayısı çalışmalara göre değişmekle birlikte, güçlü bir dini yönelim ve ailevi bağlılık sistematik olarak mevcuttur. Bu literatürü inceleyen Schumm (1985), dini yönelimin ailevi bağlılığın oluşmasında güçlü etkisi olduğunu, aileye amaç duygusu ile başkalarının ihtiyaç ve refahına yönelik değerler duygusunu sağladığını saptamıştır. Nedensellik zinciri kapsamında bağlılığın, aileye harcanan zaman ve enerjiyi (çabayı) etkileyeceği farz edilir. “Dini yönelim” değişkeninin bu çalışmalarda, özellikle de aile güçleri ile ilgili 1986 yılındaki çalıştayda, “sağlık/iyilik yönelimi” olarak yeniden tanımlandığı da rapor edilmektedir (Hatch vd. 1986). Hatch’ın çalışması, dini yönelim konusunda iki önemli kavram tanıtır: *manevi yakınlık* (“Tanrı algılarımızın temelde aynı olduğunu düşünüyorum” ile “Birlikte ibadet ederken eşimi kendime daha yakın hissediyorum”) ve *duygusal yakınlık* (“Çoğunlukla eşimi kendimden uzak hissediyorum” ile “Eşim gerçekten benim duygularımı ve beni mutlu eden şeyleri anlayabiliyor”). Duygusal yakınlık, evlilik doyumundaki en güçlü göstergedir. Duygusal yakınlık kontrol edildiğinde, manevi yakınlık ve kiliseye gitme hiçbir etkiye sahip değildi veya çok küçük bir etkisi vardı. Yani bu araştırmacılara göre, insanların daha dindar olmaları, duygusal yakınlığın kendisinde bir değişme olmaksızın evlilik doyumunu yükseltebilecek bir etkiye sahip değildir. Örneğin bir koca için ailesine işinin üzerinde öncelik vermeyi öğrenmedikçe dine yönelmek anlamsız veya olumsuz bir durum olabilir. “Kadınlar için din, bölünmüş bir şeyi bir araya getirebilecek kadar güce sahip değildir” (Hatch vd. 1986:544).

İnançlar ve ibadetle ilgili pratikler, Gruner tarafından yapılan bir çalışmada evlilik uyumu ile ilişkilendirilmiştir(1985). Gruner, dua eden ve İncil okuyan eşlerin, yaygın bir şekilde bunu kişisel ve evlilikleri ile ilgili meselelerde başa çıkma yöntemi olarak gördükleri için, önemli bir biçimde daha yüksek bir evlilik uyumuna sahip olduklarını bulmuştur. Bu ilişkiler Pentekostal’lerde ve muhafazakâr dini gruplarda en yüksek seviyededir. Eski fakat ilginç bir çalışmada Hillsdale (1962), evlilik için müracaat eden çiftlerle mülakat yapmıştır. Hillsdale evliliğe kişisel olarak bağlanmanın, *bilme* (bilişsel unsur) ve *seçme* (katetik unsur) işlevlerini içerdiğini savunmuştur. Katolik katılımcılar, evliliklerinin sürekliliği hakkında düşünmeden ve ezbere dayalı yorumlar yapma eğilimindediler. Hillsdale, “sade bir iletişimle ilgili bile tıbbi otoritelere neredeyse çocukça bir güvenin olduğunu” gözlemlemiştir (1980:143). Lauer ve Lauer tarafından yapılan yeni bir çalışmada (1986a), mutlu ve mutsuz

çiftler bir arada kalmaları için aynı nedeni öne sürmüşlerdir - “evlilik, uzun süreli bir sözleşmedir”. Geçmişte yapılan çalışmaların birine göre, dini bir törenle evlenen çiftlerin boşanma oranları daha düşüktür (Christensen ve Meissner 1953). Belki de bu durum, bundan sonra gelecek olanlara göre en yalın göstergedir. Kanıtların kısıtlı olmasına rağmen yine de “din benzeri” fikirlerin, evlenecek adaylar ve uzun süredir evli olan çiftlerin sözlüklerinde (onları birbirine bağlayan) bir “raptiye” olduğu görülmüştür. Lund’un (1985) iddia ettiği gibi, sözleşmenin retorığı ve (davranışlardaki değişiklikler bağlamında) kişisel yatırımlar arasındaki ilişkiye dair gerçek bir test yapılmalıdır.

Toplum olarak din, belki de dini bağlılığın en göze çarpan birikimini temsil eder. Bu değişken, Bibby’nin dini bağlılığın “birikimli” ölçüsünün, ve inancın "topluluğuna" istekli olarak dahil olmanın çeşitli yollarının bir kombinasyonu olabilir. Maalesef, manevi toplumdaki birey ve grup uyumunun etkisine dair çok az kanıt mevcuttur. Hunt ve King’in çalışmasında (1978) din yeni anlamlar yüklenmiştir. Credal onay (geleneksel İncil öğretilerindeki güçlü inançlar), kilise organizasyonlarına katılım, gelişim ve mücadele yönelimi, çiftlerin dini konularda anlaşmaları, birbirlerine karşı hoşgörülerini ve dış güdümlü dini motivasyon da dahil olmak üzere hepsi evlilik uyumu ile güçlü bir şekilde ilişkilidiler. Katılımcıların hepsi kiliseye aktif olarak devam edenlerden oluşmasına rağmen bu kriterler kilise katılımından daha ağır basmıştır. Benim bildiğim dini bağlılığın “toplumsal yönü”nü tahmin eden sadece tek bir çalışma vardır. Broadbar ve Nemzer (1986) Yahudiler arasındaki grup bağlılığını incelemiştir. Burada dini toplumla ve onun değerleriyle bütünleşme derecesinin, evlilik dayanışmasını/birlikteliğini yükselttiği iddia edilmiştir. Birçok toplumsal kıstas kullanılmıştır: ritüelleri yerine getirme dereceleri, sinagoga gitme, sinagog üyeliği, Yahudi olan yakın arkadaşların oranı, Yahudi komşularla yaşama, İsrail’e gitme, Yahudi organizasyonuna üye olma ve Yahudi hayır kuruluşlarına katkıda bulunma. Broadbar ve Nemzer’e göre bu dini-etnik yüklemelerin hepsi, grubun birlik ve beraberliğini artırmaktadır. Din, hem bireysel hem de grup yönelimlidir.

