

kalemname

15

June-Haziran 2023
Cilt: 8

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Kırıkkale University
The Journal of Faculty of
Islamic Sciences



e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

8/15

HAZİRAN 2023

DergiPark
AKADEMİK

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

EBSCOhost

SOBIAD

SIA
Scientific Indexing Services

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

e-ISSN: 2651-3595

Sayı/No:15

Haziran/June 2023

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

Scope: Religious Studies-Social Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June& December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel ve hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD

YAYINCI/PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, Türkiye.

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, Turkey.

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ/RESPONSIBLE EDITOR

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicetintr@gmail.com)

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

EDİTÖR YARDIMCISI/CO-EDITOR

Arş. Gör. Abdullah Enes AYDIN (abenesaydin@gmail.com)

Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey

15. Sayı Editörleri/Editors of 15th Issue

Prof. Dr. Zekeriya Akman
Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu
Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Doç. Dr. Adem Yıldırım
Doç. Dr. Nejla Hacıoğlu
Doç. Dr. Mesut Cevher
Doç. Dr. F. Zeynep Belen
Doç. Dr. Nurdane Güler
Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Güngör
Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin Şimşek
Dr. İsmail Koçak
Arş. Gör. İbrahim Kara
Arş. Gör. Ramazan Çınar
Arş. Gör. Şeyma Demirtaş
Arş. Gör. Fatıma Zehra Öğütçü
Arş. Gör. Betül Karaçöl
Arş. Gör. Büşra Oğuz
Arş. Gör. Muhammed Uç
Arş. Gör. Abdullah Enes Aydın

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Ali ÇETİN (alicitintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ihsancapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ (suelocan@gmail.com)
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, Turkey.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Kâmil ŞAHİN (sahinkml@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nurdane GÜLER (nurdaneguler@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL (htuksal@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. İsmail KOÇAK (ismail61kocak@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

ALAN EDİTÖRLERİ/FIELD EDITORS

Temel İslami Bilimleri/Basic Islamic Studies

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN (mevluterten71@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU (sehmetoglu@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Oğuzhan TAN (oguzhantanank@gmail.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ (gunduzoz50@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN (rcetin@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Mesut CEVHER (mgouhar@yahoo.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nejla HACIOĞLU (nejlahacioglu@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Adem YILDIRIM (ademyildirim@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN (caglayanharun@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Nurdane GÜLER (nurdaneguler@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE (mhrifae@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hanaa HARAMI (hanaaharami@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Yunus KOCABIYIK (yunuskocabiyik@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. İsmail KOÇAK (ismail61kocak@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Felsefe ve Din Bilimleri/Philosophy and Religious Studies

Prof. Dr. Hasan Yücel BAŞDEMİR (basdemir@ankara.edu.tr)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU (ihsanapcioglu@yahoo.com)
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, Turkey.

Doç. Dr. Ali ÇETİN (alacetintr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Kâmil ŞAHİN (sahinkml@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Fatıma Zeynep BELEN (fzbelen@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Hidayet TUKSAL (htuksal@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Şule GECE (geceyule@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Art and Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed GÜNGÖR (muhammedgungor.tr@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK (wahsim2012@gmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

İslam Tarihi ve Sanatları/Islamic History and Arts

Prof. Dr. Zekeriya AKMAN (zekeriyaakman@hotmail.com)
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey.

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (mnecati.baris@hbv.edu.tr)
AHBVU, Faculty of Theology, Ankara, Turkey.

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int. Islamic University, Malezya)

Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)

Ali Durusoy (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)

Alim Yıldız (Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)

Aytaç Aydın (Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)

Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)

Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)

Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)

Erol Yılmaz (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Ersan Aslan (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)

Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)

Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)

Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)

Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)

Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Hasan Yücel Başdemir (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Oğuzhan Tan (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Rabiye Çetin (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sema Önal (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ/JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi/Correspondence:

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kampüs, Yahşihan/ Kırıkkale.

Editör/Editor:

Ali ÇETİN (Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör/Co-Editor:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design:

Abdullah Enes AYDIN (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Şeyma DEMİRTAŞ (Arş. Gör., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi)

Telefon/Telephone: +90 318-3573012

E-posta/E-mail: kalemnamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. *Kalemname* uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. *Kalemname*'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayımlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayımlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayımlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. *Kalemname*'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi hâlinde yayımlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Son karar ise yayın kuruluna aittir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir.” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltilmelerden sonra gelen hâliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler *Kalemname* makale yazım formatına uygun hâle getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı *Kalemname*'ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi *Kalemname Dergisi* yayın kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Jenerik/Generics

i-xii

ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

1. **Platon ve Aristoteles'in Perspektifinden İlk Çağ'da Adaletin Farklı Görünümleri** 1-17
Kâmil Şahin | Demet KONUR ŞEN
2. **Otizme Yönelik Türkçe Twitter İletilerinin Yapay Zekâ Temelli Duygu Çözümlemesi** 18-27
Esra ANGIN
3. **Elâzığ Dâru'l-Hazen Tekkesi'nin Türk Din Mûsikîsi Uygulamaları** 28-47
Mustafa Asım AKKUŞ
4. **Modern ve Soyut Sanata İlham Veren Bir Ressam: Vincent van Gogh** 48-59
Şule GECE
5. **10-14 Yaş Grubundaki Öğrencilerde Öz Saygı ile Tanrı Algısı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi** 60-88
Fatıma Zeynep BELEN | Şükriye DEMİR
6. **Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsir-i Kebir*'inde Bazı Cennet Tasvirlerine Getirdiği Yorumlar** 89-107
Mevlüt ERTEN | Derya BANKUR
7. **İsmail Çetin'in Hayatı, Eserleri ve Düşünce Dünyasında Tasavvuf** 108-133
Güldane GÜNDÜZÖZ | Ayşenur UYSAL
8. **Aksaray İli Ortaköy İlçesi Kümbet Köyü Abdallarının Halk İnanışları Üzerine Bir Araştırma** 134-155
Muhammed GÜNGÖR | CebraİL ÖZTAPAN
9. **İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okullarındaki Kurumsal Kapasiteye Yönelik Değerlendirmelerinin Okul Gelişim Modeli Açısından İncelenmesi** 156-188
Cemal TOSUN | Kazim SELEK
10. **Mustafa Sâdık Er-Râfî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân* Adlı Eserinde İktibas Sanatı** 189-203
Adnan ARSLAN
11. **Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti** 204-233
Hatice DÜLBER

12. **Çeviride Bulunması Gereken Hususlar ve Örnek Çeviriler Üzerinde İnceleme** 234-249
Mesut CEVHER | Fatma Nur SAYLAM
13. **مدارس التأليف في قواميس اللغة العربية** 250-271
Khadeejah ALRAWASHDEH
14. **Sûret-i Garîb Hayvanât: 13. ve 14. yy. Arapça *Acâibü'l-Mahlûkât* Yazmalarında “Hâtîme” Bölümü Metin ve Resimleri** 272-313
Bahattin YAMAN | Betül KARAÇÖL

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız,

Kalemname Dergisi olarak 15. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarınızdayız. Dergimizde, bütün bilimsel alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektedir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

16. sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör
Prof. Dr. Ali ÇETİN

EDITORIAL MESSAGE

Dear readers,

As *Kalemname Journal*, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 15th issue. In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues, and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 16th issue.

Editor
Prof. Dr. Ali CETIN

PLATON ve ARİSTOTELES'İN PERSPEKTİFİNDEN İLK ÇAĞ'DA ADALETİN FARKLI GÖRÜNÜMLERİ

Kâmil ŞAHİN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature
Department of Philosophy
Kırıkkale, Türkiye.
sahinkml@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8208-3916

Demet KONUR ŞEN

Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı
Res. Asst. Dr., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature
Department of Philosophy
Kırıkkale, Türkiye.
demet_konur@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-4951-0947

Öz:

Özgürlük, eşitlik, hak ve adalet gibi kavramlar geçmişten günümüze öznel perspektifte anlamlandırılarak evrensel, nesnel değerler çerçevesine oturtulmaya çalışılan kavramlardır. İlk Çağ'dan günümüze iyi yaşam ve bunun gerçekleşme zemini olan toplumsal ortamda düzenin temel koşulu olarak görülen adalet kavramı öznel manada farklı perspektiflere ve görünümlere sahip olmuştur. İlk Çağ'ın iki büyük düşünürü Platon ve Aristoteles de bu kavram üzerinden bir toplumsal düzen tasavvuru oluşturmanın yanında bir de erdem anlayışı ortaya koymuşlardır. İlk Çağ'da bu iki düşünür tarafından düzenin temeli olan adalet aynı zamanda bir erdem olarak kabul edilmektedir. Platon ve Aristoteles'in adalet kavramına ilişkin görüşleri çoğu zaman onların etik ve siyaset anlayışları özelinde ele alınıp incelenmektedir. Her iki durumda da bir erdem olarak tasavvur edilen adaletin söz konusu iki düşünür tarafından benzer şekillerde ele alındığına işaret edilir. Fakat bu iki düşünürün adalet kavramını konumlandırmalarında bir takım perspektifsel farklılıklarda bulunmaktadır. Bu çalışmada Platon ve Aristoteles'in adalet kavramını öncelikle bir erdem olarak nasıl konumlandıkları ve bu konumlandırmanın insan ilişkilerindeki görünümleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra Platon ve Aristoteles'in etik ve siyaset anlayışlarında adaleti ve genel olarak erdemleri nasıl konumlandıklarına

değınilecektir. En son olarak da bu iki düşünürün adalet anlayışlarının tartışmalı bir mukayesesine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Adalet, Eudomonia, Platon, Aristoteles.

DIFFERENT VIEWS of JUSTICE in THE EARLY AGES FROM THE PERSPECTIVE of PLATO and ARISTOTLE

Abstract:

Concepts such as freedom, equality, right and justice are concepts that have been interpreted in subjective perspective from past to present and tried to be placed in the framework of universal, objective values. From ancient times to the present day, the concept of justice, which is seen as the basic condition of good life and order in the social environment, which is the ground for its realization, has had different perspectives and appearances in subjective terms. Plato and Aristotle, the two great thinkers of antiquity, not only created a conception of social order through this concept, but also put forward an understanding of virtue. Justice, which is the basis of order, is also recognized as a virtue by these two thinkers. Plato's and Aristotle's views on the concept of justice are often analyzed in the context of their ethics and politics. In both cases, it is pointed out that justice, which is conceived as a virtue, is handled in similar ways by the two thinkers in question. However, there are some perspectival differences in the positioning of the concept of justice by these two thinkers. This study will focus on how Plato and Aristotle position the concept of justice as a virtue and the manifestations of this positioning in human relations. Then, how Plato and Aristotle position justice and virtues in general in their understanding of ethics and politics will be discussed. Finally, a controversial comparison of these two thinkers' conceptions of justice will be presented.

Keywords: Virtue, Justice, Eudaimonia, Plato, Aristotle.

GİRİŞ

İnsan doğasının merkezine toplum hâlinde yaşamayı koyan Platon, toplum hâlinde iyi bir hayat yaşamının temeline ise adaleti koymaktadır. Ona göre adalet en temel erdemlerden birisidir.¹ Erdem İlk Çağ'da özellikle "iyi işlev" anlamında kullanılan bir kelimedir. Günümüzde ahlaki bir kavram olarak kullanılmasına sebep olan anlamından yoksun bir şekilde herhangi bir şeyin işlevini layığıyla yerine getirmesi, onun erdem sahibi olarak adlandırılması

¹ Julia Annas, *Plato A Very Short Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2013), 19.

için yeterlidir.² Bu bağlamda keskin bir bıçak işlevini yerine getirmesi hususunda erdemli/yetkin bir bıçak olarak kabul edilebilir. Aynı şekilde bir yapı ustasının sağlam ve düzgün bir ev inşa etmesi de ustanın yetkin olarak tanımlanması için yeterlidir. Zamansal süreç içerisinde geniş bir anlamda kullanılan erdem sözcüğü doğal anlamlarından etikteki anlamına doğru evrilmiştir. Bu evrilme aslında Antik Yunan'daki ilginin de zamanla doğadan insana, insanın yaşamına ve karakterine evrilmesinin bir neticesi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Antik Yunan düşünürleri de insanın karakter özellikleri olarak erdemlere yönelmişlerdir. Bu erdemler arasında bir sınıflandırma yapmışlar ve zaman zaman etik görüşlerini açıklarken, zaman zaman ise politik görüşlerini açıklarken erdemlere yer vermişlerdir.

Çalışmada incelenecek olan adalet kavramı da bir erdem olarak kabul edilmektedir. Bir erdem olarak adalet ise bireylerin özelliklerine atıfta bulunarak açıklanır. Toplumsal bir varlık olan insanın sahip olduğu nitelikler incelenirken bu niteliklerin toplumsal boyutunun göz ardı edilmemesi gerekir, bu bağlamda erdeminde toplumsal boyutunun ele alınması gerekmektedir. Yaşadığı dönemdeki toplumsal problemlere dikkat çeken Platon, bu problemlerin çözümü çerçevesinde kaleme aldığı *Devlet* adlı eserinde iyi yaşam için topluma adalet erdeminin hâkim olması gerektiğini düşünmektedir. Bu açıdan düşünce tarihinde adalet üzerine yürütülen pek çok çalışmanın Platon ile başlatıldığını görmek mümkündür. Platon en kapsamlı adalet açıklamalarından birini meşhur eseri *Devlet*'te ortaya koymaktadır. Aristoteles ise Platon ile İlk Çağ'ın sistem kuran diğer büyük düşünürüdür ve onun adalet hakkında söyledikleri de yine en çok başvurulan görüşlerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Onun adalet anlayışına öncelikle *Nikomakhos'a Etik ve Politika* adlı eserlerinde rastlanmaktadır, sonrasında ise onun siyaset felsefesinin temelini oluşturan “İnsan politik bir hayvandır.” ifadesinden yola çıkarak adalet neden ihtiyacımız olduğunu ve bu kavramın kökenini görebilmekteyiz. İnsanın politik bir hayvan olması aynı zamanda toplum hâlinde yaşamının insan için bir zorunluluk olduğunun da göstergesidir. Toplum hâlinde yaşamak, insanı tanrıdan ayıran yegâne unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece insan toplum hâlinde yaşayarak tanrısal yalnızlıktan kurtulmakta ve kendi doğası hatta zorunluluğu olan diğer insanlarla birlikte yaşamı gerçekleştirmektedir. İnsanlar bir araya gelerek toplumları oluşturan, bunu da bilinçli olarak yapan, üstelik aynı zamanda çıkarlarını da düşünerek kendi faydasına eyleyen canlılardır.³ Diğer taraftan birlikte yaşama

² Xianzhong Huang, “Justice as a Virtue: An Analysis of Aristotle’s Virtue of justice”, *Frontiers of Philosophy in China*, 2/2 (April 2007), 266.

³ Christopher Shields, *Aristotle*, (London: Routledge Press, 2007), 351.

zorunluluğunun temelinde insan olmaktan kaynaklanan ve doğuştan gelen birtakım eşitsizliklerin toplumsal kurullarla belli bir düzeyde dengelenmesi arzusunun yattığı ifade edilebilir. Bu dengelenme arzusu, tarih boyunca toplumsal düzen sistemleri içinde karşımıza çıkan insanlar arasındaki adalet problemini ortaya çıkarır. Bir toplumun yapısal anlamda temel kuruluş prensipleri, o toplum içinde yaşayan insanlar arasında adaletin hangi kriterlere bağlı olarak uygulanacağını belirler. Bu durum, toplumun yönetim anlayışının biçimlenmesine, bir zihniyetin oluşmasına yol açmıştır. Siyaset felsefesi tarihinde düşünürler genel bağlamda bu biçimlenmenin nasıl olduğuna dair vurgular yaparak farklı düşünceler öne sürmüşlerdir. Böylece “adalet”in kavramsal düzeyde ne anlam ifade ettiği önemli bir husus olarak karşımıza çıkmıştır.

İlk çağlarda bir erdem olarak kabul edilip etiğin alanına dâhil edilen sonrasında siyasi bir gerekliliğe ulaşan adalet kavramının kapsamı ve kuşatıcılığı günümüzde de devam etmektedir. Günümüz siyaset teorisinde adalet kavramı; adil bir yöneticiye, adil gelir dağılımına, adil haklara ve adil eğitim sistemine işaret etmektedir. Geçmişten günümüze toplumsal düzen, siyaset felsefesi ve ahlak felsefesinin temel konusu olan adalet kavramı ve bu kavramın konumlandırılması çalışmamızda Platon’un *Devlet* ve Aristoteles’in *Nikamakhos’a Etik* ile *Politika* adlı eserleri çerçevesinde belirtilecektir. İfade edilen bu eserler başlangıçta ele aldıkları konular farklı olduğu için birbirinden farklı olarak görülmektedir. Fakat bu çalışmada amacımız Platon ve Aristoteles’in bahsi geçen eserleri merkezinde adalet anlayışlarının yalnızca farklılıklarını tespit etmek değil, onları birleştiren müşterek noktalara da değinmektir.

1. Platon’un Adalet Anlayışı

Platon’un adalet anlayışını ortaya koymak için öncelikle onun mutluluk anlayışına değinmemiz gerekir. Çünkü Platon’da adalet ve mutluluk özdeş olarak kullanılmıştır.⁴ Dolayısıyla insanın en büyük mutluluğunu sağlayacak olan şeyin ne olduğunun araştırılması söz konusudur. Mutlulukçu etikler arasına dâhil edilen İlk Çağ’ın eudomonizm öğretisi Platon’un da dâhil olduğu bir öğretilerdir. Eudomonizmin başlangıçta ahlaktan görece bağımsız bir öğreti olması, bu öğreti içerisinde sadece eudomoniaya hizmet etmeleri açısından erdemlere yaklaşıldığı belirtilmelidir. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Platon için eudomonian ve adalet birbirinden farklı kavramlar değildir. Zira Platon’un adalet tartışması kişinin nasıl

⁴ Platon, doğruluk ile karşıladığı adaleti *Devlet* diyalogunun 352-c ve d paragraflarında açıkça mutlulukla özdeş tutmuştur.

yaşaması gerektiğini bulmak içindir.⁵ *Devlet* adlı diyalogunun I. Kitabında etiğin temel sorusunu mutluluğun adalet mi yoksa adaletsizlik mi olduğu meselesine döndürmüştür. Bu soruyla birlikte pek çok eserinde olduğu gibi *Devlet*'te de sofistleri eleştirmiştir. Bu eleştirisinin konusu bu sefer adalet kavramının içinin boşaltılması noktasındadır. On kitaptan oluşan bu diyalogda adalet kavramı farklı farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır.

Genel olarak adalet kişiler arası yatay bir ilişkiye referansta bulunarak açıklanır. Bu referans “Başkalarına zarar vermemek gerekir.” biçimindedir. Bu kabul herkese adil olma bilincine sahip bireylerin adil olarak tanımlanmasıyla somutlaşmıştır. Fakat Platon'da adaletin farklı bir yorumuyla karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Platon'da adalet dikey güç atıflarına dayanmaktadır.⁶ Bunun örnekleri *Devlet*'te adaletin neliğine ilişkin sorulara verdiği yanıtlarda görülmektedir. Birinci kitapta Sokrates, Polemarkhos, Adeimantos ve Glaukon gibi konuşmacılar adalet kavramına farklı tanımlar getirmektedirler. Adaletin sadece birisine doğruyu söylemek ya da alınan şeyin geri verilmesi mi olduğu tartışılır.⁷ Bu tanım problematik bir tanımdır; nitekim Sokrates'in de işaret ettiği gibi kişi, çılgın ya da akıl sağlığı yerinde olmayan bir insansa, ona silahını vermek hiç de adaletli bir davranış olmayacaktır. Bu adalet tanımı borcunu ödeme, yalan söylememe gibi açıklamalarla karşılandığı için geleneksel adalet anlayışıyla bağdaşır bir şekildedir. Daha sonrasında ise adalet kavramıyla ilgili başka bir tanım ortaya atılmakta ve “dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmek” şeklinde açıklanmaktadır.⁸ Bu tanımla şekillenen adalet anlayışına Sokrates karşı çıkmış ve adaleti “hak edene hak ettiğini verme” olarak betimleyerek, onun nihayetinde de som altından daha da değerli olduğunu vurgulamıştır.⁹ Bu noktada kimin neyi, neye göre, nasıl hak ettiği konularında tartışmalar genişletilebilir. Dolayısıyla hak kavramının açılımı felsefi bir problem olarak devam eder ki adalet bu noktada açıkça tanımlanan bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Kısacası adaletin ilk tanımı olarak karşımıza çıkan doğruyu söylemek ve borçları ödemek anlamı hak tartışmalarına sebep olmuş ve bu durum Platon'un diyalogunda adaletin tartışıldığı üç koldan ilkinin oluşturmuştur.

⁵ Jiyuan Yu, “Aristotle on ‘Eudaimonia’: after Plato's ‘Republic’”, *History of Philosophy Quarterly*, 18/2 (April 2001), 116.

⁶ Limin Bao and Lin Zhang, “Justice is Happiness?-An Analysis of Plato's Strategies in Response to Challenges from the Sophists”, *Frontiers of Philosophy in China*, 6/2 (June 2011), 260.

⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 331c.

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 332b.

⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 332c, 337a.

Adalet tartışmasının ikinci kolunu “Adalet güçlünün işine gelendir.”¹⁰ tanımını yapan Thrasymakhos’un sözü oluşturmaktadır. Yönetenin gücü elinde bulundurması, bunun neticesi olarak da farklı sistemlerde farklı kişilerin istediği şekilde adaleti kurması olarak anlaşılabilir. Bu tanım, adalet kavramının evrenselliğinden ziyade toplumlardaki otoriteye bağlı değişken bir görüş olarak konumlanmıştır. Bu adalet anlayışı en basit şekilde güçlü olanın avantajını sağlamaktadır. Üstelik hâlâ çoğu yerde ve çoğu kişi tarafından kabul edilmektedir. Nitekim dönemin ünlü sofistlerinden olan Thrasymakhos da adaletin nihai tanımını yaptığını düşünmüştür. Gücün üstünlüğüne dayanan bu tanıma Sokrates karşı çıkmış ve zor da olsa Thrasymakhos’u bu görüşünden döndürmeyi başarmıştır. Çünkü gücün üstünlüğüne dayanan bu adalet anlayışı artık bir değer izini sürmemektedir ve adalet kavramının içi boşaltılmıştır. Bu sebeple Sokrates doğru adam ve eğri adam örneklerinin mutlulukları üzerinden ilerleyen yeni bir tartışma başlatarak eğriliğin hiçbir zaman doğruluktan daha kârlı olamayacağı noktasında karşıt görüştekileri ikna etmiştir.¹¹ Daha sonra iyinin ne demek olduğu ve adaletli olanın kendisi için istenen bir iyi olup olmadığı tartışması başlar. Bu tartışma ikinci kitapta, Glaukon’un iyileri üç sınıfa ayırmasıyla başlar. Birinci sınıf, sırf kendileri için istenen iyilerdir. İkinci sınıf, sonuçları için arzulanan iyilerdir, üçüncü sınıf ise hem kendileri hem de sonuçları için arzulanan iyilerdir.¹² Adalet bu üç sınıftan hangisine girmektedir? Bu soru etrafında şekillenen tartışma Glaukon’un adaleti ikinci sınıfa yerleştirmesi ve Sokrates’in ise onu üçüncü sınıfta görmesiyle devam eder. Glaukon’un anlattığı, parmağına takan kişiyi görünmez yapan yüzük hikâyesiyle¹³ daha da pekişen adaletin, korkudan sarılan bir şey olduğu yani aslında kötünün iyisi olduğu için istendiği düşüncesiyle beraber Sokrates’in onu sadece kendisi için istenen bir şey olarak kabul ettirmesi güçleşir. Sokrates bu noktada adaleti, toplumun bir parçası olarak gördüğü bireyde göstermektense toplumda göstermenin daha kolay olacağını söyler. Parçalar bütünü özelliğini taşımaktaysa, daha büyük bir alanda adaleti göstermek daha anlaşılır olacaktır.¹⁴ Böylece Platon adaleti devlette arayacak bunun insanda olup olmadığına bakacaktır. Bunun için de bir devleti en baştan inşa etmeye girişir. O uzmanlaşma ilkesiyle başlayan inşa işlemine devletin bölümlerinin, yaşamak için zorunlu kabul edilen ihtiyaçların belirlenmesiyle devam eder ve sınıfsal bir devlet anlayışını gözler önüne serer.

¹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 338c.

¹¹ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 354.

¹² Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 357a, b, c.

¹³ “Haksızlık etme fırsatını bulan herkes haksızlık eder.” anlayışını içeren bu örnek için bkz. Platon, *Devlet*, 359abc, 360abc.

¹⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 369a.

Platon'un adalet tartışmasının üçüncü kolunu işte bu modern sözleşmeci görüşleri öngören geleneksel adalet kavramı anlayışına geçiş yapması oluşturur. Üçüncü kitapta ikinci kitapta ele almaya başladığı sınıfsal toplum anlayışındaki sınıflardan biri olan savaşıları içeren koruyucuların eğitimini araştırmıştır. Burada adaletsizliği anımsatacak şeylere bile yer verilmemesi gerektiğini söylemektedir. Eğitimin her bir aşaması ince ince araştırılmış ve sınırları belirlenmiştir. Adil bir toplumu böyle sınıflara ayıran Platon için son sınıf yöneticilerdir. Yöneticilerin özelliklerinin sıralandığı bu kitapta ve sonrasındaki kitaplarda ideal bir devletin nasıl otoriteryan bir bakış açısıyla ortaya konulduğu görülmektedir.

Dördüncü kitapta adil bir kenti kurduklarını düşünen Platon bu kentte adaleti tanımladıktan sonra insanlardaki adalete bakmaya geçer. Bu noktada erdemlerin neler olduğu da belirlenmiştir. Dört büyük ve önemli erdem ortaya konulmaktadır: bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet. Ölçülülük ve adalet, diğer iki adaletin aksine kentin bütününe sirayet etmiş bir şekilde bulunması gereken erdemlerdir.¹⁵ İnsanlarda bu erdemlerin belki de en önemlisi olan ve bizim de konumuz olan adaletin bir ödev olarak olması gerektiği belirtilmiştir. “Kendi işimizi istenilen biçimde yapmak”¹⁶ olarak tanımlanan adalet, toplumun tamamında yani kentte düzgün bir işleyiş olarak algılanması gibi insanlarda da kısımlar arası doğru güç ilişkilerini ve her kısmın kendine uygun düşen görevi yerine getirmesini içermektedir. İnsanlardaki kısımlar toplumdaki gibi değildir. İnsan ruhunun yönelimleri olarak belirlenen bu kısımlar genel olarak üç bölüme ayrılmıştır: akılsal taraf, yürekli taraf ve iştahlı taraf. Ruhun üç tarafı daha önce belirlenen adil devletteki üç tarafa denk düşmektedir. İştah kısmı parasal taraf olarak üretenler kesimine, yürekli taraf yani yardımsever taraf koruyucular kesimine ve akılsal taraf da yöneticiler kesimine denk gelmektedir.

İnsanın akılsal tarafının diğer tarafları yönetmesi gerektiğine işaret eden Platon bu şekilde idare edilen bir insan bedeninin adil bir yapı olacağı görüşündedir.¹⁷ Ölçüsüzlüğe kaçacak olan iştah tarafımız da bu şekilde dizginlenebilmektedir. İnsanlıkta bu doğruluğu her bölümün kendi işini görmesiyle bağdaştıran Platon, doğru adamın içinde düzeni sağlayabilen adam olduğunu belirtir ki böyle bir adam da adil bir devletten ayrı düşünülemez ve yine şüphesiz ki o insanların yeri yöneticiliktir. Eğrilik de insandaki bu üç kısmın birbirine karışması, birbirinin işini yapmasıdır. Adaletin kişinin kendi görevlerini yapmasıyla değil, içsel olarak bu görevleri

¹⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 428b, c, d.

¹⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 432b.

¹⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 438a.

yapmasıyla ilgilidir. Kısacası adalet kişinin kendisiyle kendisine ait olanla ilgilidir. Dolayısıyla devletin adaleti ya da devletin eylemleri dediğimiz şey de çeşitli eylemlerle birlikte kişilerin ruhlarındaki adaletin bir ifadesidir. Çünkü Platon, sadece bireylerin eylemde bulunduğu bilincindedir.¹⁸

Adaleti genel olarak bu şekilde tanımlayan ve sonraki kitaplarda da bu çerçevede tartışan Platon, organizmacı bir bakış açısıyla devlet ile bireyi bir ve aynı görmektedir. Biri diğerinin küçük bir şekilde yansımasıdır.¹⁹ Dolayısıyla bir insana adil demekle bir devlete adil demek arasında fark bulunmamaktadır. Genel olarak Platon'a göre adalet hak olan şeylere, adaletsizlik ise hak edilmeyen şeylere yani aslında kendi sınırlarını aşmaya denk düşmektedir.²⁰ Adaletsizlikten bahsettikten sonra ideal devletini kurmuş olan Platon, hangi devlet şekillerinin adaletsizliği barındırdığına yer verir. Bunlar onun için bozulmuş devletlerdir. Timokrasi, oligarşi, demokrasi ve tiranlık olarak belirlenen bu devlet şekillerinde adaletsizliğin en iyi temsil edildiği yönetim şekli ona göre tiranlıktır.²¹

Özünde ahlaki bir kavram olarak benimsenen adalet kavramının temelini eşitliğin oluşturduğunu kabul etmek yanlış olmayacaktır. Platon bu eşitliği günümüzdeki manasıyla ele almasa da adaleti devlet için olmazsa olmaz erdemlerden biri olarak kabul ederek adaletle verdiği önemi gözler önüne sermiştir. Asıl amacı olan ideal devletin sistemini açıklarken birey ile devleti birbirinden ayırmamış, bireyi küçük ölçekte devletin bir yansıması olarak kabul etmiş ve adil bir devlet olarak tanımladığı ideal devletinde bu yansımayı birebir taşıması gereken insanlara yer vermiştir. Adalet Platon için bizatihi iyidir ve arzu edilen bir şeydir.²² Adil bireylerden oluşacak olan bir toplum zaten adil ve iyi bir toplum olacaktır. Adaletin asıl kendini ortaya koyacağı devlet ise -ki bu Platon sisteminde sınıfsal bir devlettir- herkesin kendi üzerine düşeni yaptığı, akılla idare edilen bir devlettir. Sınıfsal farklılıkların olduğu bir sistemde de adaleti sağlamak, dahası devamlılığı için kontrolü elde tutmak kolay olacaktır. Akla göre davranmak gereken bu devlet sisteminde kimin yönetici olacağına karışılmaz çünkü herkesin hangi görevde yer alacağı keskin sınırlarla belirlenmiştir.

¹⁸ H.W.B. Joseph, "Aristotle's Definition of Moral Virtue and Plato's Account of Justice in the Soul", *Philosophy*, 9/34 (April 1934), 172.

¹⁹ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 443d.

²⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 444c, e.

²¹ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz, 547c.

²² Arslan Topakkaya, "Adalet Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2008), 32.

Platon'un adalet düşüncesinde temel olarak bir doğal durumun kabulü yatmaktadır. İnsan ve devleti analogik olarak değerlendirirken aslında fiziksel bağlamda insanı oluşturan parçaların kendi görevlerini yerine getirmesinin akla uygunluğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede ayağın, elin veya kalbin bir organ olarak görevini yapması adil bir durumdur. Burada onların işlerinin denkleştirilmesi çabası sistemin işleyişini sekteye uğratacaktır. Aynı şekilde analoginin devlet boyutunu ele aldığımızda devleti oluşturan fertlerin devlet içerisinde doğal olarak kendi özelliklerinden gelen birtakım görevleri vardır. Nasıl ki biyolojik organizmada kalbin görevini başka bir organ yapamaz yahut başka bir organa bu görev yaptırılmaz ise devlet içinde bulunan fertlerin görevlerinin adalet temelinde eşitlenmesi durumu da söz konusu değildir. Bu çerçevede çiftçi çiftçilik yapacak, akıl sahibi erdemli insanlar da yöneticilik yapacaktır ki bu durum adalet ilkesini bozan bir durum değildir. Platon bu doğal iş bölümünün herhangi bir siyasal sistemle bozulması durumunu adaletsiz bir durum yahut kötü yönetim olarak nitilemektedir.

2. Aristoteles'in Adalet Anlayışı

Aristoteles Antik Çağ felsefesinde sistem kuran filozoflardandır. Hocası Platon tarafından sunulan erdem açıklamasını geliştirmeye çalışmıştır. Aristoteles'in adalet üzerine düşünceleri adaletin *Nikomakhos'a Etik* adlı eserindeki yerinin tespit edilmesiyle anlaşılabilir. Ayrıca adaletin etik ve siyaset felsefesindeki yeri de yine bu eserden açığa çıkarabilir. Kitapta mutluluğun özünün erdem pratiği olduğu kabul edilir. Erdemler ise düşünce erdemleri ve karakter erdemler olmak üzere ikiye ayrılır.²³ Adalet, Aristoteles'in ele aldığı karakter erdemlerinden sonuncusudur. Adaleti bu şekilde konumlandırması onun adaletle verdiği önemi de açığa çıkarmaktadır. Çünkü bu eserde bütün bir kitabın ayrıldığı tek erdem adalettir. Sadece 8. ve 9. kitapların birleşik konusu olan dostluğa daha büyük bir tartışma alanı tanımıştır fakat adalet ile dostluğun aynı şeyleri söyledikleri için yine adaletin ön planda tutulduğu belirtilmelidir.²⁴

Aristoteles'e göre bir adalet teorisine olan talep siyasi pratikten kaynaklanmaktadır.²⁵ Bu sebeple o siyaset felsefesini pratik yaşamdan hareketle şekillendirmiştir.²⁶ Bu yolda ilerleyen siyaset görüşlerinin konusu olarak ruh (psykhe) belirlenmiştir. Aristoteles siyasetin amacının

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 1103-a.

²⁴ Delba Winthrop, "Aristotle and Theories of Justice", *The American Political Science Review*, 72/4 (December 1978), 1202. Ayrıca bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1115a, 1159b.

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1129a.

²⁶ Arslan Topakkaya, "Aristoteles'te Adalet Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (2009), 628.

mutluluk (eudamonia) olduğunu dile getirmiştir.²⁷ Bu sebeple *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde kendi ahlak felsefesini ortaya koyan Aristoteles aynı zamanda bir siyaset araştırması yaptığını da dile getirmiştir. Aristoteles'e göre nasıl yaşamalıyız sorusuna verilecek bir cevapta insanları birbirlerinden ayrı düşünerek ele almak mümkün değildir. O halde bu soru hem etik hem de politik bir soru olarak düşünülmelidir.²⁸

Genel olarak Aristoteles'in adalet kavramının birden fazla anlamından bahsettiğini görmekteyiz. *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde adaleti, adaletsizlikle birlikte açıklamaya çalışmış, bu görüşlerine de uzun uzadıya eserinin beşinci kitabında yer vermiştir. Eserinin başından itibaren çeşitli erdemlere yer veren Aristoteles, mutlu bir yaşam için erdemlere uygun yaşamı öğütler. Bu erdemlerden en kuşatıcı, en kapsamlı olan ise adalet erdemidir.²⁹

“İnsanların adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huya adalet”³⁰ diyen Aristoteles bunların tam tersini ise adaletsizlik olarak tanımlamıştır. Haklı şeyler istemek hakkımız olmayana yönelmemek açısından okunursa bu bizi bir eşitlik anlayışına götürmektedir. Nitekim adaletin gerçekleşme yerini devlet olarak tayin eden Aristoteles'in “Yasaya uygun olan adaletli, yasaya uymayan ise adaletsizdir.”³¹ tanımından da anlaşılacağı üzere yasalarla korunan bir adalet anlayışı vardır. Yasalar ise herkes içindir. Yani toplumun bütününe kapsamaktadır, yasalar önünde herkes eşittir. Yine benzer şekilde eğer birisinin hakkı olandan çok fazlasını alarak adaletsiz olduğunu söylemek, doğru miktarı ya da eşit olanı belirlemenin mümkün olduğunu varsaymamızı gerektirir. Kısacası Aristoteles'te adil olanın temelde iki anlamı olduğunu görmekteyiz: yasal olan ve eşit olan.³²

Adaleti yasal olanlarla eşitleyen Aristoteles'in bu bağlamda yasa derken kastettiği şeyin yazılı ve yazılı olmayan dini ve örfi yasalar olduğunu düşünmemiz yerinde olacaktır. Çünkü ona göre yasanın meşruiyeti ve yasalara düşünmeden itaat etmenin uygunluğu, yasanın amacının siyasi topluluğun ve onun parçalarının mutluluğunu güvence altına almakta yatar. Aynı zamanda mutluk da bir erdem pratiğinin sonucuysa hukuk denilen şey de erdem in ya da tüm erdemlerin uygulanmasını emretmeyi amaçlamaktadır.³³ Yasal olanın adil olduğunu kabul

²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1098b.

²⁸ Stephen Buckle, “Aristotle's "Republic" or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics”, *Philosophy*, 77/302 (Oct. 2002), 573.

²⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1129b.

³⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1128b.

³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1128b.

³² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1129a.

³³ Delba Winthrop, *Aristotle and Theories of Justice*, 1203.

ediyorsak o zaman yasaya bağıllık da adalet erdeminin bütünü olmalıdır. İşte Aristoteles bunu yasaya uyma olarak adaletin, erdem bütünü olduğunu söyleyerek tamamlar ve ekler yine de “Adalet erdemle aynı şeydir fakat adaletin olduğu şey ile erdem bütünü olduğu şey aynı değildir.” Dolayısıyla bir insanın başkasıyla ilişkisinde söz konusu olan şey adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda söz konusu olan ise erdemdir.³⁴ Kısacası bir insanın x erdemine sahip olması herhangi bir adil eylemde bulunmasından farklıdır. Fakat erdem bütünü doğası sadece adil eylemlerde bulunmanın ortaya çıkardığı karakter özelliğidir. Ve adil eylemlerin kendileri tamamen kabul edilmiş adalet kurallarına uygunluk meselesi olduğundan, erdemler ve yasalar arasında bir ayırım yapılmamıştır.³⁵ Adil olanın yanında adil olmayanın tanımını da verdiğini söylediğimiz Aristoteles bu adil olmayan insanların kimler olduğuna da değinmiştir. Yasalara uymayan insanlar, çıkarıcı insanlar ve eşitliği gözetmeyen insanlar adil olmayan insanlardır. Aristoteles’e göre genel olarak olması gereken adalet meşru anlamda yasalara uygun ve politik düzene saygı gösteren bir adalet olmak zorundadır.³⁶

Aristoteles adaleti gözlemleyebileceğimiz ya da tesis edebileceğimiz bir ortam olarak Platon’daki gibi ruha ve ruhun uyum içerisindeki işleyişi olarak hayata işaret eder. Platon’daki ruh hiyerarşisine karşılık gelebilecek bir ruh anlayışıyla Aristoteles’te de karşılaşmak mümkündür. Fakat bunu *Nikomakhos’a Etik* adlı eserinde örtük bir şekilde sunmaktadır ve onun ruh anlayışı Platon’daki ruh ve beden düalizmini birleştirici bir mahiyettedir. Üstelik onda ruhun bölünmediği fakat üç çeşide ayrıldığı görülmektedir. Bunlar; besleyici nefis, algısal ruh ve entelektüel ruh yani akıldır. Aristoteles hiyerarşik bir sınıflama yapar ve her alt tabaka üstteki için maddedir. Aristoteles’in hiyerarşik sıralamasına göre en alt kısımda olan besleyici nefistir ve bitki, hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Merite olarak daha sonra algısal, bitkilerde olmayan fakat bütün hayvanlarda ve insanlarda yer alan algısal ruh gelmektedir. En üst mertebede olan ruh ise yalnızca insanlarda bulunan akıldır.³⁷

Aristoteles ruh anlayışında olduğu gibi Platon’dakine benzer biçimde insanı da üçe ayırmaktadır. Burada bu çeşitlendirmenin Platon’dan farklı olduğuna dikkat çekilmelidir. Çünkü Platon ruhu arzulara göre parçalara ayırırken Aristoteles farklı hareket kaynaklarından yola çıkarak bu çeşitlendirme işlemini gerçekleştirmektedir. Bununla beraber Aristoteles

³⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 1130a.