Bu makalenin başlangıcında bildirildiği gibi Bibby (1987), muhafazakar mezheplerden gelen katılımcıların% 60’ından fazlasının kümülatif dini bağlılık (inançlar, uygulama ve deneyim ve bilgi) ile karakterize olduğunu, kiliseden büyük keyif aldığını bulmuştur. Buna rağmen, dini adanmışlık ya da adanmışlıktan bağımsız olarak, dini “bağlılığı olan” ya da “bağlılığı olmayan” arasında aile hayatından zevk alma konusunda çok az fark vardır. Bir dini toplum ile *bütünleşme* evlilik bağlılığını değerlendirmek için önemli bir

değişken olabilir. Kilise komitelerine, papaz veya büyükler meclisine, teftiş heyetine ya da küçük İncil çalışma gruplarına ve birliklerine katılanlar, daha derin bir dini cemaat şuuruna mı sahiptir? Yoksa (“etnik kimlik”i aşan bir tür olarak) “inanınlar topluluğu” nun bir parçası olmaya dair manevi duygu, dini topluluğu anlamının bir yolu mudur? Bu daha derin boyutlar etkin bir şekilde ölçülseydi, dindarlık ve kişisel evlilik bağlılığı arasındaki ilişkiler daha aşikâr olur muydu?

Dini bağlılığın evlilik doyumu ve evliliğe bağlılık üzerindeki etkisi açık ve bütünüyle tutarlıdır. Böyle olmasına rağmen eldeki deliller net değildir. Dindarlığın "iyi ölçütleri" olarak adlandırılabilir şeyler, diğer değişkenler kontrol altına alındığında, evlilik doyumu ile ilişkili değildir (veya önemli belirleyicileri olarak kalır). Evlilik bağlarının sağlam olduğu durumlarda, dini faktörün değeri en sıkı testlere tabi tutulur. Bu ise, Altın Kural (Matta, 7:12)’in** “öteki merkezli” mesajının, gerçek gündelik yaşam oyunundaki odak sahnesi olarak farz ettiği yerdir. Lund’un (1985) öne sürdüğü gibi nihai gösterge, sözlerin fiillere uyup uymadığıdır.

SONUÇ

Burada din ve evliliğe bağlılık ile ilgili dikkate değer bir çalışma mevcuttur. Bağlılık göstergeleri, yaygın olarak boşanma oranları ve evliliğe devam etmeme ölçümlerine göre tanımlanır. Evlilik istikrarı, evlilik bağlılığının kanıtı olarak kabul edilir. Benzer bir biçimde, evlilik doyumu da kişisel bağlanma duygusu ile güçlü bir şekilde ilişkilidir. Goltz (1987)’un da dikkat çektiği gibi kişisel ve yapısal bağlılık, (evlilikte) sebatsızlık veya doyum ölçümlerinden farklı yapılarıdır. Evlilik ilişkilerinde kişisel adanma ve kısıtlama yapılarının incelenmesi hem teori hem de araştırmada yeni bir sınırdır. Dini faktör, gelişme aşamasında olan evlilik bağlılığı ölçümleri ile önemli bir korelasyon gibi görünmektedir. Aile bağlılığına dair gelişen ölçeklerin de birçok dini gösterge ile güçlü bir biçimde ilişkili olabileceği muhtemeldir. Burada gelecekte göz önüne alınması gereken birçok teorik ve deneysel konu mevcuttur.

1. Artık evlilik bağlılığı çalışmasında bir kategori olarak dine güvenmek savunulamaz. Bulguların temelde tutarlı olmasına rağmen dini bağlılık, dini inanç bir yana, dini samimiliğin/adanmışlığın bir ölçütü değildir. Şayet din, bir öngörücü değişken olarak ele alınıyorsa, ölçümlerin dini bağlılığın temel doğasını tahmin etmesi gerekir. Stanley’in (1986) iç güdümlü din ve dini muhafazakârlık ölçekleri (bu ölçek mezhepsel ve dini kategorileri aşmaktadır), dini samimilik ölçeği (Connecticut Life 1981) ve dini toplum ölçekleri (Brod-

bar ve Nemzer, 1986) başlangıç niteliğindeki adımlardır. Glock ve Stark'ın ölçekleri (1965), sosyal bilim araştırmaları için bir standart olmaya devam etmektedir. Belki de bu ölçeğin evlilik ve aile konuları açısından yeniden düşünülmesinin zamanı gelmiştir. Dini faktör, hem teoride hem de gerçek evlilik ve aile yaşantısında boşanmaya karşı bir engelden daha fazlasıdır. Bununla birlikte, hem teori hem de araştırmadaki ikilem, dinin, zayıf olan evlilik ve aileleri daha güçlü ve daha sağlıklı yapmak konusunda insanları cesaretlendirmesi ile birlikte yıllar önce bölünmesi gereken evlilikleri ve aileleri bir arada tutmasıdır. Bizim ölçümlerimiz, kendi uğruna kalıcılığı, evlilikleri ve aileleri iyileştiren dönüşüm ve destek mekanizmasını ayırt edebilmelidir.

2. Johnson (1985), kişisel bağlılığın çoğunlukla ilişkilerdeki doyumun bir sonucu olduğunu iddia etmektedir. Bu, mevcut araştırma sonuçlarına dayanan uygun bir varsayım olabilir. Stanley (1986) iki kavramın belirginliğine işaret eder. Stanley'in çalışması evlilik doyumunu için *denetlendiğinde*, gerçekten de dini faktör ile kişisel adanma ve sıkı bağlılık göstergeleri arasındaki ilişkinin anlamlı olarak kaldığını göstermiştir. Yine de bu makalede yeniden gözden geçirilen literatür, doyum ve kişisel bağlılık arasındaki ilişkinin anlamlı olduğunu ileri sürmektedir. Bağlılık, doyurucu ilişkiler ile canlanır ve ilişkilerdeki doyumunu artırıcı yönelimler ve davranışları cesaretlendirir. Larson ve Goltz (1989) kişisel adanmanın, “iyi olan evlilikleri daha iyi hale getiren başlıca kişisel ve ilişkisel kaynak” olduğunu iddia etmiştir. Ancak bu hipotez henüz yeni belgelenmiştir.