³⁵ Stephen Buckle, *Aristotle's "Republic" or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics*, 578.

³⁶ Arslan Topakkaya, *Adalet Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması*, 34.

³⁷ D. W. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan. (İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993), 157.

Nikomakhos'a Etik'in 6. kitabında ruhun erdemlerini ikiye ayırdığı gibi ruhun da akıl sahibi olan ve akıldan pay alan biçiminde ikiye ayrıldığını ifade etmektedir. Bu bölünmedeki akıllı yanın da ikiye ayrıldığına işaret eder: birincisi ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, diğeri de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yandır.³⁸ Aklın teorik ve pratik olarak bölünmesi biçiminde okuyabileceğimiz bu ayırım adalet erdeminin ruhun yalnızca bir bölümüne karşılık gelmediğini de ortaya çıkarmaktadır. Teorik akıl, ilk olarak duyu algısının pasif gücüne dayanmadığı için, ikinci olarak da faaliyeti tefekkür olduğu için yapabildiğimiz en tanrısal ve dolayısıyla karışmamış faaliyet olduğu için aktif akla karşılık gelmektedir. Pratik akıl ise pasif akıl gibi bedenün kaygılarıyla ve algılanabilir nesnelere değışebilen dünyasıyla karışmıştır.³⁹ Üstelik algısal olanın aktif ve pasif kısımlara bölünmesi kişinin iştahlarını, tutkularını özdenetim altında tutmasını gerektirmektedir. Böylece aklın bölündüğü teorik ile pratik kısımlar bir arada ya da en azından birinin diğere denetimi altında hareket etmez. Erdem olarak adalet başkalarıyla ilişkili bir erdemdir ve Aristoteles'in de belirttiği gibi yapılması zor bir şeydir.

Aristoteles'te adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir. Fakat erdemün bir parçası değil aksine erdemün bir bütünüdür.⁴⁰ Adalet ifrat ve tefrite müsait olan dürtülerin ve diğere rasyonel olmayan arzuların uygun şekilde yönetilmesiyle ilgilidir. Bu görev de yine akla verilecektir. Çünkü Aristoteles'e göre övgüye değer eylemler rasyonel seçime bağlı olan eylemlerdir.⁴¹ Burada da yine eşitlik gündeme gelmektedir. Aristoteles meşhur "altın orta" tabirini eşitlik için de kullanmaktadır. Eşitlik ona göre bir ortadır ve bir şeyin ortası olması için iki farklı şey gerekmektedir. Bunun için eşitlik de ifrat ve tefritten kaçınılan bir orta olmalıdır. Eşitlik böyle bir şeyse hak ile ilişkilendirildiği noktada onun da bir orta olması gerekmektedir. Haklar da kuşkusuz birer ortadır. Aynı zamanda orantılı olmalıyı da karşılamaktadırlar. Bu noktada adaletin bir türü olarak Aristoteles, kötü üzerine düşüncelerini dile getirirken daha küçük kötünün daha büyük kötüye göre daha iyi olduğunu, çünkü birinin diğere tercih edileceğini ve tercih edilenin de iyi olacağını hatta daha çok tercih edilenin daha çok iyi olacağını söylemiştir. Dağıtıcı adalet kapsamında işlenen bu altın orta anlayışına dayalı adalette devlette iyiliklerin, gelirlerin eşit miktarlarda dağıtılması söz konusudur.⁴² Nicelik ve nitelik

³⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1139.

³⁹ Stephen Buckle, Aristotle's "Republic" or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics, 584.

⁴⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1129b.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1138b.

⁴² Aysel Demir, *John B. Rawls- Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 18.

olarak belirlenen bu aşamadan sonra düzeltici adalet anlayışına yer vermiştir.⁴³

Düzeltilici adalet anlayışı yukarıda bahsettiğimiz ve paylaştırmacı olarak adlandırılan adalet anlayışından farklıdır. Düzeltilici adalet ortaya çıkan bir haksızlığa karşı dengenin sağlanmasına karşılık gelmektedir. Adaletle eş görülen yargıca başvurmayı herhangi bir adaletsizlik durumunda doğru bulan Aristoteles yargıcı ortacı olarak kabul etmektedir. Bu durumda adalet, yargıç gibi orta olan bir şeydir. Haksızlıkla hakkın arasında konumlanan adalet anlayışını vurguladıktan sonra hukuk ile olan bağlantısını ele almıştır.⁴⁴

İnsanların aralarındaki ilişkilerin yasayla düzenlenmesi, yani adaletin korunması noktasında bunu gerçekleştiren güç olarak hukuk karşımıza çıkmaktadır. Adaletsizliğin olduğu yerde haksızlığın da olacağını söyleyen Aristoteles, haksızlığın olduğu yerde illaki adaletsizliğin olması gerektiğini dile getirir. Çünkü haksızlığı yapan kişi kendisi için iyilerden en çoğunu istemiş olabilir ya da kötülerden en azını. Bu yukarıda da değindiğimiz nicelik ve nitelik açısından farklılaşmaya bir örnektir. Nitekim Aristoteles bu aşamada yasa koyucu ve yönetici olarak bir insanı değil aklı uygun bulmuştur. Eğer bir insanın inisiyatifine bırakılırsa orada insan bunu kendisi için yapar ve en nihayetinde de tiran olur.⁴⁵ Yöneticilerin niteliklerine yer veren Aristoteles, tiranın tam tersine yöneticinin adaletin ve eşitliğin koruyucu olması gerektiğini vurgular.

Adaletsizliğin ve adaletin hakla olan bağlantısını açıklayan Aristoteles isteyerek ve farkında olmadan yapılan eylemleri incelemektedir. İstemeyerek yapılan eylemler ister haklı eylemler olsun isterse haksız eylemler olsun bunlar rastlantısal olarak kabul edilir ve gerçek anlamda ne haklı ne de haksız eylemlerdir. Adaletli diyebilmemiz için ise isteyerek farkında olarak eylemek gerekmektedir. Kısacası insanların eylemlerinin özgür bir şekilde gerçekleştirildiği ya da en azından gönüllü olarak eylemde bulunduğu varsayılmalıdır. Çünkü adalet söz konusu olduğunda önemli olan şey birini elinde olmayan bir şeyi yaptığında ya da yapamadığında cezalandırmanın adaletsiz bir davranış olacağıdır. Bu hususta Aristoteles, en fazla kınama tehdidinin olduğu ve hiçbir yasal yargılama ve cezalandırmanın olmadığı 3. kitapta iradi olarak düşünülemez neredeyse hiçbir eylem olmadığını savunur. Adaletsizlik yapan kişinin adaletsiz olmak istememesi Aristoteles'e göre akla aykırıdır.⁴⁶ Yine

⁴³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1131b-1132a.

⁴⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1131b.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1133b.

⁴⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1114a.

cezalandırılma korkusuyla yapılan eylemler adil değildir ve kasıt ve seçimle değil de öfke ya da diğer doğal tutkularla yapılan eylemler de özlerinde adaletsiz değildirler. Yaptığımız şeyin sonucunun daha da kötü bir sonuç yaratacağını düşünemediğimiz zamanlar olabilir ve rastlantısal olarak çok kötü durumlara yol açabiliriz. Böyle durumlarda adaletsiz yani haksız eylemde bulunmuş olmayız, zira bu talihsizliktir. Oysa farkında olarak, isteyerek bir kötülük ya da haksızlık yapıyorsak adaletsiz davranmış oluruz. Aynı şekilde de adaletli eylemi tercih ederek eylemde bulunuyorsak adaletli eylemde bulunmuş oluruz.⁴⁷

Son olarak Platon'un *Devlet* adlı diyalogunda adaletin doğruluk ile karşılandığını görmüştük. Aynı durumun Aristoteles'te de bulunduğunu belirtmeliyiz. Doğruluk ve doğru insan konusunu adaletle bağdaştırarak ele alan Aristoteles, "Doğru ile adaletli olan aynı şeydir, ikisi de erdemli şeylerdir ve doğru olan daha iyidir." demiştir. Doğru, bir tür adaletten daha iyidir, genel olarak adaletten değil. Genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı yerlerde yasayı düzeltmek gibi bir misyon da yüklenen doğruluğu belirlenememiş olan şeyler noktasında yani yasa konulmamış durumlarda da işlev görmektedir.⁴⁸

Genel olarak Aristoteles adaleti evrensel ve özel olarak iki şekilde ele almaktadır. Evrensel adalet, yasalara uymayı, geleneğe göreneğe ve ahlaka uymayı içerir. Özel adalet ise yine paylaşımcı ve düzeltici olmak üzere ikiye ayrılmaktadır ki Aristoteles'in asıl olarak yoğunlaştığı adalet türü budur. Düzeltici adalet, insanlar arasındaki eşitsizlikleri düzeltmeyi amaçlar, paylaşımcı adalet ise insanlar arasındaki zenginliğin dağıtılmasını kapsamaktadır.

SONUÇ

Platon ve Aristoteles'in adalet anlayışlarını kapsamlı bir şekilde incelediğimizde, konu hakkındaki görüşlerini bulabildiğimiz *Devlet* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerinin birbiriyle yakın bir felsefi akrabalığa sahip olduğunu görmekteyiz. Konu olarak Platon'un *Devlet*'inin en genel yaklaşımla adaletle ilgili olduğu yerde *Nikomakhos'a Etik* ise eudaimonia ile ilgilidir. Fakat çalışmanın ilgili kısımlarında da belirtildiği gibi eudaimonia kavramı da yine adalet sorusunun etrafında şekillenmektedir.

Platon, *Devlet*'inde nasıl yaşamamız gerektiği sorusunu inşa ettikten sonra işlev argümanını ortaya atmaktadır. Ruh da dahil olmak üzere her şeyin bir işlevi vardır ve Platon'a göre bu işlev yerine getirilirse erdemlere ulaşılabilir. İşlev noktasında aynı şeyi Aristoteles de

⁴⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1135b.

⁴⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1137b.

söylemektedir. Ona göre de eudaimonianın ne olduğunu belirlemek için insanın işlevine başvurmamız gerekmektedir. Aristoteles insan işlevini ruhun rasyonel yetisiyle özdeşleştirmiştir. Platon'un üç parçalı ruh anlayışında da rasyonel kısım ruhun hesaplama ve yönetme yeteneklerine karşılık gelen karakteridir. Hatırlamalıyız ki ruhtaki iştah kontrol edilirse ruh adil olabilmekteydi. İşte Platon'un bu yönetici rasyonel ruh parçası Aristoteles'in pratik akıl olarak tanımladığı şeye karşılık geliyor gibi görünmektedir. İşlev argümanının her iki düşünür için de teorilerinin başlangıcı olduğunu söylemek mümkündür.

İki düşünür de adalet özelinde adaleti birer erdem olarak kabul etmişlerdir. Hatta adalet onların anlayışında erdemlerin en yükseğidir. Yine iki düşünürün sisteminde de etik alan ile politik alan iç içe geçmiştir. Bir başka ortak nokta olarak ise kusurlu devletleri de aynı devlet biçimleri olarak tayin etmeleridir. Bunlar her iki düşünürde de demokrasi, oligarşi, timokrasi ve tiranlık olarak belirlenmiştir. Fakat ideal devlet olarak işaret edilen devletin farklılığı söz konusudur. Platon sınıfsal ayrımların olduğu ve yönetenin filozof olduğu bir sistem çizerken, Aristoteles yasalara bağlı kalan aristokratlardan oluşan bir zümrenin idaresindeki devlet sistemini uygular görmektedir.⁴⁹

Platon devlette bulduğu adalet kavramından bireye gider ve böylece bütünde gördüğü şeyi parçada da göreceğine inanmaktadır. Oysa Aristoteles daha *Politika*'nın başında "Devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisleriyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkinin hep aynı olduğunu düşünmek yanlıştır." düşüncesini savunur. Ona göre "Aralarında yalnız büyüklük değil nitelik farklılıkları da bulunmaktadır."⁵⁰ Yani Platon adaleti analiz ederken insan ruhunun düzeninden devletin düzenine yapısal olarak bir benzerlik kurarken Aristoteles'te böyle bir durum söz konusu değildir. Yine aynı şekilde Aristoteles'in özgürlüğe vurgu yaptığını ve Platon'da böyle bir vurguya rastlanmadığını söyleyebiliriz.

Aristoteles ortaya koyduğu sisteminde adil olarak devlet adamlarına, yargıçlara yer verirken yani onları adil olması beklenen kişiler olarak tayin ederken Platon'da adil olmak filozof olarak tayin ettiği yöneticilere has bir özellikmiş gibi görünmektedir. Bir başka önemli ayrım da Aristoteles'in adaletsizliklere karşı birtakım önlemler alması, kurallar koyması durumu söz konusuysen Platon'da böyle bir durum söz konusu değildir.

Daha kuşatıcı bir adalet anlayışını gözler önüne serdiğini söyleyebileceğimiz Aristoteles

⁴⁹ Arslan Topakkaya, *Adalet Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması*, 43.

⁵⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014), 9.

aynı zamanda adaletin farklı tanımlamalarına da yer vermiştir. Sınıfsal bir sistem ortaya koyan Platon'da adalet Aristoteles'te olduğu kadar kuşatıcı değildir. Aristoteles'e göre daha otoriter bir devlet anlayışı ortaya koyan Platon vatandaşlara devleti sorgulama hakkı vermezken Aristoteles'te toplumun tamamı olmasa da insanların yine de devleti sorgulama ve devlet yönetimine katılma hakları bulunmaktadır.

Devlette adalet ve bireyde adalet anlayışını ortaya koyan Platon hiç kuşkusuz devleti öne plana çıkarmakta ve yüceltmektedir. Aristoteles ise daha çok bireysel anlamdaki adalete önem vermiş ve onu vurgulamaya çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık. 2007.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi. 2014.
- Arslan Topakkaya. "Adalet Kavramı Bağlamında Platon ve Aristoteles Karşılaştırması". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 6. (Eylül 2008). 27-46.
- Arslan Topakkaya. "Aristoteles'te Adalet Kavramı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 2/6 (2009). 628-633.
- Aysel Demir. *John B. Rawls- Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Siyasal Kitabevi. 2018.
- Christopher Shields. *Aristotle*. London: Routledge Press.2007.
- D. W. Ross. *Aristoteles*. çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları. 1993.
- Delba Winthrop. "Aristotle and Theories of Justice". *The American Political Science Review*. 72/4 (December 1978). 1201-1216.
- F. H. Sparshott. "Five Virtues in Plato and Aristotle". *The Monist*. 54/1 (January 1970). 40-65.
- H.W.B. Joseph. "Aristotle's Defination of Moral Virtue and Plato's Account of Justice in the Soul". *Philosophy*. 9/34 (April 1934). 168-181.
- Jiyuan Yu. "Aristotle on "Eudaimonia": after Plato's "Republic"". *History of Philosophy Quarterly*. 18/2 (April 2001). 115-138.
- Julia Annas. *Plato A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. 2003.
- Limin Bao and Lin Zhang. "Justice is Happiness?-An Analysis of Plato's Strategies in Response to Challenges from the Sophists". *Frontiers of Philosophy in China*, 6/2 (June 2011). 258-272.
- Platon. *Devlet*. çev. Sebahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2007.
- Stephen Buckle. "Aristotle's "Republic" or, Why Aristotle's Ethics Is Not Virtue Ethics". *Philosophy*. 77/302 (Oct. 2002). 565-595.
- Xianzhong Huang. "Justice as a Virtue: An Analysis of Aristotle's Virtue of justice". *Frontiers of Philosophy in China*. 2/2 (April 2007). 265-279.

OTİZME YÖNELİK TÜRKÇE TWITTER İLETİLERİNİN YAPAY ZEKÂ TEMELLİ DUYGU ÇÖZÜMLEMESİ

Esra ANGIN

Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi

Psikoloji Bölümü

Res. Asst. Dr., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature

Department of Psychology

Kırıkkale, Türkiye.

esrangin@kku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4073-6448

Öz:

Bu çalışmada 29 Mayıs 2023 ile 2 Haziran 2023 tarihleri arasında otizme yönelik Türkçe Twitter iletilerinin yapay zekâ uygulamaları marifetiyle duygu çözümlemesinin yapılması amaçlanmıştır. Mevcut çalışmada yapay zekâ uygulamalarından biri olan Python Tweepy uygulaması ile otizm ile ilgili Türkçe Twitter iletileri incelendi ve söz konusu bu iletilerin duygu çözümlemesi yapıldı. İletilerin taranmasında “otizm” anahtar kelime olarak kullanılmıştır. Transformatörlerden Çift Yönlü Kodlayıcı Beyanı (Bidirectional Encoder Representations from Transformers-BERT) yöntemi ile özellik çıkarımı yapılarak yapay sinir ağları ile iletiler olumlu ve olumsuz olarak iki kutupta sınıflandırıldı. Bu çalışmada otizme dair yayınlanan Twitter iletilerinden rasgele 1000 tanesi seçildi. Buna göre otizm ile ilgili paylaşılan iletilerin %66'sında olumlu, %34'ünde ise olumsuz duygular içerdiği belirlendi. Bu çalışmada yapay zekâ temelli duygu çözümlemesiyle incelenen ve otizmle ilgili Türkçe iletilerin sıklıkla olumlu duygular içerdiği belirlendi. Bu iletiler genellikle otizm farkındalığına yönelik basit cümle içerikleri veya mesleki dernekler ve ruh sağlığı çalışanları tarafından toplumu bilgilendirmek amacıyla yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Otizm, Sosyal Medya, Twitter, Doğal Dil İşleme.

ARTIFICIAL INTELLIGENCE-BASED SENTIMENT ANALYSIS of TURKISH TWEETS RELATED to AUTISM

Abstract:

In this study, it was aimed to conduct sentiment analysis of Turkish Twitter messages about autism between May 29, 2023 and June 2, 2023 through artificial intelligence applications. In the current study Turkish tweets related to autism were examined with the Python Tweepy application, which is one of the artificial intelligence applications, and the sentiment analysis

of these tweets was performed. “Autism” is used as a keyword for scanning the tweets. By using the Bidirectional Encoder Representations from Transformers (BERT) method from transformers, feature extraction was performed, and the tweets were classified as positive and negative in two polarities with artificial neural networks. 1000 of the tweets about autism were randomly selected. Accordingly, it was determined that 66% of the tweets about autism contained positive and 34% of negative emotions. In this study, it was determined that Turkish tweets about autism, which were analyzed with artificial intelligence-based emotion analysis, often contained positive emotions. These messages are typically written by professional associations and mental health workers with the aim of raising awareness about autism, using simple sentence content targeting autism awareness.

Keywords: Psychology, Autism, Social Media, Twitter, Natural Language Processing.

GİRİŞ

Otizm, nörogelişimsel bir bozukluk olarak bilinen ve sosyal etkileşim ile iletişim becerilerinde zorluklarla karakterize edilen bir durumdur. Bu durum, beyinsel işlevler ve nörogelişimsel farklılıklar nedeniyle ortaya çıkar. Bireyler, özellikle sosyal etkileşim ve iletişim becerilerinde belirgin zorluklar yaşamaktadır. Sözcükler, mimikler, jestler, göz teması ve beden dili gibi iletişim araçlarına tepki verme veya bunları karşılıklılık içerecek şekilde kullanmada güçlükler yaşanabilir. Ayrıca, sosyal ilişkilerin kurulması, sürdürülmesi ve anlamlı etkileşimlerin oluşturulması da zorluklarla karşılaşılabilen alanlardır (WHO, 30 Mayıs 2023). Bu durum, bireylerin sosyal çevreleriyle etkileşimde bulunmalarını ve toplumsal beklentilere uygun davranışlar sergilemelerini sınırlayabilir. Otizmde sosyal etkileşim ve iletişimdeki bozuklukların yanı sıra sınırlı davranış, ilgi ve etkinlik kalıplarından da söz edilmektedir. Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından yayınlanan *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve Sayımsal El Kitabı*'nın (*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders [DSM]*) beşinci ve son sürümü olan *DSM-5*'te otizmlili bireylerin özellikleri duyguları paylaşamama, toplumsal etkileşimi başlatamama ya da bu etkileşime girememe, toplumsal etkileşimde kullanılan sözel olmayan ipuçlarını sergileme ve anlamada yetersizlikler, ilişki kurma, ilişki sürdürme ve ilişkiyi anlama yetersizlikler, sınırlayıcı, yineleyici davranış örüntüleri, ilgiler ya da etkinlikler olarak belirtilmektedir. Otizme dair yukarıda anılan belirti grubu genellikle erken çocukluk döneminde ortaya çıkar (Lord vd., 2018). Bununla birlikte, otizm teşhisi ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde de konulabilmekteyse de 5 yaşın altındaki çocuklar için otizmin, 2010'da tüm ruhsal bozukluklar arasında önde gelen bir engellilik nedeni olarak belirtilmesi

erken çocukluk dönemindeki gözlenişin daha yoğun olduğunun bir ispatı olarak sunulabilir (Baxter vd., 2015). Otizmde erken çocukluk döneminde başlayan ve yetişkinlik döneminde de devam eden davranışların toplumsal ilişkiler bağlamında farklılık göstermesi, otizmin toplum tarafından tuhaf olarak algılanmasına ve otizmliler bireylerin damgalanmasına yol açabilmektedir (Kinnear vd., 2016). Goffman (1963) tarafından ortaya konulan kavramsal bir çerçeve olan damgalama, bireye olumsuz özelliklerin veya niteliklerin atfedildiği ve bu şekilde bireyin toplumda değerinin düşmesiyle sonuçlanan bir süreçtir. Damgalama ve ayrımcılık birçok durum için geçerli olmakla birlikte, tarihsel olarak ruhsal bozukluğu olan bireyler damgalama ve ayrımcılıktan en çok etkilenen gruplardan biridir (Corker vd., 2015; Sheehan vd., 2017). Bu bağlamda, damgalama ve ayrımcılığın en sık etkilendiği gruplardan biri olan ruhsal bozukluğu olan bireyler arasında otizm, erken çocukluk döneminde başlayan ve yaşam boyu süren bir bozukluk olmasıyla öne çıkmaktadır. Otizmin, bireylerin sosyal etkileşim, iletişim ve davranışlarında farklılıklarla kendini göstermesi nedeniyle otizm hakkında toplumsal farkındalığın artırılmasının büyük önem taşıdığı düşünülmektedir. Toplumun otizmliler bireyleri anlaması, desteklemesi otizmliler bireylerin yaşam kalitesini ve toplumsal katılımını olumlu yönde etkileyebilir. Bilinçlendirme, eğitim ve duygusal desteğin sağlanması, toplumsal farkındalığın artırılmasında kritik bir rol oynayabilir. Medyanın, özellikle de sosyal medya platformlarının, geniş kitlelere ulaşma potansiyelleri nedeniyle otizm hakkında doğru bilgilerin yayılması, ön yargıların azaltılması ve empatik bir toplum oluşturulması açısından etkili bir kanal olabileceği düşünülmektedir. Bu düşüncüyü destekleyen önemli bir bulgu, Pakistan'da yürütülen bir çalışmanın sonuçlarıdır; bu çalışmanın katılımcıları otizm hakkındaki bilginin büyük bir kısmını medyadan edinmiştir (Anwar vd., 2018). Aynı şekilde Arslan (2023) tarafından yürütülen ve Türkiye'den katılımcıların yer aldığı bir çalışmada, otizmliler bireylere yönelik toplumsal farkındalık düzeyi incelenmiş ve katılımcıların yarısının otizm hakkında bilgilerini sosyal medya ve internet aracılığıyla edindikleri belirtilmiştir. Bu durum, medyanın gücünü ve otizm farkındalığının artırılmasında medya araçlarının önemini vurgulamaktadır. Toplumsal farkındalığın artırılmasıyla otizmliler bireylerin desteklenme sürecinde önemli bir rol oynayacağı düşünülmektedir. Sosyal medya ise geniş kitlelere ulaşabilme potansiyeliyle birlikte, otizm hakkında bilinçlendirme ve eğitim materyallerinin paylaşılması için etkili bir araç olabilmektedir. Sosyal medya, paylaşım fikrine dayanan ve bireylere ağlar oluşturma veya mevcut ağlara aktif katılım sağlama imkânı sunan sosyal teknoloji araçlarıdır (Dağıtmaç, 2018). Bireylerin ve toplulukların sanal bir ağ içinde iken web uygulamaları veya mobil uygulamalar

aracılığıyla bilgi, fikir, fotoğraf veya video paylaştığı, içerik ürettiği ya da birbirleriyle anlık etkileşimlerin tümü sosyal medya faaliyetleri sınırları içinde yer almaktadır (Ellison vd., 2007; Naslund vd., 2016). İnsanların otizm hakkında doğru ve empatik bilgilere erişmeleri, yanlış inanç ve ön yargıların azalmasına ve dolayısıyla otizmlili bireylere yönelik damgalanmanın azalmasına katkı sağlanabilmesi amacıyla bu çalışmada, Türkçe tweet içeriklerinde otizmin duygu analizinin yapılması hedeflenmektedir.

1. Araştırmanın Amacı ve Türü

Bu çalışmanın amacı insanların başkalarıyla açık konuşmalar yapmasına izin veren en büyük sosyal medya platformlarından biri olan Twitter’de otizme yönelik paylaşılan rastgele seçilmiş 1000 Türkçe iletinin incelenmesidir. Sosyal medya platformu olarak Twitter’in seçilmesinin nedeni Twitter'in araştırmacılara neredeyse her kullanıcı tarafından üretilen tweetleri indirme olanağı sağlamasındandır (Bail, 2012). Bu araştırmanın türü betimsel bir çalışma olup araştırmanın temel sorusu kısaca şu şekildedir: Otizm ile ilgili Türkçe yazılmış Twitter mesajlarının duygu analizi sonuçları nelerdir?

1.1. Araştırmanın Örneklemi

Twitter’de paylaşılan ve “otizm” anahtar kelimesi temel alınarak iletilen, olumlu ve olumsuz ifade barındıran 1000 Türkçe tweet veri bütünlüğünü sağlamak ve çeşitliliği artırmak için rasgele seçilerek ve otomatik olarak toplanmıştır. Veriler Twitter’den Kişisel Verilerin Korunma Kanunu (2016) ve İnternet Araştırmaları Etik Kılavuzuna (Franzke vd., 2021) uyularak bireylerin kişisel bilgileri alınmadan ve kaydedilmeden edinilmiştir. Mevcut çalışmanın verileri, canlı ve gerçek zamanlı tweetlerin alınmasını ve duygu analizi yapılmasını sağlayan ve Twitter veri tabanına erişimi amaçlayan bir uygulama olarak bilinen (Chaudhary-Niveditha, 2021) ve Twitter API’siyle entegre olarak çalışan ve belirli anahtar kelimelerle ilişkili tweetleri toplamak için kullanılan bir kütüphane olan Python Library Tweepy adlı uygulama yardımıyla 2023 yılı mayıs ayında toplanmıştır.

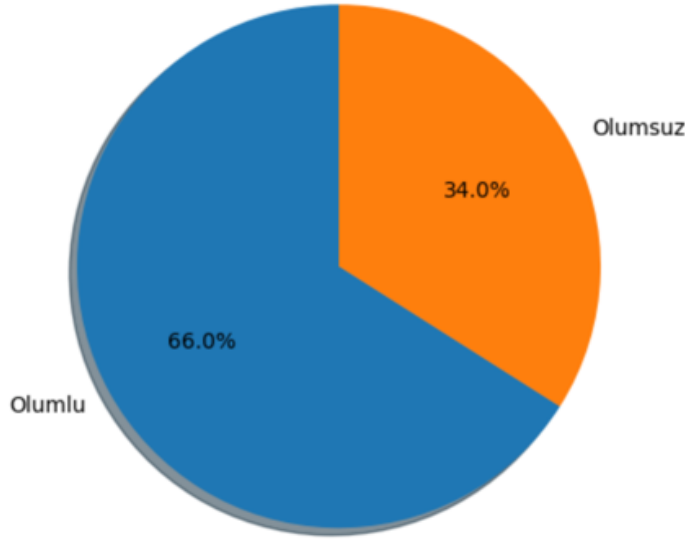
1.2. Verilerin Çözümlemesi

Verilerin duygu çözümlemesinde, iletilerden özellik çıkarımı için Doğal Dil İşleme (Natural Language Processing-NLP) yöntemlerinden Transformatörlerden Çift Yönlü Kodlayıcı Beyanı (Bidirectional Encoder Representations from Transformers-BERT) kullanıldı (Schwartz, 25 Mayıs 2023). Google tarafından geliştirilen BERT, metindeki kelimelerin bağlamını anlama yeteneğiyle dikkat çekmektedir (Devlin vd., 2018). Mevcut çalışmada

BERTurk isimli önceden eğitilmiş Türkçe için özellik çıkarımı yapan tekniği kullanıldı (Schweter, 2020). 1000 Twitter iletisine BERT modeli uygulanmıştır ve her bir ileti olumlu veya olumsuz olarak sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma, iletilerin duygu içeriğini anlamak için yapay zekâ temelli bir yaklaşım sağlamıştır.

2. Bulgular

Otizm ile ilgili paylaşılan Türkçe iletilerin %66'sının olumlu, %34'ünün ise olumsuz duygular içerdiği belirlenmiştir. Özellik çıkarımına ait oransal dağılımı gösterir pasta grafiği Şekil 1'de incelenebilir.



Şekil 1. Otizm ile İlgili Türkçe İletilerin Duygu Çözümlemesi

Duygu analizine ek olarak ayrıca söz konusu 1000 iletide en sık kullanılan kelimeler Tweet Text metin okuması ile tespit edilmiştir. Oluşturulan kelime bulutunda (Word Cloud) sık kullanılan kelimeler daha büyük seyrek kullanılanlar ise daha küçük boyutlarda görselleştirilmiştir. Kelime bulutu Şekil 2'de incelenebilir.



Şekil 2. Otizm ile İlgili Türkçe İletilerin Metin Okuması Yöntemiyle Oluşturulmuş Kelime Bulutu

3. Tartışma

Bu çalışma, sosyal medya platformlarından biri olan Twitter'de 1000 adet tweet üzerinden yapılan duygu analizi sonucunda, bu tweetlerin %66'sının olumlu duygular içerdiği belirlenmiştir. Araştırmanın sonuçları, Twitter kullanıcılarının otizm konusunda olumlu ve destekleyici içerikler paylaşma eğiliminde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgu, sosyal medyanın otizm farkındalığını artırmada önemli bir rol oynadığına ve otizmliler ve ailelerinin destek bulabileceği bir kaynak olabileceğine işaret etmektedir. Şekil 2'de oluşturulan kelime bulutu incelendiğinde en sık kullanılan kelimelerin çocuk, doğuştan, gelen, ilk olduğu görülmektedir. Bu bulgu birçok tweetin bilgi iletme amacıyla paylaşıldığını göstermektedir. Literatür incelendiğinde otizmle ilgili hem olumlu duyguları içeren hem de bilgiyi yaymaya yönelik tweetlerin sıklıkla paylaşıldığını gösteren çalışmalar mevcut çalışmanın bulgularıyla tutarlılık göstermektedir (Bellon vd., 2020; Göksel vd., 2022).

Sosyal medya platformları, toplumda farkındalık yaratma ve bilgi paylaşımı açısından etkili bir araç olduğunu ifade eden çalışmalara alanyazında rastlamak mümkündür (Chang vd., 2018; Smith vd., 2017). Twitter, kısa ve hızlı iletişim sağlayabilme özelliği sayesinde geniş bir kullanıcı kitlesine sahip önemli bir sosyal medya platformudur (Thelwall vd., 2017). Bu nedenle, otizm gibi konularda farkındalık oluşturmak ve bilgi paylaşımını artırmak için Twitter'in etkin bir şekilde kullanılmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Özellikle Twitter'in otizm farkındalığında önemi birkaç noktada vurgulanabilir. İlk olarak, otizm hakkında doğru bilgilerin yayılmasında Twitter'in etkili bir araç olabileceği düşünülmektedir. İnsanlar, otizmliler bireylerin günlük yaşamlarını, zorluklarını ve yeteneklerini daha iyi anlamalarını sağlayan içerikleri paylaşabilir ve bunlara erişebilirler. Bu da toplumun otizm

hakkında daha fazla bilgi sahibi olmasına ve otizmlili bireyleri daha iyi anlamasına katkıda bulunur. İkinci olarak, olumlu duygular içeren tweetlerin çoğunlukta olması, otizmlili bireylerin ve ailelerinin desteklenmesi ve açısından önemli bir işarettir. Toplumun olumlu duygularla yaklaşması ve ayrımcılıkla mücadelede oldukça önemli bir adımdır. İkinci nokta ile bağlantılı olarak üçüncü bir noktadan devam edilerek Twitter'in, otizmlili bireylerin deneyimlerini, ihtiyaçlarını ve başarı hikâyelerini paylaşmalarına ve toplumla etkileşimde bulunmalarına olanak tanıdığı söylenebilir Otizmle ilgili doğru bilgilerin yayılması, ön yargıların azaltılması ve empatik bir toplumun oluşması için Twitter üzerinde oluşturulan topluluklar ve etiketler önemli bir rol oynar (Beykikhoshk vd., 2015; Saha-Agarwal, 2015). Bu platform, otizmle ilgili konuların gündemde kalmasını sağlayarak farkındalığın sürdürülmesine katkıda bulunur. Son olarak, Twitter üzerinden paylaşılan otizmle ilgili bilgiler ve deneyimler, otizmlili bireylerin ve ailelerinin destek alabileceği kaynakları bulmalarına yardımcı olabilir. Sosyal medya platformları, terapi merkezleri, eğitim programları, destek grupları ve diğer hizmetler hakkında bilgi paylaşımını kolaylaştırır. Bu da otizmlili bireylerin ve ailelerinin ihtiyaçlarına uygun destek almalarını sağlama konusunda önce otizmlili bireylerin yakınlarının sonrasında da toplumun bilgilenecek suretiyle olumlu yönde dönüşmesinde etkili olacaktır.

SONUÇ

Bu çalışmanın sonuçları, Twitter'in otizm farkındalığı açısından önemli bir potansiyele sahip olduğunu göstermektedir. Otizm ile ilgili doğru bilgi paylaşımının yanı sıra, olumlu duyguların yayılması ve otizmlili bireylerin desteklenmesi, Twitter gibi sosyal medya platformlarının kullanımının teşvik edilmesinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Mevcut çalışmanın bulguları, sosyal medya platformlarındaki bu iklimin toplumda otizm farkındalığının artmasında dolaylı bir biçimde etkin bir dönüşümde katkı sağlayabileceğini öne sürmektedir.

Twitter gibi sosyal medya platformları, otizmle ilgili doğru bilgilere hızlı erişim sağlamak, farkındalık oluşturmak ve destek ağlarını genişletmek için önemli bir araç olabilir. İnternetin ve sosyal medyanın yaygın kullanımı, insanların bilgiye kolaylıkla ulaşmasını sağlamış ve toplumsal konular hakkında geniş bir katılımı teşvik etmiştir. Bu bağlamda, otizmle ilgili sosyal medya platformlarında aktif olarak bilgi paylaşımı, toplumun otizm hakkında yanlış anlamaları ve ön yargıları azaltabilir. Aynı zamanda, otizmlili bireylerin deneyimlerini paylaşmalarını ve güçlü yönlerini vurgulamalarını teşvik ederek, genel olarak otizm spektrum bozukluğuna daha olumlu bir bakış açısı geliştirilebilir.

Bu çalışmanın sonuçları, sosyal medya kullanımının otizm farkındalığı için potansiyel bir etkileşim ve bilinçlendirme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Twitter gibi platformlar, otizmle ilgili sorunları ele almak için birçok farklı paydaşın bir araya gelmesini sağlayabilir. Otizmle ilgili kuruluşlar, aktivistler, aileler, uzmanlar ve otizmlili bireyler, sosyal medya platformlarında ortak hareket ederek toplumu bilgilendirebilir ve destekleyebilir. Bu platformlar, otizmle ilgili kampanyaların, etkinliklerin ve diğer farkındalık projelerinin duyurulması ve yayılması için etkili bir araç olabilir.

Sonuç olarak, bu çalışma, Twitter gibi sosyal medya platformlarının otizm farkındalığı ve destek açısından önemli bir rol oynayabileceğini göstermektedir. Bu platformlar, otizmle ilgili doğru bilgilerin yayılmasını kolaylaştırabilir, olumlu duyguları teşvik edebilir ve otizmlili bireyleri destekleyen bir topluluk oluşturabilir. Bu çalışmanın bulguları, sosyal medya platformlarının otizmle ilgili toplumsal dönüşüme katkıda bulunabileceği konusunda önemli bir farkındalık yaratmaktadır. Gelecekteki çalışmaların, sosyal medyanın otizm spektrum bozukluğuyla ilgili farkındalığı artırmak için nasıl daha etkili bir şekilde kullanılacağı üzerine odaklanması önemlidir.

Son söz olarak bu çalışmanın bulguları, sosyal medya platformlarının otizm farkındalığına ve desteklenmesine katkı sağlayabileceğini göstermektedir. Gelecekteki çalışmalar için sosyal medyanın otizmle ilgili bilinçliliği artırmak için nasıl daha etkin bir şekilde kullanılacağı ve bu platformların otizmlili bireylere ve ailelere nasıl daha iyi destek sağlayabileceği konularında odaklanması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Anwar, Muhammad Salar vd. "Knowledge, Awareness, and Perceptions Regarding Autism Among Parents in Karachi, Pakistan". *Cureus* 10/9 (2018), 1-9. <https://doi.org/10.7759/cureus.3299>
- Arslan, Kübra. "Otizmli Bireylere Yönelik Toplumsal Farkındalık Düzeyinin İncelenmesi." *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11/34 (2023), 28-47. <https://doi.org/10.33692/avrasyad.1167352>
- Bail, Christopher A. "The Fringe Effect: Civil Society Organizations and the Evolution of Media Discourse about Islam since the September 11th Attacks". *American Sociological Review* 77/6 (2012), 855-879. <https://doi.org/10.1177/0003122412465743>
- Bellon-Harn, Monica L vd. "Twitter usage about autism spectrum disorder". *Autism* 24/7 (2020), 1805-1816. <https://doi.org/10.1177/1362361320923173>
- Beykikhoshk, Adham vd. "Using Twitter to learn about the autism community". *Social Network Analysis and Mining* 5/1 (2015), 1-17. <https://doi.org/10.1007/s13278-015-0261-5>
- Chaudhary, Jayesh-Niveditha, Saje. "Twitter Sentiment Analysis using Tweepy". *International Research Journal of Engineering and Technology (IRJET)* 8/4 (2021), 4512-4516.
- Corker, Elizabeth A. vd. "Experience of stigma and discrimination reported by people experiencing the first episode of schizophrenia and those with a first episode of depression: The FEDORA project". *International Journal of Social Psychiatry* 61/5 (2015), 438-445. <https://doi.org/10.1177/0020764014551941>.
- Dağıtmaç, Murat. "Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanıcının Kendine Güven İlişkisi." *Journal of International Social Research* 11/59 (2018), 640-646. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.2671>
- Devlin, Jacob vd. "BERT: Pre-training of deep bidirectional transformers for language understanding". *NAACL HLT 2019-2019 Conference of the North American Chapter of the Association for Computational Linguistics: Human Language Technologies - Proceedings of the Conference*. 1/4171-4186, 2019.
- Ellison, Nicole B. vd. "The benefits of facebook 'friends': Social capital and college students' use of online social network sites". *Journal of Computer-Mediated Communication* 12/4 (2007), 1143-1168. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00367.x>
- Franzke, Aline Shakti vd. "Data Ethics Decision Aid (DEDA): a dialogical framework for ethical inquiry of AI and data projects in the Netherlands". *Ethics and Information Technology* 23/3 (2021), 551-567. <https://doi.org/10.1007/s10676-020-09577-5>
- Goffman, Erving. *Stigma: Notes on The Management of Spoiled Identity*. New Jersey: Prentice Hall, 1963.
- Göksel, Pelin vd. "Qualitative and Artificial Intelligence-Based Sentiment Analysis of Turkish Twitter Messages Related to Autism Spectrum". *Cureus* 15/5 (2023), 1-7. <https://doi.org/10.7759/cureus.38446>
- KVKK, Kişisel Verilerin Korunması Kanunu. "Kişisel Verilerin Korunması Kanunu". Erişim 22 Mayıs 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=6698&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Lord, Catherine vd. "Autism spectrum disorder". *The Lancet* 392/10146 (2018), 508-520. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)31129-2](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)31129-2)
- Naslund, John. A. vd. "The future of mental health care: Peer-To-peer support and social media". *Epidemiology and Psychiatric Sciences* 25/2 (2016), 113-122. <https://doi.org/10.1017/S2045796015001067>