3. Stanley (1986) tarafından geliştirilen kişisel adanmaya ilişkin mevcut göstergelerin evlilik ilişkileri çalışmalarında daha fazla test edilmesi gerekmektedir. Aslında aynı ölçeklerin aile ilişkilerindeki kişisel adanmayı değerlendirmek için de geliştirilmesi gerekmektedir. Özellikle de meta-bağlılık, çiftlerin kimliği, fedakârlık, boşanma ahlakı ölçeklerinin geleceği parlak görünmektedir. Kişisel bağlılığın “davranış değişikliği” boyutu da (Olson 1988) faydalı bir ölçeğe dönüşebilir. Yine de var olan araştırma delillerine dayanarak ilişkilerdeki kişisel ve zorunlu bağlılıkları değerlendirmek için, 13+ alt ölçeğin faydalılığı sorgulanabilir. Maddelerin tamamı gerekli mi? Diğerlerini daha önemli olarak tanımlarken, belli alt ölçekleri çıkarmak mümkün olabilir. Bu tip ölçekler, standart mülakat ve anketlerde kullanılmak için çok fazla soruyu gerektirir. Yine de etkili ve tam bir bağlanma ölçeği, evlilik ve aile davranışını açıklama ve anlamaya yönelik birçok araştırma için temeldir.

4. Sosyal bilim araştırmalarında teolojik bir boyut mevcuttur. Kavramlar ve göstergeler için kutsal kitaplara başvurmak, dini inancın evlilik ve aile

ilişkilerindeki etkisini değerlendirme uğraşındaki araştırmacılar için temeldir. Bağlılık ile ilgili mevcut teoriler ve ölçekler, bağlılığın İncil’de tanımlandığı şekilde anlamını yeteri kadar yakalayamamış görünmektedir. Yahudi-Hıristiyan mirasına önem verilen bizim toplumumuzda, ölçeklerin geliştirilmesinde İncil’le ilgili anlamlara ve varsayımlara daha büyük bir önem verilmelidir. Sebâtlik ve sadakat kavramları, evlilik ilişkilerinde boşanmaya karşı bir *bariyer* olan dinin ifadelerindeki başlıca öğelerdir. Evliliğe adanma da –tasdikleyici ve güçlendirici davranışlarla birlikte- temel İncil kavramlarından biridir. Bu boyutun ölçülmesi, böyle bir adanmanın kaynağı her ne olursa olsun, evlilik bağlılığı ve dini faktöre dair daha etraflıca bir açıklama yapabilmek için gereklidir. “Ruhun meyveleri” (Galatyalılar 5: 22-23)^{***} ve çok sayıda diğer eylem-yönelimli, öteki-merkezli İncil prensipleri, hem kavramlaştırma hem de ölçme için uygun olabilir. Yeterli ölçekler geliştirildiğinde, evliliğin sonuçlarının hem teorik hem de deneysel olarak incelenmesinde, bu değişkenlerin birbiri ardınca sıralanması ve birbirleriyle bağlantılarının değerlendirilmesi mümkün olabilir.

Bu ve diğer adımlar atılana kadar, dini faktör ve evlilik bağlılığı arasındaki ilişki muhtemelen belirsiz kalacak. Şayet dini bağlılık, özellikle evlilik ve aile ilişkileri gibi insani fenomenleri açıklamada önemli bir değişken olarak kalmak zorundaysa, en azından şimdilik, onun diğer göstergelerle ilgili katkılarını değerlendirmek için daha etkili yolların bulunmasına ihtiyaç olacaktır.

NOTLAR

1. 1980’den beri, lisansüstü eğitim gören birçok öğrenci ile birlikte, evliliğe bağlılık konusu üzerinde çalışıyorum. Bunların başlıcalarından biri, 1980 yılında, ikincisi 1984 yılında yapılan çalışmalardır. Üçüncüsü ise şu an üzerinde çalışılma aşamasında olmaktadır.
2. Bibbly (1987:72-73), dini bağlılıkla ilgili “birikimsel bağlılık” şeklinde adlandırdığı özgün bir ölçek kullanmıştır. Onun örnekleminin yalnızca yüzde 20’si, olumlu inançlar (Tanrı’ya, İsa’nın kutsallığına, ölümden sonra hayata inanç), ibadetle ilgili özel uygulamalar, “Tanrı’nın mevcudiyeti” tecrübesi ve İsa’yı reddedenlerin durumu hakkında bilgi ortaya koymuşlardı. Birikimsel bağlılığı, bu dört ölçüm oluşturmaktadır. Bibbly, bu yollarla dini inançlarına bağlı olan muhafazakâr Protestanların yüzde 61’inin kiliseye gitmekten mutluluk duyduklarını bulmuştur.

* Aynı dine veya mezhebe bağlı olanların evliliği. (çev. notu)

3. Yine de literatürde, kişisel bağlılık ve evliliğe bağlılık arasındaki kavramsal ilişki net değildir. Örneğin Larson ve Goltz (1989), yüksek doyum sonuçlarına sahip olan çiftlerin kişisel bağlılıkta da en yüksek seviyeye sahip olduklarını bulmuştur. Düşük doyuma sahip olan çiftler de, kişisel bağlılıkla ilgili en düşük seviyeye sahiptir. Doyum tecrübesi, doyum sağlayan tutum ve davranışları daha fazla teşvik edebilir. Gerçekten de böyle çiftler evliliklerini, “ölüm bizi ayırana dek” olarak tanımlayabilirler. Yine de doyum, “aşk” kadar

değişkendir. Anlaşmazlıklar ve çatışmanın evliliğin doğasından olmasına karşın doyum, evliliğin uzun süreli gelişimi için kişisel bağlılıktan daha hassas bir ilişki şekli olarak görülmektedir. Kişisel olarak kendilerini evliliklerine adayan bireylerin zorlu zamanlar boyunca daha sadık/evliliklerinde kararlı kaldıkları (örn. diğer alternatifleri takip etmeyi reddetmek gibi- Leik ve Leik 1977) veya düzeltici ve zenginleştirici faaliyetlere yöneldikleri iddiası tutarlı görünmektedir. Larson ve Goltz (1989) şunu iddia etmişlerdir:

“ ... evliler daha adil ve diğerkam bir şekilde davranabilirler, çünkü onlar bağlı olmak (become committed) yerine bağlıdırlar (are committed)... Bağlılık, iyi bir evlilik hayatı tecrübe etmenin sonucu değildir. Bunun yerine, bağlılık, iyi (veya zayıf) evlilikleri daha iyi bir hale getirmenin bireysel ve ilişkisel kaynağıdır. Bu bağlamda, şayet çiftler birbirlerine bağlı değillerse, iletişimin daha az ortaya çıkması muhtemeldir. Aynı şekilde, şayet çiftler kendi farklılıkları hakkında konuşamıyorlarsa, farklılıklara yönelik çözüm yolları (evlilik uyumu) daha az ortaya çıkar. Bağlılık, güçlü bir evliliğin gelişmesinde yalnızca “sabit” olmaktan ziyade daha zenginleştirici olması bakımından üst bir değişken olabilir.” (397)

4. İç güdümlü dindar bireyler, inançlarında kendi özel dini güdülerini bulurlar. Dış güdümlü dindar bireyler, dini “faydalı” bir şey veya bir sosyal ilişki kaynağı olarak görürler.
 5. Bu proje için veri çalışmalarının çoğu henüz yapılmamıştır. Ölçekler ve göstergeler, henüz geliştirilmemiştir. Verilerin dikkatli ve kritik bir incelemesi henüz yapılmamıştır.
- ** “İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın. Çünkü Kut-sal Yasa'nın ve peygamberlerin söylediği budur.” Matta, 7:12 (çev. notu)
- *** “Ruh'un meyveleri ise, sevgi, sevinç, barış, sabır, şefkat, iyilik, sadakat, yumuşak huyluluk ve özdenetimdir.” Galatyalılar 5:22-23 (çev. notu)

Kaynaklar/References

- Albrecht, S. & Kunz, P. (1980). “The Decision to Divorce: A Social Exchange Perspective”. *Journal of Divorce*. 3:319-337.
- Babchuk, N., Crockett, H. and Ballweg, J. (1967). “Change in Religious Affiliation”. *Social Force*. 45:551-555.
- Bahr, H. M.. (1981). “Religious Inter-marriage and Divorce in Utah and the Mountain states”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20:251-261.
- Bahr, H. & Chadwick, B. (1985). “Religion and Family in Middletown, USA”. *Journal of Marriage and the Family*. 47:407-414.
- Becker, H. S. (1960). “Notes on the Concept of Commitment”. *American Journal of Sociology* 66:32-40.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A. and Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper and Row.
- Bibby, R. W. (1987). *Fragmented Gods: The Poverty and Potential of Religion in Canada*. Toronto: Irwin Publishing.
- Booth, A., Johnson, D. R., White, L. K. and Edwards, J. N. (1985). “Predicting Divorce and Separation”. *Journal of Family Issues*. 6:331-346.
- Booth, A. & Johnson, D. R. (1988). “Premarital Cohabitation and Marital Success”. *Journal of Family Issues*. 9: 255-272.

512 • DİNDARLIK VE EVLİLİĞE BAĞLILIK: ‘ÖLÜM BİZİ AYIRINCAYA DEK’İN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Booth, A. & White, L. (1980). "Thinking About Divorce". *Journal of Marriage and the Family*. 42:605-616.
- Booth, A., Johnson D. R., White, L.K. and Edwards J. N. (1986). "Divorce an Marital Instability Over the Life Course". *Journal of Social Issues*. 7: 421-442.
- Brodbar-Nemzer, J. Y. (1986). "Divorce and Group Commitment: The Case of the Jews". *Journal of Marriage and the Family*. 48:329-340.
- Broderick, J. E. (1981). "A Method for Derivation of Areas for Assessment in Marital relationships". *The American Journal of Family Therapy* 9:25-34.
- Bugaighis, M. A., Schumm, W. R., Jurich, A. P. and Bollmann, S. R. (1985/86). "Factors Associated with Thoughts of Marital Separation". *Journal of Divorce*. 9: 49-59.
- Bumpass, L. L. & Sweet, J. A. (1972). "Differentials in Marital Instability: 1970". *Ameican Sociological Review*. 37:754-766.
- Burns, A. (1984). "Perceived Causes of Marital Breakdown and Conditions of Life". *Journal of Marriage and the Family*. 46:551-562.
- Burr, W. R., Hill, R., Nye, F. I. and Reiss, I. L. (Ed.). (1979). *Contemporary Theories about the Family*. I. New York: The Free Press,
- Chadwick, B. A., Albrecht, S. L. and Kunz. P. R. (1976). "Marital and Family Role Satisfaction". *Journal of Marriage and the Family* 38:431-440.
- Cherlin, A. (1980). "Religion and Remarriage: Reply to Halliday". *American Journal of Sociology* 86:636-640.
- Chesser, E. (1957). *The Sexual, Marital and Family Relationships of the English Woman*. New York: Roy.
- Chi, S. K. & Houseknecht, S. K. (1985). "Protestant Fundamentalism and Marital SuccessA: Comparative Approach". *Sociology and Social Research* 69:351-375.
- Christensen H. T. (1964). "Development of the Family Field of Study." *Handbook of Marriage and the Family*. Ed. H.T. Christensen. Chicago: Rand McNally: 3-32.
- Christensen, H. T. & Meissner, H. H. (1953). "Studies in Child Spacing: Premarital Pregnancy as a Factor in Divorce". *American Sociological Review*. 18:641-644.
- Clodfelter, J. L. (1977). *Marital Commitment: Definition and Evaluation*. Doctoral Dissertation. Ohio University.
- Connecticut Mutual Life Insurance Co. (1981). *Report on American Values in the 80s: The Intpact of Belief* . Hartford, CT.
- Edwards, J. N. & Saunders, J. M.. "Coming Apart: A Model of the Marital Dissolution Decision". *Journal of Marriage and the Family* 43 (1981), 379-389.
- Filsinger, E. E. & Wilson, M. R. (1984). "Religiosity, Socioeconomic Rewards, and Family Development: Predictors of Marital Adjustment". *Journal of Mariage and the Family* 46:663-670.
- Fitzpatrick, M. A. (1988). *Between Husbands and Wives: Communication in Marriage*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Glenn, N. D. & Supancic, M. (1984). "The Social and Demographic Correlates of Divorce and Separation in the United States: An Update and Reconsideration". *Journal of Marriage and the Family* 46:563-575.