- Patmanthara, Syaad vd. “Social Media as a Learning Media: A Comparative Analysis of Youtube, WhatsApp, Facebook and Instagram Utilization”. *ICEEIE 2019-International Conference on Electrical, Electronics and Information Engineering: Emerging Innovative Technology for Sustainable Future*, 183-186. <https://doi.org/10.1109/ICEEIE47180.2019.8981441>
- Saha, Amit-Agarwal, Nitin. “Demonstrating Social Support from Autism Bloggers Community on Twitter”. *Proceedings of the 2015 IEEE/ACM International Conference on Advances in Social Networks Analysis and Mining, ASONAM 2015*, 1053–1056. <https://doi.org/10.1145/2808797.2809364>
- Schwartz, Barry. “BERT Now Used on Almost Every English Query”. *Search Engine Land*. Erişim 25 Mayıs 2023. <https://searchengineland.com/google-bert-used-on-almost-every-english-query-342193>
- Sheehan, Lindsay vd. “Structures and Types of Stigma”. *The Stigma of Mental Illness-End of The Story?*. ed. Wolfgang Gaebel vd. 43-66. Cham: Springer International Publishing, 2017.
- Thelwall, Mike vd. “Sentiment strength detection for the social web”. *Journal of the American Society for Information Science and Technology* 63/1 (2012), 163–173. <https://doi.org/10.1002/asi>
- WHO, World Health Organization. “Autism”. Erişim: 30 Mayıs 2023. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/autism-spectrum-disorders>

ELÂZİĞ DÂRU'L-HAZEN TEKKESİ'NİN TÜRK DİN MÛSİKİSİ UYGULAMALARI

Mustafa Asım AKKUŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Türk Mûsikîsi Devlet Konservatuvarı
Türk Müziği Bölümü

Türk Din Mûsikîsi Ana Sanat Dalı

Asst. Prof., University of Ankara Yıldırım Beyazıt Turkish Music State Conservatory of Turkish Music
Department Turkish Religious Music Main Art Branch
Ankara, Türkiye.

mustafasimakkus@gmail.com

orcid.org/0000-0001-5327-6017

Öz:

Bu çalışmada, Elâzığ'ın Aksaray mahallesinde 1940'tan beri faaliyet gösteren bir tekke olan "Dâru'l-Hazen" Tekkesi'nin Türk din mûsikîsi açısından değerlendirilmesi amaçlanmıştır. "Dâru'l-Hazen" Tekkesi'nin tarihsel süreci ele alındıktan sonra tekkeye riyaset eden şeyh efendilerin hayatlarına kısaca yer verilmiştir. Akabinde zikir usulüne değinilmiş ve bu usul içerisinde icra edilen mûsikî türleri tespit edilmiştir. Zikir esnasında Türk din mûsikîsinin birçok farklı türünü icra eden bu tekkede Kur'an-ı Kerim tilâveti, salavat, tesbihât, istiğfar, ilahi gibi türler icra edilmektedir. Bunun yanı sıra zikir, evrâd, kelime-i tevhid, gibi bölümler de nağmeli okunmakta olup tekkeye mahsus besteler olarak tespit edilmiştir. Bununla birlikte "Dâru'l-Hazen" Tekkesi'nde icra edilen tekkeye mahsus ilahiler arşiv ses kayıtlarından tespit edilip notaya alınmıştır. Bu çalışma sayesinde "Dâru'l-Hazen" Tekkesi'ndeki zikirlerin mûsikî ile iç içe olduğunun gösterilmesi ve notaya alınan ilahiler ile Türk din mûsikîsi repertuarına yeni eserler kazandırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Elâzığ, Türk Din Mûsikîsi, Tekke Mûsikîsi, Dâru'l-Hazen, Tasavvuf.

TURKISH RELIGIOUS MUSIC PRACTICES of ELAZIG DARU'L- HAZEN LODGE

Abstract:

In this study, it is aimed to evaluate the dervish lodge "Dâru'l-Hazen", which has been operating in the Aksaray district of Elazığ since 1940, in terms of Turkish religious music. After the historical process of the "Dâru'l-Hazen" lodge is discussed, the lives of the sheikh masters who presided over the lodge are briefly mentioned. Afterwards, the method of dhikr was mentioned,

and the types of music performed in this method were determined. In this lodge, which performs many different types of Turkish religious music during dhikr, genres such as recitation of the Qur'an, salawat, tasbihat, istigfar, and hymn are performed. In addition to this, sections such as dhikr, evrâd, word-i tawhid are sung with tunes and have been identified as compositions specific to the lodge. However, the hymns specific to the lodge performed in the “Dâru'l-Hazen” lodge were determined from the archive audio recordings and notated. With this study, it is aimed to show that the dhikrs in the “Dâru'l-Hazen” lodge are intertwined with music and to bring new works to the Turkish religious music repertoire with the hymns taken into the notation.

Keywords: Elazığ, Turkish Religious Music, Lodge Music, Daru'l-Hazen, Mysticism.

GİRİŞ

XV. yüzyılın başlarından itibaren Elâzığ'ın Palu ilçesinin Arındık bölgesinde Şeyh Pîr Efendi ve kardeşleri irşat ve fetih faaliyetlerinde bulunmuştur. Safevî Devleti, Akkoyunlu Devleti'ni 1503 yılında yenmesiyle Palu'ya hâkim olmuştur. Akabinde 1514 tarihinde Safevî Devleti ve Osmanlı Devleti arasındaki Çaldıran Savaşı'nı Osmanlı Devleti'nin kazanmasıyla birlikte Palu Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine geçmiştir. Osmanlı Devleti'nin Safevî Devleti'ni yenmesinde yöredeki birçok büyük ailelerin de katkısı vardır. Bu ailelerden birisi de Şeyh Pîr'in ailesidir.¹ Şeyh Pîr'in oğulları Şeyh İsa, Şeyh Resul ve Şeyh Alâeddin'dir. Şeyh Resul İranlılarla savaş sırasında Dersim'de şehit olmuştur.² Şeyh İsa ve Şeyh Alâeddin ise tıpkı babaları gibi tasavvufi anlamda bu bölgeye hizmet etmiş ve araştırmasını yaptığımız Dâru'l-Hazen Tekkesi'nin silsile olarak en baştaki şeyhlerinden sayılmıştır. Şeyh Alâeddin Efendi'nin aynı zamanda seyyid olduğu ve kendisine Osmanlı Devleti tarafından seyyid olduğuna dair berat verildiği de ifade edilmektedir.³

Dâru'l-Hazen Tekkesi'nin ilk şeyhi olarak kabul edilen ve Şeyh Alâeddin Efendi'nin neslinden gelen Palulu Şeyh Mehmet Efendi, 1875 senesinde Arındık Köyü'nde dünyaya gelmiştir. Palulu Şeyh Mehmet Efendi intisap ettiği Şeyh Ömer Efendi'nin (d.1821/ö.1905) yanında tasavvuf dersleri alarak kendisinden istifade etmiştir.⁴ Şeyh Ömer Efendi'nin vefat

¹ Serdar Karabulut, “Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pîr Vakfiyesi Tarihiyesi Üzerine Bir İnceleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/9 (2017), 266.

² Serdar Karabulut, *Şeyh Ali Sebti el- Palevi* (İzmit: Kalem Yayınları, 2014), 40.

³ Abdülkadir Kıyak, *Elazığ Evliyaları* (İstanbul: TBBD (Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği) Yayınları, 2013), 300.

⁴ Karabulut, “Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pîr Vakfiyesi Tarihiyesi Üzerine Bir İnceleme”, 270.

etmesinden sonra diğer köylerde de tarikatı yaşatmak için mücadele veren Palulu Şeyh Mehmet Efendi, 1916 yılında Palu'nun ileri gelenlerinden Haşim Bey'in ricası üzerine Palu'ya bağlı Gömeçbağlar Köyü'ne yerleşmiştir. 1924 yılında Elâzığ'ın merkez köylerinden Kövenk köyüne gelip 1937 yılına kadar burada yaşamış ve şeyhi olan Ömer Efendi'nin tarikatına hizmet etmiştir.⁵ Daha sonra Palulu Şeyh Mehmet Efendi Elâzığ merkez bölgesine yerleşmiştir.

Dâru'l-Hazen Tekkesi, 1940 senesinde Palulu Şeyh Mehmet Efendi'nin girişimleriyle Elâzığ merkezde evvela Şıra Meydanı'nda daha sonra Aksaray mahallesinde faaliyetine başlamıştır. Dervişleri tarafından Muhammed Baba-i Nurânî olarak da bilinen Mehmet Efendi'nin nüfustaki ismi Muhammed Özen'dir.⁶ Muhammed Özen 1957 yılında vefat etmiş ve evinin de bulunduğu Aksaray mahallesindeki Dâru'l-Hazen Tekkesi'ne defnedilmiştir. Oğlu Sadi Efendi (Özen) babasının dergâhını devam ettirmiştir. Mehmet Efendi Nakşibendiyye tarikatına müntesip olsa da oğlu Sadi Efendi Kadîrîyye ekolünü de benimsemiştir.⁷

Sadi Efendi'nin şiirlerinde “hazen” mahlasını kullanması sebebiyle dergâhına “Dâru'l-Hazen” (Hüzün Evi) ismini koyduğu bilinmektedir.⁸ Kurulduğundan günümüze kadar birçok dervişin müntesip olduğu bu tekkenin Türk din mûsikîsi açısından ele alınmasını amaçladığımız bu çalışmada Dâru'l-Hazen Tekkesi'ndeki tekke mûsikîsi uygulamalarına yer verilecektir. Çeşitli ses kayıtları ve arşivlerdeki notalar ile bu tekkenin Türk din mûsikîsi uygulamalarının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır.

1. Daru'l-Hazen Tekkesi'nin Şeyhleri

Tekkenin kurucu şeyhi olarak bilinen Palulu Şeyh Mehmet Efendi (Muhammed Baba-i Nûrânî), küçük yaştan itibaren medrese tahsili görmüştür. İleri derecede Arapça ve Farsça bildiği de bilinmektedir. Günümüze ulaşmamış şiirlerinin de olduğu ifade edilen Mehmet Efendi'nin erbâne çaldığı aynı zamanda ilahi söylediği de bilinmektedir. Edebiyat ve mûsikîye olan vukufiyeti sebebiyle tekkenin kuruluşundaki misyon ve vizyonun Mehmet Efendi'nin vefatından sonraki süreçte de tekkenin yol haritasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Palulu Şeyh Mehmet Efendi'nin vefatından sonra Sadi Özen tekke faaliyetlerini devam ettirmiştir. Sadi Özen, babasından aldığı tasavvuf dersleriyle küçük yaşlardan itibaren Sadî-i

⁵ Süleyman Yapıcı, *Harpur Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları* (Elâzığ Belediyesi, 2015), 642.

⁶ Süleyman Yapıcı, *Aziz Şehrin Aziz İnsanları* (Elâzığ: Elâzığ Belediyesi, 2016), 399.

⁷ *Günışığı Gazetesi* (11 Şubat 2012). <https://www.gunisigigazetesi.net/haber/13382750/sadi-baba-son-yolculuguna-ugurlandi>

⁸ Ruşen Çakır, “Sadi Baba ve Hacı Efraim”, *Vatan Gazetesi* (2013).

Şirâzî'nin Farsça eserlerini meşk etmiş, babasının vefatının ardından Musa Kazım Efendi'den dersler almıştır.⁹ Onun vefat etmesiyle de babasının halifelerinden Şeyh Şerif Dügânî'den¹⁰ dersler almıştır. Tarikat iznini de bu zattan almış ardından 1961 yılı itibariyle tasavvuf dersleri vermeye başlamış ve irşat faaliyetlerini yürütmüştür. Edebiyat ve mûsikîye küçüklükten itibaren ilgisi olan Sadi Özen'in şiirleri de mevcut olup birçoğu bestelenmiştir. Şiirlerinde "Hazenî" mahlasını kullanmış ve daha sonra tekkenin adını da hüznün evi anlamına gelen "Dâru'l-Hazen" tekkesi olarak isimlendirmiştir.

Sadi Özen'in 4 erkek, 2 kız çocuğu vardır. Erkek çocukların ismi Muhammed Taha Özen, Hüseyin Bilal Özen, Alican Özen, Cem Cenab Özen'dir. Kızları ise Zehra Altungök ve Ümmügülsüm Dağ'dır.¹¹

Sadi Özen'in tasavvuf alanında *Ankalar ve Kargalar*, İslâm tarihi alanında *Emir Muaviye Sahabe mi?* ve *Ebu Tâlibin İmânî Meselesi* isimli kitapları da mevcuttur.¹² Vefatından önce hazırladığı fakat baskıya verilmemiş *Sensizim* adlı bir romanı da mevcuttur. Aşağıdaki bölümlerde notasını da vereceğimiz kendisine ait besteleri de bulunan Sadi Özen, 11 Şubat 2012'de Dâru'l-Hazen Tekkesi'nde vefat etmiştir. Elâzığ Harput'ta metfundur.¹³

Sadi Özen'in vefatından sonra tekke faaliyetlerini devam ettirmek üzere oğlu Muhammed Taha Özen tekkenin başına yani posta geçmiştir. 1965 Elâzığ doğumlu olan Muhammed Tâhâ Özen tekkenin zikir usulünü de yöneten kişidir. Mûsikî çalışmalarına da önem veren Özen, çeşitli illerde medrese eğitimi görmüştür. Bölgede Molla Muhammed olarak da bilinir. Tespih ve gümüş sanatına da ilgisi olan Özen hâlen tekkenin postnişinidir.¹⁴

Hüseyin Bilal Özen, tekkenin mûsikî faaliyetleriyle ilgilenen zâkirbaşısıdır.1971 Elâzığ doğumlu olan Özen, çocukluğundan itibaren tekkede tasavvuf eğitimi görmüştür. Mûsikîye ilk olarak erbâne sazı ile başlayan Özen, daha sonra ney üflemeğe başlayarak neyzen olmuştur. Erbâne sazını çalmasıyla birlikte üretimini de yapmakta olan Hüseyin Bilal Özen bir müddet Kültür Bakanlığı'nda ney sanatçısı olarak görev yapmıştır. 2023 yılı itibariyle hâlen Millî Eğitim Bakanlığı'nda öğretmenlik yapmaktadır.¹⁵

⁹ Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*, 273.

¹⁰ Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*, 642.

¹¹ Hüseyin Bilal Özen, "Mülâkât".

¹² Yapıcı, *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*, 277.

¹³ Özen, "Mülâkât".

¹⁴ Özen, "Mülâkât".

¹⁵ Özen, "Mülâkât".

Diğer kardeşlerden Ali Can Özen, 1975 Elâzığ doğumludur. İlkokul eğitiminden sonra hafızlık eğitimini tamamlamıştır. 2023 yılı itibariyle sağlık sektöründe çalışmaktadır. Cem Cenab Özen ise 1985 Elâzığ doğumludur. Eğitimini işletme ve daha sonra enerji mühendisliği alanında tamamlayan Özen; mûsikî alanında ney, ritim ve ud icra etmektedir. Kız kardeşlerden Zehra Altungök medrese tahsili görmüş ve tekkede hanımlara Kur'an-ı Kerîm, ilmihâl ve tefsir dersleri vermektedir. Ümmügülsüm Dağ ise çeşitli yerlerde medrese tahsili görmüştür ve Elâzığ'da ikamet ettiği süre içerisinde tekkede eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁶

2. Zikir Usulü ve Mûsikî Uygulamaları

Zikir usulü ile ilgili yapılan araştırma ve tekkenin zâkirbaşısı Hüseyin Bilal Özen'den elde edilen ses kayıtlarına göre zikrin başlangıcından bitişine kadarki tertipte Türk din mûsikîsi türleri ve besteli eserlerin tespiti yapıp notası alınmıştır.

Dâru'l-Hazen Tekkesi'ndeki uygulamalar Kâdirî¹⁷, Nakşibendî¹⁸ ve Rifâî¹⁹ gibi tarikatların uygulamalarını içermektedir. Bu sebeple yapılan araştırmada Dâru'l-Hazen Tekkesi'ndeki zikir usulünün sadece bir tarikata ait değil yukarıda zikredilen tarikatların uygulamalarını da içerisinde barındıran bir zikir usulü olduğunu ifade etmek gerekir.

Zikir usulü perşembe akşamı yatsı namazına müteakip başlar. Zikir, kuûd²⁰, kıyâm²¹ ve devrân²² olarak yapılır. Zikre geçilmeden önce evrâd²³ ile başlanır. Evrâdın normal gün ve gecelerde Veysel Karanî'nin münacatı olarak da bilinen hicaz makamındaki tesbihât²⁴ ile başlar. Notalar aşağıda gösterildiği şekildedir.

¹⁶ Özen, "Mülâkât".

¹⁷ Kâdirîlik için Bkz.(Mustafa Asım Akkuş, "Kâdirîlik", *Türk Din Mûsikîsi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 179-191.)

¹⁸ Nakşibendiyye için Bkz.(Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 611-692.)

¹⁹ Rifâiyye için Bkz.(Mustafa Tahralı, "Rifâiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 285-334.)

²⁰ Kuûd zikrinin tanımı için Bkz. (Cemil Çiftçi, *Tasavvuf Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 473-474.)

²¹ Kıyâm zikrinin tanımı için Bkz.(Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2014), 375.)

²² Devrânın tanımı için Bkz.(Ömer Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 158.)

²³ Evrâdın tanımı için Bkz.(Safer Dal, *Istalahât-ı Sofiyye fi Vatan-ı Asliyye* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013), 100.)

²⁴ Tesbihâtın tanımı için Bkz.(Serbüend Arpa, "Tesbihât", *Türk Din Mûsikîsi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2023), 149-150.)

HİCAZ TESBİHAT




İ LA Hİ EN TE RAB Bİ VE E NEL AB DU VE EN TEL HA Lİ KU VE E NEL MAH LU KU
VE EN TEL REZ ZA KU VE E NEL MER ZU KU VE EN TEL MA Lİ KU VE E NEL MEM LU KU
VE EN TEL A Zİ ZU VE E NEL ZE Lİ LU VE EN TEL ĞA NİY YU VE E NEL FA Kİ RU
VE EN TEL HAY YU VE E NEL MEY Yİ TU VE EN TEL BA Kİ VE E NEL FA Nİ
VE EN TEL KE Rİ MU VE E NEL LE İ MU VE EN TEL MUH Sİ NU VE E NEL MU Sİ U
VE EN TEL ĞA FU RU VE E NEL MÜZ Nİ BU VE EN TEL A Zİ MU VE E NEL HA Kİ RU

Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.


Ardından hicaz makamında Esmâü'l-Hüsna okunur.