- Glenn, N. D. & Weaver, C. N. (1978). "A Multivariate, Multisurvey Study of Marital Happiness". *Journal of Marriage and the Family* 40:269-282.
- Glenn, N. D. & Shelton, B. A. (1983). "Pre-adult Background characteristics and Divorce: A Note of Caution about Overreliance on Explained Variance". *Journal of Marriage and the Family*. 45:405-470.
- Glenn, N. D. (1987). "The Trend in "No Religion" Respondents to U.S. National Surveys Late 1950s to Early 1980s". *Public Opinion Quarterly*. 51:293-314.
- Glock, C. Y. & Stark, R.(1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
- Goltz, J. W. (1987). *Correlates of Marital Commitment*. Unpublished Doctoral Dissertation. Edmonton: University of Alberta.
- Goltz, J. W. & Larson, L. E. (1989). *Individualism, Religion and Marital commitment*. Paper in submission.
- Goode, W. J. (1956). *Women in Divorce*. New York: The Free Press.
- Gruner, L. (1985). "The Correlation of Private, Religious Devotional Practices and Marital Adjustment". *Journal of Comparative Family Studies*. 16:47-59.
- Halliday, T. C. (1980). "Remarriage - the More Complete Institution". *American Journal of Sociology*. 86:630-635.
- Hansen, G. L. (1981). "Marital Adjustment and Conventionalization: A Reexamination". *Journal of Marriage and the Family*. 43:855-863.
- Hartley, S. F. (1978). "Marital Satisfaction Among Clergy Wives". *Review of Religious Research*. 19:178-191.
- Hatch, R. C., James, D. E. and Schumm, W. R. (1986). "Spiritual Intimacy and Marital Satisfaction". *Family Relations*. 35:539-545.
- Heaton, T. B., Albrecht, S. L. and Martin, T. K. (1985). "The Timing of Divorce". *Journal of Marriage and the Family*. 47:631-639.
- Hillsdale, P. (1962). "Marriage as a Personal Existential Commitment". *Marriage and Family Living*. 24:137-143.
- Hunt, R. A. & King, M. B. (1978). "Religiosity and Marriage". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 77:399-406.
- Johnson, M. P. (1973). "Commitment: A Conceptual Structure and Empirical Application". *Sociological Quarterly*. 14:395-406.
- Johnson, M. P. (1985). "Commitment, Cohesion, Investment, Barriers, Alternatives, Constraint: Why do People Stay Together when They Really Don't Want to?" Unpublished paper.
- Jorgensen, R. & Johnson, A. C. (1980). "Correlates of Divorce Liberality". *Journal of Marriage and the Family*. 42:617-626.
- Jorgensen, S. R. (1979). "Socioeconomic Rewards and Perceived Marital Quality: A Reexamination". *Journal of Marriage and the Family*. 41:825-835.
- Jorgensen, S. R. & Klein, D. (1979). "Sociocultural Heterogamy, Dissensus, and Conflict in Marriage". *Pacific Sociological Review*. 22:51-75.
- Kanter, R. - M. (1968). "Commitment and Social Organisation: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities". *American Sociological Review*. 33:499-517.
- Kate, P. K. (1983). *Dimensions of Marital Commitment: Definition and Assessment*. Doctoral Dissertation. North Texas University.

514 • DİNDARLIK VE EVLİLİĞE BAĞLILIK: ‘ÖLÜM BİZİ AYIRINCAYA DEK’İN DEĞERLENDİRİLMESİ

- Kelly, E. L. & Conley, J. J. (1987). Personality and Compatibility: A Prospective Analysis of Marital Stability and Marital Satisfaction. *Journal of Personality and Social Psychology* 52:27-40.
- Kiesler, C. (1971). *The Psychology of Commitment*. New York: Academic press.
- Kimmons, N. C. (1980). *Marital Commitment: An Assessment of the Normative and Interpersonal Dimensions*. Doctoral Dissertation. Florida State University.
- Kitson, G. C., Babri, K. B. and Roach, M. J. (1985). "Who Divorces and Why: A Review". *Journal of Family Issues*. 6:255-293.
- Kunz, P. R. & Albrecht, S. L. (1977). "Religion, Marital Happiness and Divorce". *International Journal of Sociology of the Family*. 7:227-232.
- Landis, J. T. (1949). "Marriages of Mixed and Non-mixed Religious Faith". *American Sociological Review*. 14:401-406.
- Larson, L. E. & Goltz, J. W. (1989). "Religious Participation and Marital Commitment". *Review of Religious Research*. 30:387-400.
- Larson, L. E. & Munro, B. (1985). "Religious Intermarriage in Canada, 1974-1982". *International Journal of the Sociology of the Family*. 15:31-49.
- Larson, L. E. & Munro, B.. "Religious Intermarriage in Canada in the 1980s". *Journal of Comparative Family Studies*, (in press).
- Lauer, J. C. & Lauer, R. H. (1986b). *Til Death do us Part: How Couples Stay Together*. New York: The Haworth Press.
- Lauer, R. H. & Lauer, J. C. (1986a). "Factors in Long-term Marriages". *Journal of Family Issues*. 7: 382-390.
- Leik, R. & Leik, S. (1979). "Transition to Interpersonal Commitment". *Behavioral Theory in Sociology*. Ed. R. C. Hamblin and J. H. Kunkel. New Brunswick, NY: Transaction Books: 299-322.
- Levinger, G. (1965). "Marital Cohesiveness and Dissolution: An Integrative Review". *Journal of Marriage and the Family*. 27: 19-28.
- Levinger, G. (1976). "A Social Psychological Perspective on Marital Dissolution". *Journal of Social Issues* 32:21-48.
- Lewis, R. A. & Spanier, G. B. (1979). "Theorizing about the Quality and Stability of Marriage". *Contemporary Theories About the Family*. Ed. W. Burr, R. Hill, I. Reiss and F. I. Nye. 1. Glencoe, ILL: Free Press :268-294.
- Locke, H. J. (1951). *Predicting Adjustment in Marriage: A Comparison of a Divorced and a Happily Married Group*. New York: Holt.
- Lund, M. (1985). "The Development of Investment and Commitment Scales for Predicting continuity of Personal Relationships". *Journal of Social and Personal Relationships*. 2:3-23.
- Maneker, J. S. & Rankin, R. P. (1987). "Correlates and Comparisons of Marital Duration of Black and White Couples in California, 1966-1976". *Journal of Divorce*. 11:33-49.
- McCarthy, J. A. (1979). "Religious Commitment, Affiliation, and Marital Dissolution". *The Religious Dimension: New directions in Quantitative Research*. Ed. R. Wuthnow. New York Academic Press:179-197.