HİCAZ TESBİHAT

BESTE:HÜSEYİN BİLAL ÖZEN



YA CE Mİ LU YA AL LAH YA ĞA Rİ BU YA AL LAH
YA RA U FU YA AL LAH YA A TU FU YA AL LAH
YA A Zİ MU YA AL LAH YA HAN NA NU YA AL LAH
YA SUB HA NU YA AL LAH YA E MA NU YA AL LAH
YA MUS TE ANU YA AL LAH YA MUH Sİ NU YA AL LAH
YA RA Hİ MU YA AL LAH YA KE Rİ MU YA AL LAH

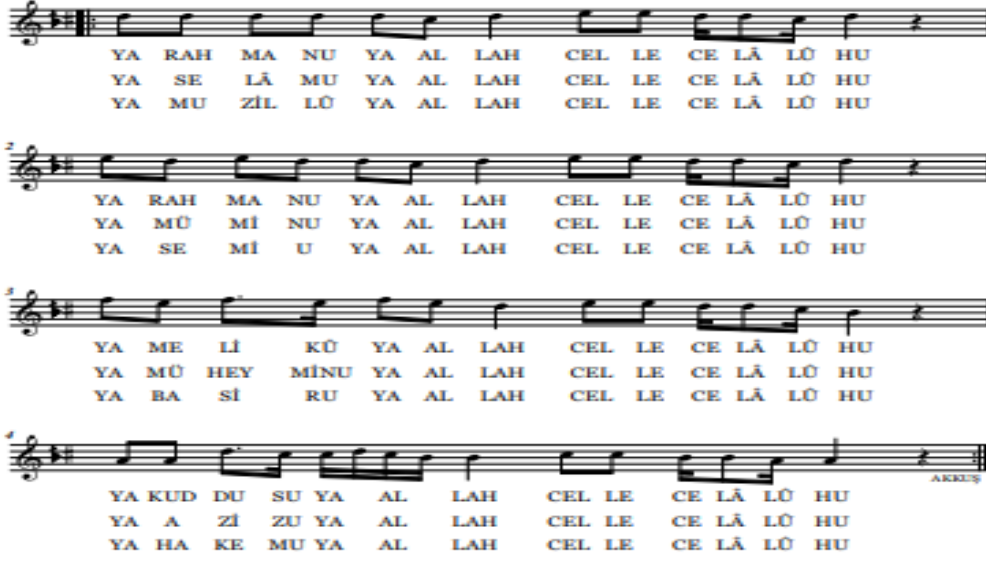


YA MU Cİ BU YA AL LAH YA HA Bİ BU YA AL LAH
YA MA RU FU YA AL LAH YA LA Tİ FU YA AL LAH
YA MEN NA NU YA AL LAH YA DEY YA NU YA AL LAH
YA BUR HA NU YA AL LAH YA SUL TA NU YA AL LAH
YA MU TE A LÛ YA AL LAH YA RAH MA NU YA AL LAH
YA ME Cİ DU YA AL LAH YA FER DU YA AL LAH

Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Esmâü'l-Hüsna'nın ardından salavatlar nağmesiz okunur. Ve ardından lafza-i celâl hicaz makamında icra edilir.

HİCAZ TESBİHAT



YA RAH MA NU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA SE LÂ MU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA MU ZİL LÛ YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU

YA RAH MA NU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA MÛ MÎ NU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA SE MÎ U YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU


YA ME LÎ KÛ YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA MÛ HEY MÎNU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA BA SÎ RU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU

YA KUD DU SU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA A ZÎ ZU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU
YA HA KE MU YA AL LAH CEL LE CE LÂ LÛ HU

Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Lafza-i celâlden sonra zikre başlanır. Zikre kuûd ile yani oturarak başlanır. Ardından postnişin tarafından râbîta-i mevtin teferruatı anlatılır.²⁵ Râbîta-i mevt yapılırken kişi kendi ölümünü düşünür. Râbîta-i mevt, bir Fatiha suresi, üç Felak suresi, üç Nas suresi, üç İnşirah suresi, üç İhlas suresi ve bir Kevser suresi okunarak kişinin kendi ölüm anını hissetmesi olarak ifade edilebilir. Râbîta-i mevt postnişin ile birlikte kelime-i şehadet getirilerek bitirilir. Akabinde birinci tesbihat olan besmele ile başlanır.

BESMELE



BİS MİL LÂ HİR RAH MA NİR RA HİM BİS MİL LÂ HİR RAH MA NİR RA HİM

Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Kadir ve Berat gecelerine özel zikirde besmeleden sonra birinci bölüm istiğfar ile başlar.

²⁵ Özen, "Mülâkât".

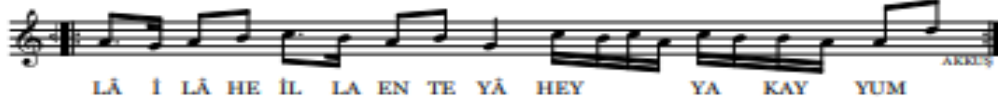
UŞŞAK İSTİĞFAR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Devamında ikinci bölüm *Ente'l-Hâdi Ente'l-Hak Leyse'l-Hâdi İllâ Hû* güftesiyle uşşak zikir icra edilir.

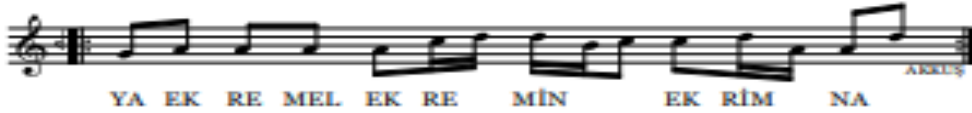
UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Ardından üçüncü bölüm *Yâ Ekreme'l-Ekremın Ekrimna* güftesiyle üçüncü bölümde uşşak zikir devam eder.

UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Dördüncü bölümde ise *Yâ Erhame'r Râhimîn İrhamnâ* bölümüyle uşşak zikir devam eder.

UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Beşinci bölümde ise, *Yâ Lâtîf Ültüfna* güftesiyle uşşak zikir devam eder.

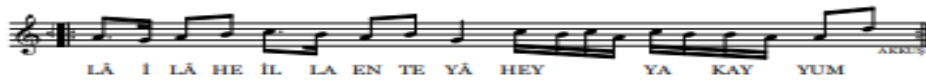
UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin
Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Altıncı bölümde ise “Lâ İlahe İllâ Ente Yâ Hay Yâ Kayyûm Celle Celâlühü ve Celle Şânuhü ve Amme Nevâlühü ve Lâ İlahe Gayruhü” denilerek kuûd kısmı sona erer.

UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

Kuûdun sonunda postnişîn ve dervişân tarafından uşşak makamında Âl-i İmrân suresi'nin 191. ayeti okunarak zâkirân kıyama kaldırılır. Kıyamda birinci esmâ kelime-i tevhiddir. Hicaz makamında okunan bu esmânın notası aşağıda gösterildiği şekildedir.

UŞŞAK ZİKİR



Dâru'l Hazen Tekkesi'ndeki Zikir Tertibinin Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

İkinci esmâ “Yâ Hay/Hey Yâ Kayyûm” dur. Üçüncü esmâ “Hay Allah Hu Allah”, dördüncü “Lafza-i Celâl”dir. Bu esmâlar nağmesiz okunur. Bu esnada usul olarak nim sofyan, sofyan ve düyek olmak şartıyla zakirbaşı riyasetinde zâkirân ilahi okur. Örneğin hüseyinî makamında bestesi Sadi Özen'e ait *Mevla'm Ver Aşkını Bana*, uşşak makamında güftesi Yûnus Emre'ye ait bestesi meçhul *Şeyhimin İlleri* ve hicaz makamında güftesi Yûnus Emre, bestesi

Sebilci Hüseyin Efendi'ye ait *Milk-i Bekâdan Gelmişem* ilahileri okunur.²⁶ Zikrin yapıldığı günün özel gün ve gecelerden olması hâlinde, güftesi o günün anlam ve önemine uygun olan ilahilerden icrâ edilir. İlahilerle birlikte dönüşümlü okunan ilahinin makamına uyumlu kasideler de okunur. Bir müddet sonra da kalbî olarak boğaz ve diyafram ile birlikte zikre devam edilir.

Son olarak “Hû” esmâsı zikredilirken devrân yapılır. Yani halkanın büyüklüğüne göre üç veya altı kişilik zâkir grubu tarafından halkanın içinde orta halka oluşturularak dairesel biçimde kollar omuzdan tutularak esmânın hızına bağlı olarak dönülür. “Hû” esmâsı ile nağmesiz düz bir şekilde kıyam zikri bitirilir.

Kıyamın son bölümünde Hüseyinî Kâdirî Salavatı (Salât-ı Kemâliyye) okunur. Akabinde postnişinin sağında bulunan zâkirbaşı postnişîn ile musâfahalaşır. Devamında sağdan başlayarak tüm dervişân ile musâfahalaşılır. Salât-ı Kemâliyye'nin bitmesiyle tekrar kuûda geçilir. Aşr-ı şerîf ve üç adet ihlas-ı şerif okunur. Akabinde postnişîn dua ve gülbank okur ve “Üçler, beşler, yediler, kırklar, evliyâlar, erenler, pirlar demine devrânına yâ Allah hû” der. Secdeye varılır ve Fatiha suresi ile nihayete erer.²⁷

3. Meşk Akşamları ve Mûsikî Dersleri

Meşk akşamları tekkenin Aksaray mahallesine taşınmasından itibaren başlatılmış olsa da elimizde bulunan en eski ses kayıtları 1980'li yılların başlarına dayanmaktadır. Meşklerin Dâru'l Hazen Tekkesi'nde çarşamba ve cumartesi akşamları yatsı namazına müteakip yapıldığı bilinmektedir.²⁸ Türk din mûsikîsi repertuarı başta olmak üzere klasik Türk mûsikîsi eserlerinin de geçildiği ifade edilmektedir.

Kandil geceleri ve bayramlarda da meşkler yapılır. Örneğin Muharrem ayında Kerbelâ hadisesini konu alan ilahiler, mersiyeler, deyişler ve nefesler meşkin repertuarını oluşturmaktadır. Meşklerde ney, kanun, ud, tambur, keman, halîle, kudüm, bendir, erbâne, daire gibi sazlar hazır bulunur. Repertuarı zâkirbaşı belirler. Dâru'l-Hazen'in 2023 yılı itibariyle zâkirbaşısı Hüseyin Bilal Özen'dir.²⁹

Dâru'l-Hazen'de mûsikî dersleri de önemli bir hizmet olarak karşımıza çıkmaktadır. 1990'lı yılların başlarından itibaren Hüseyin Bilal Özen tarafından ney ve ritim dersleriyle

²⁶ Yusuf Ertan, “Mülâkât”.

²⁷ Özen, “Mülâkât”.

²⁸ Özen, “Mülâkât”.

²⁹ Ertan, “Mülâkât”.

başlayan mûsikî eğitimi,2023 yılı itibariyle ney, ritim sazlar, tambur, ud olarak devam etmekte olup bu hizmetten herhangi bir ücret talep edilmemektedir. Bu hizmetle mûsikî icrasıyla birlikte eğitimine de önem verilmiş ve tekke, tekke mûsikîsinin Elâzığ'da gelecek nesillere aktarılması açısından önemli sanat merkezlerinden birisi olmuştur.

4. Dâru'l-Hazen Tekkesi İlahilerinin Notaları

Hüseyin Bilal Özen tarafından tarafımıza verilen ses kayıtları ve el yazma notalardan elde edilerek tespit edilen tekkeye ait Sadi Özen'in sekiz ilahisi, Hüseyin Bilal Özen'in iki ilahisi, Cem Cenab Özen'in bir ilahisi ve anonim bir ilahi ile toplam on iki beste vardır ve notaya alınmıştır.

BAYATİ İLAHİ
BİR HANÇER ALSALAR

SOFYAN GÜFTE:ŞEYH SADI ÖZEN
BESTE:ŞEYH SADI ÖZEN

BİR HAN ÇER AL SA LAR Sİ NE Mİ YAR SA LAR
UZ UN YOL ÜS TÜ NE KÖP RÜ KUR MA DIM

DE RU NUM DAN A CEP RE VA GÖR SE LER
ÇOK GÖ NÜL LER YIK TIM BEY TİN YAP MA DIM

BU DÜN YA YI YAZ KIŞ BA NA VER SE LER
DOS TUN KÂ BE Sİ Nİ TA VAF ET ME DIM

AL LAH DE ME YİN CE.....

EY LE NE Mİ YO RUM BEN HU DE ME YİN CE

EY LE NE Mİ YO RUM AKKUS

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

UŞŞAK İLAHİ

CANINI AŞK YOLUNA VERMEYEN

SOFYAN

GÜFTE:YUNUS EMRE
BESTE:ŞEYH SADI ÖZEN

CA NI NI AŞK YO LU NA
DOST SEV Gİ SİN GÖ NÜL DE
YU NUS İM Dİ OL DOS TUN

VER ME YEN A ŞIK MI DIR
CA NI LA BER KİT ME YEN
CE FA Sİ NA KAT LAN GIL

CEHD EY LE YÜP OL DOS TA
TÛL İ E MEL DEF TE RİN
YÜ RE Gİ NE İŞK O KUN

ER ME YEN A ŞIK MI DIR
DÛR ME YEN A ŞIK MI DIR
VUR MA YAN A ŞIK MI DIR

ER ME YEN A ŞIK MI DIR
DÛR ME YEN A ŞIK MI DIR
VUR MA YAN A ŞIK MI DIR

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ

GELDİM SUZÂNE

SOFYAN

GÜFTE-KUDDUSİ HZ.
BESTE-ŞEYH SADI ÖZEN

GEL DİM SU ZA NE ŞEM İ PER VA NE
BAK MA ZAM CA NE GİZ Lİ PA ZAR VAR GİZ Lİ PA ZAR VAR
A ŞI KI YAM BEN KÖ LE Sİ YEM BEN
BEN DE Sİ YEM BEN BAĞ LI Sİ YAM BEN KİT Mİ Rİ YEM BEN

ZÜLFÜ TELİNDEN BAĞLI GÜLÜNDEN
DOSTUN ELİNDEN DİLDE KEDER VAR
SUZİ DİLİM VAR TAZE GÜLÜM VAR
GİZLİ SİRRİM VAR BENDE HÜNER VAR

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ

GÖNLÜMÜ YARE SALASIM GELDİ

SOFYAN

GÜFTE-KUDDUSİ HZ.
BESTE-ŞEYH SADI ÖZEN

GÖN LÜ MÜ YA RE SA LA SİM GEL Dİ
BAH Rİ NE AŞ KİN DA LA SİM GEL Dİ
DA LA SİM GEL Dİ DA LA SİM GEL Dİ

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ

ADEMOĞLU AL HABERİ

CURCUNA

GÜFTE-ŞEYH SADI ÖZEN
BESTE-ŞEYH SADI ÖZEN

A DEM OĞ LU AL HA BE Rİ

GÜL ZAR Bİ ZİM GÜL BİZ DE DİR

MU HİB Bİ A Lİ A BA YIZ

TÜR LÜ HÜ NER LİK BİZ DE DİR

LİK BİZ DE DİR AKRUS

İNSAN VARDIR TENİ SEMİZ
GUSÛL ALSA OLMUZ TEMİZ
HALKI TÂN ETME NEYİMİZ
CÛMLE NOKSAN HAL BİZDEDİR.

VASILILULLAH KÜÇÜĞÜYÜZ
DÂRUL HAZEN ÇİÇEĞİYİZ
SEYYİD SULTAN GERÇEĞİYİZ
İRFAN ERKÂN HAL BİZDEDİR.

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

UŞŞAK İLAHİ

MAZHAR-I AŞK-I MEVLÂYİZ

SOFYAN

GÜFTE:ŞEYH SADI ÖZEN
BESTE:HÜSEYİN BİLAL ÖZEN

MAZ HA RI AŞ KI MEV LÂ YİZ HA SA NI HÜ SEY Nİ YİZ

DER Dİ AŞ KA BİZ Şİ FA YİZ HA SA NI HÜ SEY Nİ YİZ
MU HİB Bİ A Lİ A BA YİZ HA SA NI HÜ SEY Nİ YİZ

MOL LA Yİ CÜ NUN DAN AL İNK DER Sİ AŞ KİN TA Dİ Nİ AKLUŞ

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

SABÂ İLAHİ

MERHABÂ HOŞ GELDİN

SOFYAN

GÜFTE:SEYYİD NESİMİ
BESTE:ŞEYH SADI ÖZEN

MER HA BA HOŞ GE DİN EY RU Hİ RE VA NİM
GÖN LÜ ME HİÇ SEN DEN ÖZ GE NES NE LA YIK

MER HA BA EY ŞE KER LEB DİL BE Rİ Şİ
GÖR ME DİM SÜ RE TÛM AK LÜ MU RÂ DİM

RİN ZE BA NİM MER HA BA EY ŞE KER LEB
CİS MÛ CÂ NİM MER HA BA SÜ RE TÛM AK

DİL BE Rİ Şİ RİN ZE BA NİM MER HA BA
LÜ MU RÂ DİM CİS MÛ CA NİM MER HA BA AKLUŞ

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ

ÖTME BÜLBÜL BU FİGAN NEDİR

CURCUNA

GÜPTE-ERZURUMLU EMRAH
BESTE: CEM CENAB ÖZEN



ÖT ME BÜL BÜL BU FİGAN NE DİR HEP SE Nİ SÖY LE DİM SE Nİ DİN LE DİM

O LUR MU BÖY LE EY GA RİP BÜL BÜL EY DERT Lİ BÜL BÜL EY GÜ ZEL BÜL BÜL

EY Şİ RİN BÜL BÜL VAY..... HEP SE Nİ SÖY LE RİM SE Nİ DİN LE RİM

O LUR MU BÖY LE EY GA RİP BÜL BÜL EY DERT Lİ BÜL BÜL EY GA RİP BÜL BÜL

VAY..... SE NİN DE BEN Gİ Bİ MEF TU NUN MU VAR NE DİR HER DEM BU

Fİ GA NİN BÜL BÜL Yİ NE BU GÜN AŞ KA CÜ NU NUN MU VAR GÜL DO LA NIR ÇEV RE

YA Nİ NA BÜL BÜL YA Nİ NA BÜL BÜL YA Nİ NA BÜL BÜL AKKUŞ


Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ


MEVLAM VER AŞKINI BANA

GÜFTE:SEYYİD NİZAMOĞLU
BESTE:ŞEYH SADİ ÖZEN


SOPYAN



MEV LAM VER AŞ KI NI BA NA HAY RA NIN O LA YIM SE NİN



BÜL BÜL Gİ Bİ CE MA Lİ NE NÂ LÂ NIN O LA YIM SE NİN
SAR HOŞ E DİP DÖN DÖR BE Nİ MES TA NIN O LA YIM SE NİN



YAN DIR BE Nİ YAN DIR BE Nİ AŞK ME Yİ NE

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

GERDÂNİYE İLAHİ

ŞÖYLE BİR SEYRETSEM

GÜFTE:?
BESTE:ANONİM(HARPUT YÖRESİ)

SOPYAN



ŞÖY LE BİR SEY RET SEM DEV Rİ A LE Mİ HAK YO LUN DA BUL DUM SE Nİ E FEN DİM
GİT Tİ ÇİN YOL GAV SUL A ZAM YO LU DUR AS LI MI SÖ RAR SAN KAD Rİ KO LU DUR



Ü ZE Rİ NE OL SUN HAK KIN SE LA MI YOK TUR Mİ SA LI NİZ Sİ ZİN E FEN DİM
KAL BİN BİR HA Zİ NE HİK MET DO LU DUR A LA NA CEV HER DİR SÖ ZÜN E FEN DİM

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

UŞŞAK İLAHİ TEDBİRİNİ TERK EYLE

SOFYAN

GÜFTE:ŞEYH GALİB
BESTE:ŞEYH SADI ÖZEN

TED Bİ Rİ Nİ TERK EY LE TAK DİR Kİ HÜ DÂ NİN DİR
A ŞIK TA KE DER NEY LER GAM HAL Kİ Cİ HA NİN DİR
SEN YOK SUN O BEN LİK LER HEP VEH MÜ GÜ MÂ NİN DER
KÖY MA KA DE Hİ EL DEN SÖZ Fİ Rİ MÜ GÂ NİN DER

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

HÜSEYİNİ İLAHİ YİNE HİCRÂN

SOFYAN

ARANAĞME...

GÜFTE:ŞEYH SADI ÖZEN
BESTE:HÜSEYİN BİLAL ÖZEN

YİNE HİC RÂN
HER CA İ Dİ Yİ NE AY Rİ LİK MA TEM
ZA VAL LI ÇA VA NE YA RA LI GÖN LÜM
RE SİZ SE NİN KU LUN DUR
VA KİT AK ŞAM YÜ ZÜN DÖN KE REM KÂ NE
VA KİT AK ŞAM YÜ ZÜN DÖN KE REM KÂ NE
VA KİT AK ŞAM YÜ ZÜN DÖN KE REM KÂ NE

Dâr'ul Hazen Tekkesi'ndeki Nota Arşivi ve Ses Kayıtlarından Notaya Alınmıştır.