- McRae, J. A., Jr. (1978). "The Secularization of Divorce". *Sex Typing and Social Roles*. Ed. B. Duncan and O. T. Duncan. New York: Academic Press: 227-242.
- Moller, A. S. (1975). "Jewish-gentile Divorce in California". *Jewish Sociol Studies*. 37:279-290.
- Nye, F. I., White, L. and Frideres, J. S. (1973). "A Preliminary Theory of Marital Stability: Two models". *International Journal of Sociology of the Family*. 3:102-122.
- Olson, R. (1988). *An Exploratory Study of Defining and Measuring Expressions of Marital Commitment*. M.Ed. Thesis. University of Alberta.
- Ortega, S. T., Whitt, H. P. and Williams, J. A., Jr. (1988). "Religious Homogamy and Marital Happiness". *Journal of Family Issues*. 9: 224-239.
- Pryor, E. & Norris, D. (1988). "Religion and the Family Cycle". *Canadian Studies in Population* 15:159-180.
- Sabatelli, R. M. & Cecil-Pigo, E. F. (1985). "Relational Interdependence and Commitment in Marriage". *Journal of Marriage and the Family*. 47: 931-937.
- Sabatelli, R. M. & Pearce, D. J. (1986). "Exploring Marital Expectations". *Journal of Social and Personal Relationships*. 3:307- 321.
- Scanzoni, J. & Arnett, C. (1987). "Enlarging the Understanding of Marital Commitment Via Religious Devoutness, Gender Role Preferences, and Locus of Marital Control". *Journal of Family Issues*. 8:136-156.
- Schumm, W. R., Bollman, S. R. and Jurich, A. P. (1982). "The "Marital Conventionalization" Argument: Implications for the Study of Religiosity and Marital Satisfaction". *Journal of Psychology and Theology*. 10:236-241.
- Schumm, W. R. (1985). "Beyond Relationship Characteristics of Strong Families: Constructing a Model of Family Strengths". *Family Perspective*. 19:1-9.
- Shrum, W. (1980). "Religion and Marital Instability Change in the 1970s?" *Review of Religious Research*. 21:35-147.
- St. George, A. & McNamara, P. (1984). "Religion, Race, and Psychological Well Being". *Journal for the Scientific Study of Religion*. 23:351-363.
- Stanley, S. (1986). *Commitment and the Maintenance and Enhancement of Relationships*. Doctoral Dissertation. University of Denver.
- Stinnett, N. & Sauer, K H. (1977). "Relationship Characteristics of Strong Families". *Family Perspective*. 11:3-11.
- Stinnett, N. (1979a). "Strengthening Families". *Family Perspective*. 13:3-9.
- Stinnett, N. (1979b). "In Search of Strong Families". *Building Family Strengths: Blueprints for Action*. Ed. N. Stinnett, B. Chesser and J. DeFrain. Lincoln, NB: University of Nebraska Press: 23-30.
- Stinnett, N., Sanders, G., DeFrain, J. and Parkhurst, A. (1982). "A Nationwide Study of Families who Perceive Themselves as Strong". *Family Perspective*. 16:15-22.
- Sweet, J. A. (1973). "Differentials in Remarriage Probabilities". *Center for Demography and Ecology Working Paper*. Madison: Center for Demography and Ecology, University of Wisconsin:73-29.
- Teachman, J. D. (1982). "Methodological Issues in the Analysis of Family Formation and Dissolution". *Journal of Marriage and the Family*. 44:1037-1053.

516 • DİNDARLIK VE EVLİLİĞE BAĞLILIK: ‘ÖLÜM BİZİ AYIRINCAYA DEK’İN DEĞERLENDİRİLMESİ

Thomas, D. & Henry, G. (1985). “The Religion and Family connection: Increasing Dialogue in the Social Sciences”. *Journal of Marriage and the Family*. 47:147-151.

Thornton, A. (1975). *Marital Instability and Fertility*. Ph.D Thesis. University of Michigan.

Wilson, M, R. - Filsinger, E. E. (1986). “Religiosity and Marital Adjustment: Multidimensional Interrelationships”. *Journal of Marriage and the Family*. 48:147-151.

Wyatt, P. (1983). *Dimensions of Marital Commitment Definition and Assessment*. North Texas State University: Doctoral Dissertation.

Gönderim Tarihi: 27 Kasım 2020
Kabul Tarihi: 9 Aralık 2020
Yayımlanma Tarihi: 15 Aralık 2020

II. HADİS LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU

Musa EŞİT*

II. Hadith Graduate Students Symposium

Abstract

The second of the Hadith Graduate Student Symposium was held online on Thursday, 19 November 2020 this year. Ten papers were presented and discussed in four sessions at the symposium. The papers presented at the symposium are respectively “The Value of Criticism among Peer Hadith Narrators (Ravi) within the Scholarship of Jarhand Ta’dil” by Eymen Kamer; “Relationship between Shaybani and Shafi in the Framework of the Works Titled ‘*Al-Hujja Ala Ahlil-Madinah*’ and ‘*Ikhtilafu Malik And Shafi’i*” by Ramazan Doğanay; “Bey’u’l Gararin the Light of Hadiths” by Ayşe Boztaş; “An Evaluation on the Women’s Ways of Prayer” by Zeynep Sena Yılmaz; “Infectiousness of the Disease in the Teaching of Prophet Mohamed (Phub)” by Musa Eşit; “A Comparison in the Context of Faith: Example of Bukhari’s *Sahih* and Tirmizi’s *Cami*” by Zehra İleri; “Evaluation of the Hadith Buhârî’s Emigrate to Abyssinia” by Ayşenur Gürtürk; “Bâkillânî’s Hadith Interpretation” by Lokman Korkut; “Abu al-Fayd Ahmad al-Ghumari and His Hadithions” by Mehmet Şakar; “Criticisms That are Directed to Work Named “*Muqaddimah Ibn Al-Şalâh*” and Evaluation of These Criticisms” by Hüseyin Yürekli.