SONUÇ

Anadolu'da birçok tekke gibi mûsikîyi aktif kullanan Elâzığ Dâru'l-Hazen Tekkesi'nin mûsikî uygulamalarının özgünlük içermesi bizi bu araştırmaya yöneltmiştir. Zikir usulünde kendilerine mahsus besteleri olan tesbihat, zikir ve istiğfarlar tespit edilip bunlar tarafımıza tekke zâkirbaşısı Hüseyin Bilal Özen tarafından verilen arşiv ses kayıtları vesilesiyle notaya alınmıştır. Zikrin içerisinde bendir, erbâne, daire gibi ritim sazları eşliğinde ilahiler okunduğu tespit edilmiş ve bunların tekkeye ait olan besteleri notaya alınmıştır. İlahilerin okunduğu sırada dönüşümlü olarak kaside okunması ve aynı makamda okunmasına özen gösterilmesi makamsal

uyum konusundaki hassasiyeti de ortaya koymakta ve tekke dervişlerinin mûsikî bilgi seviyesini göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Bununla birlikte eser icralarının usulün yani ritmin zikirle senkronizasyon olarak uyumunun usul-zikir ilişkisi açısından başarılı bir altyapısının olduğunu da göstermektedir.

Çalışmamızda tekkenin zikirle beraber meşk uygulamalarında da aktif rol oynadığını görmekteyiz. Ney, kanun, ud, keman, tambur, bendir, erbâne, kudüm vb. ritim sazların meşklere aktif olarak yer alması icra anlamında dervişleri geliştirmekte ve müzik duyularındaki kaliteyi artırmaktadır. Bununla beraber yapılan meşklere sadece Türk din mûsikîsi değil Türk sanat müziği ve Türk halk müziği repertuarlarının geçilmesi de bu tekkeyi diğer tekkelerden farklı kılan bir taraftır.

Dâru'l-Hazen Tekkesi'nin mûsikî derslerinin yapıldığı medrese özelliği taşıması da yapmış olduğumuz bu araştırma sonucunda ortaya çıkmıştır. Bendir ve ney eğitimine 1990'lı yıllarda başlanan tekkede bugün tambur ve ud sazları da eklenerek eğitime devam edilmesi bu alanda da çeşitliliğin ve gelişimin sağlandığını göstermektedir.

Dâru'l-Hazen Tekkesi'nden elden edilen veriler neticesinde 2023 yılı itibariyle zikir uygulamalarında tesbihat, istiğfar ve zikrin içerisindeki kendine mahsus melodiler dâhil on bir farklı beste tespit edilmiştir. Buna ilaveten zikir içerisinde ve meşkte icra edilen toplam on iki özgün ilahi tespit edilip notaya alınmıştır.

KAYNAKÇA

- Akkuş, Mustafa Asım. “Kâdirîlik”. *Türk Din Mûsikîsi*. 179-191. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Arpa, Serbüend. “Tesbîhât”. *Türk Din Mûsikîsi*. 149-150. Ankara: Nobel Yayınları, 2023.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2014.
- Çakır, Ruşen. “Sadî Baba ve Hacı Efraim”. *Vatan Gazetesi* (2013).
- Çiftçi, Cemil. *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Dal, Safer. *Istalahât-ı Sofiyye fî Vatan-ı Asliyye*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013.
- Ertan, Yusuf. “Mülâkât”. *Günüşiği Gazetesi* (11 Şubat 2012). <https://www.gunisigigazetesi.net/haber/13382750/sadi-baba-son-yolculuguna-ugurlandi>
- İnançer, Ömer Tuğrul. “Osmanlı Tarihinde Sûfilik Âyin ve Erkânları”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfîler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Karabulut, Serdar. “Şeyh Alâeddin İbn-i Şeyh Pir Vakfiyyeyi Tarihiyesi Üzerine Bir İnceleme”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi V/9* (2017), 263-278.
- Karabulut, Serdar. *Şeyh Ali Sebiti el- Palevi*. İzmit: Kalem Yayınları, 2014.
- Kıyak, Abdülkadir. *Elâzığ Evliyaları*. İstanbul: TBBD (Tarih Bilincinde Buluşanlar Derneği) Yayınları, 2013.
- Özen, Hüseyin Bilal. “Mülâkât”.
- Tahralı, Mustafa. “Rifâiyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. 285-334. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tosun, Necdet. “Nakşibendiyye”. *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. 611-692. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yapıcı, Süleyman. *Aziz Şehrin Aziz İnsanları*. Elâzığ: Elazığ Belediyesi, 2016.
- Yapıcı, Süleyman. *Harput Âlim-Müellif ve Mutasavvıfları*. Elâzığ Belediyesi, 2015.

MODERN ve SOYUT SANATA İLHAM VEREN BİR RESSAM: VİNCENT van GOGH

Şule GECE

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü

Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Science and Literature
Department of Philosophy
Kırıkkale, Türkiye.
gecesule@gmail.com
orcid.org/0000-0001-5668-9335

Öz:

Ünlü Hollandalı ressam Vincent van Gogh, tüm yaşamı boyunca eserleriyle yaratıcılığını ortaya koymuş, birçok düşünürü ve sanatçıyı etkileyerek modern sanatlara ve özelde soyut sanata katkıda bulunmuştur. Bu çalışmada Van Gogh'un soyut sanat ve modern sanata yaklaşımı, emeğe ve iş gücüne duyduğu hayranlığı modern sanatlarda nasıl konumlandığı, soyut sanata ve modern sanatlara ilham olan eserleri aracılığıyla incelenmeye çalışılacaktır. Soyut sanatların en önemli teşvik kaynağı sadece boyaların kullanılarak, her tür nesne ve biçim içeriğinden uzaklaşılması ve sanatçının dünyayı geride bırakarak özsel görünüşü bulma çabasıdır. Van Gogh, resimleri vasıtasıyla bunu gerçekleştirmeye çalışmış klasik eserlerden daha ziyade rengi ve özü yakalamaya çalışan soyut ve modern sanatlara kendini yakın hissetmiştir. Özellikle *Patates Yiyenler*, *Yıldızlı Gece* gibi tablolarıyla modern ve soyut sanatların izlerini hissettiren ressam, gerçeğin ötesine uzanmanın gerçeklikle samimi ilişkiler kurup bunu yapıtlarında yansıtmayla mümkün olabileceğini ifade etmiştir. Martin Heidegger, J. Paul Sartre gibi birçok varoluşçu düşünürü de etkileyen van Gogh, resimlerinde varlığın kendini duyurduğu ve hakikatin açığa çıktığı eserleriyle bir sanat yapıtının nasıl olması gerektiği şeklindeki yaklaşımlara da ilham kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sanat Felsefesi, Vincent van Gogh, Soyut Sanat, Modern Sanat, Yıldızlı Gece, Patates Yiyenler, Martin Heidegger.

AN INSPIRING PAINTER of MODERN and ABSTRACT ART: VINCENT van GOGH

Abstract:

Famous Dutch painter Vincent van Gogh has demonstrated his creativity with his works throughout his life and has contributed to modern arts and especially abstract art by influencing many thinkers and artists. In this study, van Gogh's approach to abstract art and modern art, how he positioned his admiration for labor and workforce in modern arts, will be examined through his works that inspired abstract and modern arts. The most important source of encouragement for abstract arts is to get away from all kinds of object and form content by using only paints, and the artist's effort to find the essential appearance by leaving the world behind. Van Gogh felt close to abstract and modern arts that tried to capture color and essence rather than classical works through his paintings. Behind the traces of modern and abstract arts, the painter stated that reaching beyond reality is possible by establishing sincere relations with reality and reflecting this reality in his works especially with his paintings such as *Potato Eaters* and *Starry Night*. Van Gogh, who also influenced many existentialist thinkers such as Martin Heidegger and J. Paul Sartre, inspired the approaches of how a work of art should be, with his works in which the existence announces itself and the truth is revealed.

Keywords: Philosophy of Art, Vincent van Gogh, Abstract Art, Modern Art, The Starry Night, The Potato Eaters, Martin Heidegger.

“Normallik asfalt bir yol gibidir, yürümesi rahattır ama üzerinde hiç çiçek açmaz.”
Vincent Van Gogh¹

GİRİŞ

Vincent van Gogh (1853-1890) kendine has üslubu, sert ve keskin fırça vuruşları, boyayı kullandığındaki coşkunculuk, acı ve melankoliyi yaşamı derinleştirici deneyimler olarak görmesi, yaşamındaki iniş çıkışlarıyla ve on yıllık sayısız üretimiyle, kendi döneminde ve sonrasında birçok sanatçıyı ve düşünürü derinden etkileyen Hollandalı bir ressamdır. Tabloları ölümünden sonra pek çok düşünür tarafından incelenmiş ve yorumlanmıştır.

Vincent Willem van Gogh 30 Mart 1853 tarihinde Hollanda ve Belçika sınırındaki Groot Zundert'te doğdu. Vincent halk pazarındaki papazın evinde veya kasaba meydanında doğdu.

¹ Sophie Collins, *Biyografik Van Gogh*, çev. Özlem Sakin (İstanbul: Nepal Yayınları, 2016), 10.

Zundert'teki Hollanda reform kilisesinin rahibi Theodorus van Gogh ve sanatsal eğilimlere sahip bir ciltçinin kızı olan Anna Cornelia Carpentus'un oğlu olarak dünyaya geldi. Ailenin hayattaki en büyük çocuğu Vincent'in beş kardeşi oldu; iki erkek kardeş ve üç kız kardeş. Kendisinden dört yaş küçük olan sırdaşı ve yakın arkadaşı Theo, ilerleyen senelerde hayatla baş etmekte zorlandığında Vincent'in dış dünyayla arasındaki bağ oldu.²

Kardeşi Theo onu sanat yaşamı boyunca finansal açıdan destekledi ve onun hayattaki en büyük destekçilerinden oldu. Van Gogh yaşamı boyunca takıntılı bir biçimde mektuplar yazdı; kardeşi Theo'ya, diğer aile üyelerine ve arkadaşlarına yazdığı yüzlerce uzun mektupla duygularını belgeledi. Yaşamının büyük bölümünde yalnız yaşadığından, yazışmalar sayesinde onu giderek daha fazla sarsacak olan bir başımsızlık ve depresyon duygularını uzak tutuyordu.³

Van Gogh kardeşine ve sevdiklerine 800'den fazla mektup yazmış ve burada kendi duygularını, sanat ve güzellik yorumlarını paylaşmıştır. Bunlar *Theo'ya Mektuplar* adıyla Türkçeye de çevrilmiştir. Mektuplarında van Gogh hayat, sevgi, sanat, sanatçı ve sanat eseri hakkındaki düşüncelerini kapsamlı bir şekilde paylaşmış ve sanat hayatı, modern sanat ve eski sanat konusunda görüşlerini detaylıca betimlemiştir.

Van Gogh 27 Temmuz 1890'da öğle yemeğini her zamanki gibi kaldığı pansiyonun kafesinde yedi. Yemeğini normalden daha hızlı şekilde bitirdi ve kasabanın yukarısındaki en sevdiği resim yapma noktalarından birine doğru yürümeye başladı. Ancak bir anda, fırçasını yere bırakıp tarlalarda avlanan bir gençten çaldığı tabancayı eline aldı. Kendi göğsüne nişan alıp tetiği çekti. Kurşun onu yere serdi ama öldürmedi. Sendeleyerek kafeye geri döndü. Kurşun kalbe isabet etmemişti ama kurşun çok derine saplanmıştı. Kardeşi Theo geldi ve enfeksiyon çok ilerlediği için kötüleşti. Sona yaklaşırken Theo kardeşinin yanındaki yatağa uzandı başını sevgiyle kollarının arasına aldı. Ertesi gün sabahın erken saatlerinde van Gogh 37 yaşında öldü.⁴

Hayatı erken yaşta sonlanan ancak büyük eserler bırakan bu büyük sanatçı, her şeyin sevgi ile yapılması gerektiğine inandı. Çünkü kendisi de yaşadığı acıları yaratıma dönüştürmüş ve sevgiyle, emekle yapılan işin kutsallığından ve samimiyetinden bahsetmiştir. "Elden geldiği kadar çok sevmeliyiz, çünkü asıl güç sevgidedir, çok seven adam büyük işler görür, büyük işler görebilecek güçtedir ve sevgiyle yapılmış iş iyi yapılmış iştir."⁵ der. Yaşamında sevgiye oldukça yer veren van Gogh tüm resimlerini de büyük bir sevgi ve şevkle yapmıştır.

² Collins, *Biyografik Van Gogh*, 14-15.

³ George Roddam, *İşte Van Gogh*, çev. Deniz Öztok (İstanbul: Hep Kitap Yayınları, 2021), 19.

⁴ Roddam, *İşte Van Gogh*, 77.

⁵ Vincent van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, çev. Azra Erhat (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2020), 8.

1. Van Gogh'un Sanata, Güzelliğe Bakışı ve Soyut Sanata Katkıları

Sanatı güzellikle özdeşleştiren ressam, sanatı doğa ile ilişkisi içinde ele almıştır. “Sanat kelimesinin tanımlamasını bir dinle, daha iyisi yapılamaz bence. Sanat, doğaya eklenmiş insandır. Evet doğayı, gerçeği, hakikati dile getirmektir sanat ama sanatçının doğaya kattığı, ayırıp belirttiği, özgürleştirdiği, aydınlatıp renklendirdiği bir anlam, bir görüş ve bir özellikle dile getirmektir.”⁶ Sanatın doğaya eklenmiş insan olduğu tanımlaması Francis Bacon’a ait bir sözdür ve van Gogh bu söze, sanatçının özgür yaratımı ve anlam kattığı bir sanat eserinin gerçek sanat olduğunu belirterek sanatçının önemini eklemiştir. van Gogh, doğayı betimlemeyi ve doğanın içinde olmayı sevse de sanatçının hakikati görme ve duyma biçiminin özgürleştirici ve taklitten uzak olduğunu da belirtmiştir. “Van Gogh’ un tüm çabası doğaya olabildiğince yaklaşabilmektir. Yaşamı boyunca doğayla kurduğu bu doğrudan yarı erotik ilişki var olmuştur. İnsan resmin dilinden önce doğanın sesini dinlemeli. Her şeyin köküne ya da özüne inmesi gerektiğine inandığı resminin başlıca amacı, işte bu doğanın canlılığını yakalayabilmektir.”⁷ Sanat eserinin bir taklit olarak değerlendirilmesi ve değersizleştirilmesine karşı olan ressam, kendi yaratımları konusunda oldukça mütevazidir. Bu nedenle, sanat eserinin bir faydaya ve bir varlığa sahip olması gerektiğini belirtmiştir. “Olağanüstü bir şey yaratacağımdan değil, tersine olağan bir şey yaratacağımı sezinliyorum, yani bir varlığı olan, faydalı olabilecek sağlam, tutarlı bir eser.”⁸ Van Gogh bu düşüncesiyle, oldukça üretken bir şekilde eserlerini oluştururken, kendine doğayı, insanı, emeği ve nesneyi farklı şekilde görme ve kavramayı temel düstur edindi. “Ne müthiş bir şey bir nesneye bakıp onu güzel bulmak, sonra da üstünde düşünmek, onu kavrayıp aklında tutmak ve kendi kendine demek ki: bu nesneyi çizmeye koyulacağım ve onu resimde canlandırınca kadar çalışacağım.”⁹ Bu şekilde derin görme, duyma ve düşünmenin sanatta yaratıcılığı artıracığından bahseden van Gogh, insanı da değiştirip olgunlaştıracağını düşünür. Bu aynı zamanda derin görme ve duyusu destekleyen modern sanat ve soyut sanatı tetikleyen bir bakış açısıdır. “Nesnelere uzun uzun bakmaktır ki insan olgunlaşır ve daha derin bir kavrayışa varır.”¹⁰ Soyut sanat, insanın görünen gerçekliğin ötesinde derin bir nesne kavrayışı ve algısına sahip olabileceği ve nesnelere gerçek özüne ulaşabileceği anlayışı ile Van Gogh’un bu yaklaşımına paralel bir yaklaşıma sahiptir.

⁶ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 17.

⁷ Ingo F. Walther, *Van Gogh*, çev. Ahu Antmen (İstanbul:Remzi Kitabevi Yayınları,2005),65.

⁸ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 24.

⁹ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 29.

¹⁰ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 106.

Soyut kelimesi, kendini çekmek anlamına gelen ve Latince'de bulunan abs trahere sözcüğünden gelmektedir. Kelimenin yan anlamı veya kökeni negatif olabilir. Soyutlanmış dalgındaki kullanımı gibi veya pozitif geometrinin teoremleri olan soyut evrensel gerçeklerdeki gibi. Değerin sorusu geride ne bırakıldığı sorundur ve kaçıştan sonrası ile nelerin geride bırakıldığıdır. Soyutlanmış kişi dünyayı geride bırakmıştır.¹¹

Dünyayı geride bırakan kişi mevcut dünya algısını geride bırakmış, zaman ve mekândan soyutlanmıştır. Bu özsel görme hareketi, soyut sanatı van Gogh gibi sanatçılarda olduğu gibi özsel olarak görme ve anlama çabasına doğru bir yolculuktur. “Başka şeyler gitgide ayrılıyor benden ve onlar benden uzaklaştıkça bakışım her şeyin resim yönünü görmekte hızlanıyor.”¹² Dolayısıyla van Gogh zamanı ve mekânı bakışlarından uzaklaştırmış ve mevcut dünya algısını dışarıda bırakarak resme yoğunlaşmıştır. Hatta bu şekilde giderek resmi de soyut sanatta olduğu gibi renkler ve biçimlerden örülü bir dünya olarak değerlendirmiştir. “En güzel ve asıl teknik bakımından en başarılı resimler var ya, onlara yakından bir bak, yan yana dizilmiş renkler görürsün sadece, bütünü tadına varmak için belli bir uzaklıktan bakmalısın.”¹³ Kuşkusuz van Gogh dünyayı bir renkler bütünü olarak gördü ve resimlerinde renkleri ustaca kullandı. Bir diğer önem verdiği şey; resimlerde insanı ve dünyayı olduğu gibi içten, samimi ve doğal olarak yansıtmaktı. Hatta bunu yaparken doğallıktan daha doğal olanı vurgulamayı amaçlıyordu. “Ben gözlerimin önünde olanı olduğu gibi vermekten çok boyayı kendime göre bir amaçla dile getirmek istediğimi daha bir kuvvetle dile getirmek için kullanıyorum.”¹⁴ Hatta bu şekilde duyguların yoğunluğunun tabloda yansıtılacağına da inanmıştır. “Umudu tablodaki bir yıldız söylesin, bir insanın coşkunluğunu batmakta olan güneşin pırlıltısı. Bunlar gerçekçi aldatmalar değil tabii ama gerçekten var olan şeyler değil mi?”¹⁵ Böylece kuşkusuz bu duygu yoğunluğu, bu gerçeklikten daha gerçek resimleri yaratma cesareti van Gogh için hayatı boyunca anlamlı bir uğraş olmuştur. Hatta bir defasında van Gogh, Rembrandt’ın yaptığı bir fahişe portresinden hareketle şöyle der: “Köylü kadın resmi yaptığımda onun tam anlamıyla köylü kadın olmasını isterim. Yok eğer bir fahişenin resmini yapıyorsam, o takdirde kadının yüzünde fahişeliğin tam anlamıyla görünmesini isterim.”¹⁶ Bu gerçekçi resimler dönemin sanat ve felsefe anlayışının da bir tezahürüdür. Resimlerdeki doğallık ve yalınlıktan etkilenen varoluşçu düşünürler özellikle

¹¹ Şule Gece, *Modern ve Postmodern Dönemlerde Soyut Sanat Felsefesi* (İzmir: Cem Yayınevi, 2020), 23-24.

¹² Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 34.

¹³ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 57.

¹⁴ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 90.

¹⁵ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 100.

¹⁶ Dücane Cündioğlu, *Felsefe ve Sanat* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 68.

Martin Heidegger ve Jean Paul Sartre, van Gogh'un resimlerine ilgi ve hayranlık duymuş onlardaki sadeliği ve içtenliği varoluşun açığa çıktığı resimler olarak nitelendirmişlerdir. Özellikle Heidegger, van Gogh'un yaptığı bir çift ayakkabı resmini yorumlamıştır.