Keywords: *Hadith, Sunnah, History, Literature, Symposium.*

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

e-posta: musaesit1@gmail.com ORCID: 0000-0002-7100-2084.

Atıf/Cite as: Eşit, M (2020). Sempozyum Tanıtımı- “II. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu- Pandemi Sürecinde Çevrimiçi Bir Bilgi Şöleni”. Dini Araştırmalar. 23(59): 517-520.

I. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu, 22 Kasım 2019 Cuma günü Prof. Dr. Mustafa Ertürk tarafından “Bu sempozyumun amacı öğrencilerimizi geleceğe hazırlamaktır.” sözleriyle açılmıştı. İki gün devam eden sempozyum, açılış ve kapanış konuşmalarının yanında ilk gün dört, ikinci gün dört oturum olmak üzere toplam sekiz oturumda, 20 tebliğci öğrenci ve 20 müzakereci öğretim üyesinin iştiraki ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde yüz yüze gerçekleştirildi. Sınırlı bir üst başlık bulunmayan sempozyumda, yüksek lisans ve doktora öğrencileri tarafından hadis literatürü (duafa, vefeyât, Farsça Sünnî kaynaklar, sülâsiyyât, tek hadis şerhleri), hadis ilimleri (cerh-tadil, akran tenkitleri, ihtilafu’l-hadis), hadis tarihi (hicri ilk üç asır, Endülüs), oryantizm, siyaset-hadis ilişkisi, tıbb-ı nebevî, mesh (suret değiştirme), mizah ve eğlence gibi çok çeşitli alanlara dair tebliğler sunuldu ve yine alanının uzmanı öğretim üyeleri tarafından bu tebliğlerin müzakereleri yapıldı. Nitekim sempozyum bu haliyle, “Bu tür programları öğrenci arkadaşlarımızın kanat çırpma faaliyeti olarak görüyorum. Onlar ileride gökyüzüne açılacaklar” diyen Prof. Dr. Bekir Kuzudişli’nin sözlerine muvafakat etmekteydi.

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı tarafından organize edilen ve bu yıl ikincisi düzenlenen sempozyum, 19 Kasım 2020 Perşembe günü yine Prof. Dr. Mustafa Ertürk tarafından “Çelik olmak için ateşe girmek, bol bol su almak lazım.” diyerek açıldı. “Lisansüstü öğrencileri havuza değil, denize atarak olgunlaşmalarına imkân sağlamaya çalışıyoruz.” ifadeleri de yine ona aitti. Bu yılki sempozyumun seyri sunulacak olursa,

Sempozyum, bu yıl covid-19 pandemisi sebebiyle çevrimiçi olarak, açılış ve değerlendirme oturumlarının yanında dört oturum halinde 10 tebliğci öğrenci ve 10 müzakereci öğretim üyesinin iştirakiyle gerçekleşti. Yer yer 180 kişiyi aşan katılımla sempozyuma gösterilen yoğun ilgi gün boyu devam etti. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ramazan Muslu ve Prof. Dr. Mustafa Ertürk’ün konuşmaları eşliğinde 19 Kasım 2020 Perşembe saat 09.10’da başlayan sempozyumun ilk oturumu Prof. Dr. Ali Osman Ateş’in başkanlığında 09.30-10.45 arasında gerçekleşti. İki tebliğci ve iki müzakerecinin yer aldığı oturumda “Cerh ve Ta’dîl İlminde Akran Râvi Tenkidinin Değeri” başlıklı ilk tebliği Uludağ Üniversitesi doktora öğrencisi Eymen Kamber sundu ve Doç. Dr. Halil İbrahim Turhan müzakere etti. Oturumun ikinci tebliğini “*el-Hucealâehli’l-Medine ve İhtilafu Mâlik ve’s-Şafîi* Adlı Eserler Çerçevesinde Şeybânî-Şafîi İlişkisi” başlığıyla Marmara Üniversitesi doktora öğrencisi Ramazan Doğanay sundu. Prof. Dr. İshak Emin Aktepe bu tebliği müzakere eden isim oldu.

11.00-12.45 arasında gerçekleşen ikinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. Süleyman Doğanay yaptı. Üç tebliğci ve üç müzakerecinin bulunduğu bu oturumda Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi Ayşe Boztaş, “Hadisler Işığında Bey’u’l-Garar” adlı tebliğini sundu. Tebliğin müzakeresini Prof. Dr. Soner Duman yaptı. İkinci tebliği “Kadınların Namaz Kılma Şekilleri Üzerine Bir Değerlendirme” başlığıyla Necmettin Erbakan Üniversitesi doktora öğrencisi Zeynep Sena Yılmaz sundu. Doç. Dr. Ayşe Esra Şahyar da müzakere etti. Oturumda müzakerecisi Prof. Dr. Veli Atmaca olan son tebliği “Hz. Peygamber’in (sav) Öğretisinde Hastalığın Bulaşıcılığı” başlığı ile Ankara Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi olarak biz sunduk.

Öğleden sonra 14.00-15.15 arasında Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin’in başkanlığında gerçekleştirilen üçüncü oturumda iki tebliğci ve iki müzakereci yer aldı. İlk tebliğ, “İmanın Muhtevası Bağlamında Bir Mukayese – Buhârî’nin *Sahîh*’i ile Tirmizî’nin *Câmi*’i Örnekliğinde” başlığı ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi Zehra İleri tarafından savunuldu ve Doç. Dr. Ömer Özpınar tarafından müzakere edildi. Oturumda ikinci tebliği Akdeniz Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi Ayşenur Gürtürk, “Buhari’nin Habeşistan’a Hicret Babındaki Hadislerin Değerlendirilmesi” başlığı ile sundu. Müzakereyi ise Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Apaydın gerçekleştirdi.

Sempozyumun dördüncü ve son oturumu 15.30-17.15 saatleri arasında gerçekleştirildi. Oturum başkanlığını Prof. Dr. Hüseyin Hansu üstlendi. Oturumda ilk tebliği Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi yüksek lisans öğrencisi Lokman Korkut, “Bakillanî’nin Hadis Yorumculuğu” başlığı ile sundu. Prof. Dr. Mehmet Said Toprak tebliğin müzakeresini gerçekleştirdi. İkinci tebliğ “Ebû’l-Feyz Ahmed el-Gumârî ve Hadisçiliği” başlığı ile Uludağ Üniversitesi doktora öğrencisi Mehmet Şakar tarafından sunuldu ve Doç. Dr. Abdurrahman Ece tarafından müzakere edildi. Nihayet oturumun ve sempozyumun son tebliği İzmir Katip Çelebi Üniversitesi doktora öğrencisi Hüseyin Yürekli tarafından “*Mukaddimetü İbni’s-Salâh* Adlı Esere Yöneltilen Eleştiriler ve Değerlendirilmesi” başlığı ile sunuldu. Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu bu tebliğin müzakerecisi idi.

Sempozyumun değerlendirme oturumu da sırasıyla Prof. Dr. Süleyman Doğanay, Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan Yorulmaz, Dr. Öğr. Üyesi Seyit Ali Güşen, Prof. Dr. Hayri Kırbaçoğlu ve Prof. Dr. Mustafa Ertürk tarafından gerçekleştirildi. Sempozyumda sunulan tebliğlerin tam metinlerinin matbu şekilde yayınlanacağı da düzenleme kurulu üyeleri tarafından ifade edildi.

Geçen yıl olduğu gibi, bu yıl da belirli bir konu başlığı ile sınırlandırılmayan sempozyumda tebliğ ve müzakereler, yukarıda verilmeye çalışılan

başlıklarda da görüleceği üzere hadis disiplini çerçevesinde çok çeşitli konulara temas etmiştir. Bu anlamda akran tenkitlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği, ulema ve ekoller arasındaki ihtilaflar, bölgesel anlayış farklılıkları, Hz. Peygamber'in ticari hayata getirdiği düzenlemeler, ibadetlerin edasında kadın-erkek ayrımları, Hz. Peygamber'den nakledilenler çerçevesinde hastalığın bulaşıcılığı, iman tartışmaları bağlamında hadis musanniflerinin eserlerini telif amaçları, hadis mecmualarının tarihe kaynaklığı bakımından Habeşistan hicreti, Bâkillânî ve Ebu'l-Feyz Ahmed el-Gumârî gibi alimlerin hadise yaklaşımları ve İbn Salah'ın *Mukaddime*'sine yöneltilen tenkitlerin durumu gibi hususlar tebliğ ve müzakereler ile geniş biçimde ele alındı. Böylesi bir tanıtım yazısında kapsamlı bir özetine yer verilemeyen sempozyum, başlığa da yansıtılmaya çalışıldığı üzere- covid-19 sürecinin yaşandığı bu günlerde hadis araştırmacılarını ilmi bir ortamda buluşturma işlevi görmüş ve her tebliğin ele aldığı konuya katkı sunmasına imkân tanımıştır.

Yüksek lisans ve doktora düzeyindeki öğrenciler arasından Türkiye'nin birçok bölgesinden iştirak eden tebliğciler ve onların müzakeresini yapan alanının uzmanı öğretim üyeleri vesilesiyle katılımcılara, ülkemizde bu alanda emek harcayan her kademedeki öğrenci ve öğretim üyeleriyle tanışma imkânı doğmaktadır. Değerlendirme oturumunda yer alan öğretim üyeleri de alan araştırmacıları arasında ihtiyacı fazlasıyla hissedilen bu etkileşim eksikliğine dikkat çekmişlerdir.

Kanaatimizce, sunulan tebliğlerin müzakerelerinin alanının uzmanı öğretim üyelerine tevdi edilmesi ve titiz bir biçimde yapılması, bu sempozyumun ayırıcı ve öğrencileri geliştirici yönüdür. Bu anlamda İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı öğretim üyelerinin İslam Hukuku Anabilim Dalı'ndan örnek olarak İstanbul merkezli başlattıkları bu faaliyetin en kısa zamanda diğer fakülteler tarafından örnek alınarak farklı illerde de gerçekleştirilmesi yönündeki temennimizi buraya kaydediyoruz.

Son olarak bu etkinliği planlayıp hayata geçiren ve lisansüstü öğrencilere katılıp tecrübe kazanma imkânı sunan düzenleme kuruluna ve emeği geçenlere şükranlarımızı arz ederiz.

Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmalara öncelik vermekle birlikte, sosyal bilimlerin her alanında yapılan akademik çalışmaların yayımlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din bilimlerinin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, sosyal bilimler, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, araştırma notunu, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar*'da, özgün makaleler veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan incelemeler yayımlanır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olma şartı aranır. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler de, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Yüksek lisans tezinden üretilen makalelerde tez yazarı ilk isim, danışman ikinci isim olarak belirtilmelidir. Doktora tezinden üretilen makalelerde bu durum belirtilmelidir. Ayrıca anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar için etik kurul izni alınmış ve izin belgesinin makale tam metni ve telif devir formu ile birlikte sisteme yüklenmesi gerekmektedir. Bu iznin alındığına dair ifadeler makale içinde yöntem bölümünde de belirtilmelidir. Makaleler intihal programı ile taranır, %15 ve üstü benzerlik tespit edilen makaleler değerlendirmeye alınmaz.
6. *Dini Araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanır.
7. *Dini Araştırmalar*, Temmuz/Aralık, Ocak/Haziran olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanır. Temmuz/Aralık sayısı için makale son gönderim tarihi 31 Ekim ; Ocak/Haziran sayısı için 30 Nisan'dır.

Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, öncelikle Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazı, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alır. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar*'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), e-posta adres(ler)i, ORCID numara(lar)ı belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, araştırmanın problemini, amacını, önemini, yöntemini ve bulgularını/sonuçlarını öz biçimde ifade eden ve en az 100 en fazla 200 kelimeden oluşan Türkçe öz ile; en az 250 kelimeden

oluşan İngilizce öz bulunmalıdır. Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimeler genelden özele doğru düzenlenmelidir. Ayrıca hakem raporlarından sonra, en az 750 kelimedenden oluşan geniş İngilizce özet (summary) istenmektedir.

4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, Times New Roman veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 8000 (sekizbin), kitap tanıtımları 1000 (bin) kelimeyi geçmemelidir. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.
5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi (İSNAD-Metiniçi ve İSNAD-Dipnotlu) kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org

Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, <http://dergipark.gov.tr> da adresi üzerinden dergimize gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 gün içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.