Heidegger sanatın kendine özgü bir doğruluk değeri olduğunu savunur. Heidegger resim sayesinde ayakkabıların varlığının açığa çıktığını ileri sürer. Peki nasıl? Heidegger normal önermeye dayalı kavramsal temsili düşünme tarzımızda dünyaya bir ağ yansıttığımızı düşünür. Örneğin şeyi anlamaya çalışırken ona katı tanımlar uygularız.¹⁷

İşte Heidegger burada sanatta bu katılığın açıldığını en iyi gösteren şeyin sanat yapıtı olduğunu duyurur.

Burada dünyaya ve dünyayı dolduran şeylere aletlere ve yapıtlara kökten farklı bir yaklaşım görürüz. Van Gogh'un köylü ayakkabıları resmi, ayakkabıları var olmaya bırakır keza biz de van Gogh'un resmini var olmaya bırakır, o dünyaya nasıl yaklaşıyorsa biz de ona öyle yaklaşırız. Sonuç olarak başka türlü ortaya çıkması mümkün olmayan bir konuşma ve işitme söz konusudur. Sanat yapıtının semtinde, birdenbire genelde olduğumuz yerden başka bir yerde oluveririz; sanat yapıtı ayakkabıların gerçekte ne olduklarını bilmemizi sağlar. Üstelik der Heidegger, yaptığımız betimlemenin öznel bir eylem olarak her şeyi önce tasvir edip sonra da resme yansıttığını sanmak kendini kandırmanın en kötü biçimi olacaktır. Tam tersine yapıtta resmedilen şey, yapıt sayesinde ve ancak yapıt sayesinde kendi görünüşüne ulaşır.¹⁸

Burada kuşkusuz Heidegger'in bu tablo ile özel ilgisi tablonun varlığı ortaya çıkarması ve mevcut düşünce tarzımıza katı olmayan farklı bir bakış açısı getirmeyi amaçlaması olarak görünmektedir.

Bu tablo düşüncenin genel uzanımını ve baskın düşünce tarzını kıran, nesnenin nesneselliğini, aracın araçsallığını eserin eser oluşunu gösteren bize hakikati anlatan bir eserdir. Bu eser aslında diğer tüm eserlerde olduğu gibi bize yeni dünyalar yarattığı gibi mevcut dünyanın içindeki mevcutların da varlığını kavramamıza yardım eder. Eser, gerçeği kopyalamaz. Eser taklit etmez, onda yaratıcılık bir yaratma vizyonu ve ideali vardır. Heidegger bu idealin aynı zamanda sanat eserinin şey yönüne olan vurgusundan bahsetmektedir. Yapıtın bir şey olması onun maddesel varlığından çok daha fazlasına göndermede bulunmaktadır. Sanat yapıtları bu anlamda açıkça birer şeydirler. Sanatın bir şey olma niteliği görmezden gelinmiştir. Bu nitelik asıl sanat yapıtının dayandığı maddi altyapı sayılmıştır. Bu ilke sanat yapıtının özüne aittir.¹⁹

¹⁷ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2008), 238.

¹⁸ Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, 238-239.

¹⁹ Şule Gece, "Heidegger de Sanatın Hakikati ya da Hakikatin Sanatı", *Özne 16. Kitap Heidegger*, ed. Zehragül Aşkın (Konya: Çizgi Kitabevi, 2012), 25

Kuşkusuz van Gogh'un modern sanata en çok ilham olan ve modern sanatı takdir etmesine yol açan niteliği; emeği, işgücünü, emeğinin karşılığına el uzatan insanları eylem hâlinde gösterebilme niteliğinde bulduğu içtenlikten kaynaklanmaktadır. Resimde doğalcılıktan duygusal anlatıma doğru geçiş yapmış ve duyguları resim aracılığıyla yansıtmak istemiştir. Manzarayla yani doğayla bütünleşen yoksul, çalışan ve emekçi insanların resme işleyen yoksulluk ve çalışkanlıklarını, üretimlerini göstermeyi hedeflemiştir. Bu onu dışavurumcu teknikleri izlemeye sevk etmiştir. *Patates Yiyenler* tablosunu bu anlamda özel bir şekilde değerlendiren van Gogh bu tabloyla ilgili şöyle bir değerlendirme de bulunmuştur. "Asıl candan belirtmek istediğim fikir şudur. Lambanın altında patateslerini tabağa el uzatarak yiyen bu insanlar aynı ellerle toprağı işlemiş adamlardır; istedim ki resim çiftçinin el çalışmasını ve bu kadar namusluca kazandığı besiyi yüceltsin."²⁰ Emeğin ve eylemin bu derece yüceltirilmesi modern yaşamın ve onun zorluklarına direnen insanın sanat yoluyla takdirine olanak tanımıştır. "Patates Yiyenler van Gogh'un erken işleri arasında en iddialı olanlarından. Tabloda Brabant'ta çalışan fakir kişilerin hayatlarının zorlu gerçekliğini ortaya koymak isteyerek iddialı bir çalışma ortaya çıkarmıştır."²¹ Kendisi de fakirlik, acı ve sıkıntılarla boğuşan bir ressam olan van Gogh acının yüceliğini ve saflığını eserleriyle ortaya çıkarmıştır. Bu nedenle ünlü bir ressam olan Cézanne, van Gogh'un resimlerinin zenginliği ve içtenliğinden övgüyle söz eder ve onun resimlerine sevgisini akıttığını düşünür.

Fakat resimlerinde yoksulluk zenginleşmiştir bile; içten yansıyan büyük bir parıltı. Ve o her şeyi yoksul biri olarak görür, parklarını karşılaştırmak kafidir. Onları da böyle sakin ve basitçe, sanki yoksul insanlar içinmiş gibi, onların anlayabileceği şekilde söyler, ağaçlardaki gösterişe girmeden yapar bunu; sanki bu bile özneliktir onun için.²²

Kuşkusuz van Gogh kendine özeldir ve resimleriyle özeldir. Yapıtları gerçeklik, samimiyet ve tüm insanlığın ortak telaşlarını duyurur ve bunlarla yoksulluğu bile emeğin zarafetine ve yüceliğine teslim ederek güzelleştirir. Van Gogh'un bu zarafeti ile bizim dünyamızı yarattığını belirten J. P. Sartre onun resmettiği şeyde bu doluluğu görebilme yeteneğine sahip olduğundan bahseder.

Van Gogh bir tarlayı resmettiğinde onu tuvaline aktarmak gibi bir yalana başvurmaz. Sanatsal kuralların tek ölçütünün aldatıcı bir betimleme olduğu bir anda, kendisini, diğer insanları,

²⁰ Van Gogh, *Theo'ya Mektuplar*, 49-50.

²¹ Collins, *Biyografik Van Gogh*, 60.

²² Rainer Maria Rilke, *Cezanne Üzerine Mektuplar*, çev. Semih Uçar (İstanbul: Nora Yayınları, 2017), 22.

tarlaları, kısaca bütün hepsini kapsayan kocaman bir dünyanın doluluğunu-bizim dünyamızı-yaratmaya girişir. Van Gogh, o hırçın ve düşey tuval yüzeyinde.²³

Böylece sanatçının tuvaliyle anlam dünyasını yaratabilme becerisinin önemine değinen Sartre, bu nedenle van Gogh'un resimlerinin kendi anlamını ve özünü ortaya koyabildiğini ve anı iyi yansıtabildiğini düşünür. Sartre için van Gogh, bu kabiliyetiyle bir sihirbazdır.

Fırçaya meydan okuyan bir varlığın doğumu için estetik bir öz ortaya koyar o; bir sihirbazın sopasından dökülen bir dünya bu; çiçekleri, hendekleri ve buğday tarlaları ile örtülme sürecindeki bir dünya. Ve yine, yaratılan görüntü modelden uzaklaşmalıdır; aksi hâlde, dünya olması gerektiği gibi olmayacaktır.²⁴

Van Gogh bize, gerçeklikten daha gerçek bir dünya sunmakta ve özü yakalayabilmektedir. Bu gerçeklikten daha gerçek dünyayı oluşturabilmek için van Gogh kimi zaman resmi iliklerine dek hissetmek istemiş ve boyalarını yemeye bile kalkışmıştır. Kuşkusuz bazı soyut modern ressamın renklerin içinde yuvarlanıp tablolarıyla bütünleşmeye çalışmaları gibi bir bütünleşme isteğidir bu. Ve delilik ile dâhiliğin sınırlarında gezinmektir.

Van Gogh 8 Mayıs günü kendi isteği ile Saint Remy'deki akıl hastanesine yattı. Bu dönemde odasının penceresinden bakarak yaptığı *Yıldızlı Gece* en bilinen resimlerindendir. 24 Aralık'ta bir ağır kriz daha geçirdi ve boya yutup kendini zehirleyerek intihara teşebbüs etti. En sevdiği renk olan sarıyı yutmuştu. Kardeşinin tavsiyesi üzerine 20 Mayıs'ta Auvers-sur-Oise'ye giderek psikolog Paul Gachet ile seanslara başladı. Sanatçı Paul Gachet'in iki tane portresini yapmıştır. Bu portrelerde Gachet, eli şakağında, melankolik bir hâlde resmedilmiştir. Elin şakakta olması, Batı resim tarihinde melankolinin simgesel ifadesidir.²⁵

Kendisi de birçok defa melankoliye düşen bir ressamın kendi doktorunu da bu şekilde resmetmesi oldukça aşikârdır. Portre resimlerinde gerçeklerden kaçmayı onları görünür ve yaşanır kılan van Gogh karşıt renkleri kullanmak suretiyle, resimlerinde insan ve doğayı birleştirip bütünleştirmeye çalışmıştır. "Portrelerinde şaşırtıcı kırmızı ve yeşil karşıtlıklarını bir araya getiriyordu. Bunlar, köylülerin yüzündeki gerçek renklere uygun değildi, ama aynı renklerin manzarada da tekrarlanması insanla doğa arasındaki bağlantıyı ortaya koyuyordu. Günlük yaşam resimlerinin her türünde gerçekçi bir yansıtmadan çok, konunun kendisinde

²³ Jean Paul Sartre, *Estetik Üstüne Denemeler*, çev. Mehmet Yılmaz (Ankara: Doruk Yayınevi, 2000), 110.

²⁴ Sartre, *Estetik Üstüne Denemeler*, 110.

²⁵ E. Osman Erden, *Modern Sanatın Kısa Tarihi* (İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2016), 82.

çantalarında rastlanıyor. Seçkin olmayan sınıfların savunucusu sıfatıyla, van Gogh, ölümden sonra kitch hâline gelmesindeki acı alayı takdir edebildik.³⁰

Dolayısıyla van Gogh kendi döneminde takdir edilmese de her büyük sanatçı gibi kendi çağının dışına çıkabilmiş ve eserleriyle ölümsüzlük kazanıp taklit edilmiştir.

SONUÇ

Vincent van Gogh resimleriyle varoluşu ve emeği kutsallaştırmış ve insanın tüm duygularını ve dış dünyayı betimlemiştir. Eserlerinde sadece dışsallığı değil içselliği ve özü görmeye çalışan sanatçı bu nedenle modern sanatlara ve soyut sanatlara öncülük etmiş ve varoluşçu düşünürleri de derinden etkilemiştir. Resimde sadece güzellik algısıyla değil; insanın alın teri, korkuları ve tutkularıyla hesaplaşan ressam, güzellik algısını değiştirip dönüştürmüştür. “Güzel sanatçının dünyasında oluşur, biçimlenir, gelişir ve kendini ortaya koyar. Güzel, salt sanatçının dünyasıyla ilgili değildir. ‘İnsanlığın korkunç tutkularını renklerle anlatmak istedim.’ der van Gogh.”³¹ Modern sanatlarda insanın bilinçaltı yönü de ortaya konulmuştur. Bu nedenle van Gogh, tutkuları betimleyerek insanın bilinçaltı etkilerinin de önemliliğini vurgulamıştır. Onun yapıtları, insan olmaya dair her türlü duyguyu barındırmaktadır.

Van Gogh’un tablolarında bir tür metafiziksel korku (angst) sergilediğini belirten modern sanat eleştirmeni Herbert Read, bunu modern varoluşçu felsefenin hiçlik duygusu üzerinden, sanatçının kendi bireyselliğini ve yaratma gücünü keşfettiği pozitif bir yola döndürmüştür. Bu aynı zamanda aslında sanat yoluyla yaratılan gerçekliğin felsefe için ne derece önemli olduğuna da işaret etmektedir. Bu gerçeklik yaratan sanat hiç şüphesiz aynı zamanda, modern sanatta, kişinin kendi imasına, bireyselliğine ve kendilik bilincinin kazanımına da eşlik etmektedir.³²

Yaşam ve ölüm döngüsü içindeki insanı korkularından ve tutkularından arındırmayı bir tür katharsis olarak değerlendirdiğimiz de van Gogh’un kuşkusuz bu katharsisi en iyi gerçekleştiren sanatçılardan birisi olduğunu dile getirebiliriz. Kendi döneminde renkleri kullanışı, özgün stili, doğayı ve insanı samimiyetle yansıtması modern dönem sanatçılarına ilham olmuştur. Dünyayı geride bırakmaya çalışan ve özü yakalamaya çalışan yapıtları ile soyut sanatçıların sadece renklerle yansıtmaya çalıştıkları içsel gerçekliğe ışık tutmuştur. Kısa fakat verimli çalışmalarla dolu yaşamında ilhamını sevgiden almış ve sevgiyle üretilen eserlerin

³⁰ Elizabeth Lunday, *Büyük Sanatçıların Gizli Hayatları*, çev. Sevin Okyay (İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019), 152.

³¹ Afsar Timuçin, *Estetik* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2003), 7.

³² Gece, *Modern ve Postmodern Dönemlerde Soyut Sanat Felsefesi*, 39.

KAYNAKÇA

- Beaujean, Dieter. *Vincent van Gogh Hayatı ve Eserleri Mini Sanat Dizisi*. çev. Sema Bulutsuz İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2005.
- Collins, Sophie. *Biyografik Van Gogh*. çev. Özlem Sakin. İstanbul: Nepal Yayınları, 2016.
- Cündioğlu, Dücan. *Felsefe ve Sanat*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- Erden, Osman E. *Modern Sanatın Kısa Tarihi*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi, 2016.
- Gece, Şule. "Heidegger de Sanatın Hakikati ya da Hakikatin Sanatı". *Özne 16. Kitap Heidegger*. ed. Zehragül Aşkın. Konya: Çizgi Kitabevi, 2012.
- Gece, Şule. *Modern ve Postmodern Dönemlerde Soyut Sanat Felsefesi*. İzmir: Cem Yayınevi, 2020.
- Gogh, Vincent van. *Theo 'ya Mektuplar*. çev. Azra Erhat. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Lunday, Elizabeth. *Büyük Sanatçıların Gizli Hayatları*. çev. Sevin Okyay. İstanbul: Domingo Yayınevi, 2019.
- Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. çev. Tuncay Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Orazio, D'Costantino. *Van Gogh Gizemi*. çev. Kemal Atakay. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Rilke, Rainer Maria. *Cezanne Üzerine Mektuplar*. çev. Semih Uçar. İstanbul: Nora Yayınları, 2017.
- Roddam, George. *İşte Van Gogh*. çev. Deniz Öztok. İstanbul: Hep Kitap Yayınları, 2021.
- Sartre, Jean Paul. *Estetik Üstüne Denemeler*. çev. Mehmet Yılmaz. Ankara: Doruk Yayınevi, 2000.
- Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2003.
- Walther, F. Ingo. *Van Gogh*. çev. Ahu Antmen. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2005.

10-14 YAŞ GRUBUNDAKİ ÖĞRENCİLERDE ÖZ SAYGI ile TANRI ALGISI ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ*

Fatma Zeynep BELEN

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religious Studies
Kırıkkale, Türkiye.
fzbelen@kku.edu.tr
orcid.org/0000-0002-2632-2783

Şükriye DEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikolojisi Bilim Dalı
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences
Department of Philosophy and Religious Studies
Kırıkkale, Türkiye.
sukriye.demir@iuc.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9517-326X

Öz:

Bu araştırmanın amacı, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde öz saygı ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiyi incelemektir. Bu çalışmada nicel araştırma yöntemi uygulanmıştır. Araştırmanın örneklemini, 2022-2023 eğitim öğretim yılında Ankara ili merkez ilçelerinin ortaöğretim kurumlarında uygun örnekleme yöntemiyle seçilen 5, 6, 7, 8'inci sınıf düzeyindeki 317 öğrenciden oluşmaktadır. Veri toplama araçları “kişisel bilgi formu”, “benlik saygısı ölçeği”, “Tanrı imgesi ölçeği”dir. Araştırma verileri SPSS-29 ile analiz edilmiştir. Araştırma sonucuna göre; benlik saygısı ile Tanrı imgesi arasında anlamlı bir ilişki ($p<0,05$) olduğu bulunmuştur. Buna göre; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ile güven veren Tanrı imgesi arasında pozitif yönlü, korku veren Tanrı imgesi ile arasında ise negatif yönlü ilişki olduğu saptanmıştır. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin cinsiyet, yaş, anne çalışma durumu ve anne/baba eğitim düzeyine göre, benlik saygısı ve Tanrı'ya güven düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık ($p>0,05$) olmadığı bulunmuştur. 10-14 yaş grubundaki

* Bu makale Doç. Dr. Fatma Zeynep Belen'in danışmanlığında yürütülen *10-14 Yaş Grubu Çocuklarda Öz Saygı ile Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

öğrencilerin baba çalışma durumu ve sınıf düzeyine göre, Tanrı'ya güven düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık ($p>0,05$) olmadığı görülmüştür. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyi ve baba çalışma durumuna göre, benlik saygısı düzeylerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık ($p<0,05$) olduğu bulgulanmıştır. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin Tanrı'ya güven düzeylerinin benlik saygısı düzeylerini yordamakta ($p<0,05$) olduğu saptanmıştır. Elde edilen bu bulgular literatür kapsamında tartışılmıştır. Benlik saygısı düzeyi yüksek olan öğrencilerin Tanrı'yı algılama biçimleri güven yönündedir. Bu sebeple, öğrencilerin yüksek öz saygı düzeyine sahip olması için aile ve okul iş birliği ile bu konuda etkinlikler gerçekleştirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Öz Saygı, Tanrı Algısı, Benlik Saygısı, Çocuk.

EXAMINING THE RELATIONSHIP BETWEEN SELF-ESTEEM and PERCEPTION of GOD in 10-14 AGE GROUP STUDENTS

Abstract:

The aim of this research is to examine the relationship between self-esteem and God perception in students aged 10-14. The sample of the research consists of 317 students at the level of 5th, 6th, 7th, 8th grades selected by convenience sampling method in secondary education institutions of the central districts of Ankara in the 2022-2023 academic year. Data collection tools are Personal Information Form, Self-Esteem Scale, God Image Scale. Research data were analyzed with SPSS-29. According to the results of the research, it was found that there is a significant relationship ($p<0.05$) between self-esteem and God image. According to this, it has been determined that there is a positive relationship between the self-esteem of the students in the 10-14 age group and the image of reassuring God, and a negative relationship between the image of God that gives fear. It was found that there was no statistically significant difference ($p>0.05$) in the self-esteem and trust in God levels of the students in the 10-14 age group according to gender, age, maternal employment status and parental education level. It was observed that there was no statistically significant difference ($p>0.05$) in the level of trust in God according to the father's work status and grade level of the students in the 10-14 age group. It was found that there was a statistically significant difference ($p<0.05$) in the self-esteem levels of the students in the 10-14 age group according to their grade level and father's work status. It was determined that the level of trust in God of the students in the 10-14 age group predicted their self-esteem levels ($p<0.05$). These findings were discussed within the scope of the literature. The way of perceiving God of students with high self-esteem is in the direction

of trust. For this reason, activities on this subject can be carried out with the cooperation of family and school in order for students to have a high level of self-esteem.

Keywords: Psychology of Religion, Self-Esteem, Perception of God, Self-Respect, Child.

GİRİŞ

Toplumun temelini oluşturan aile, neslin devamı ve korunması açısından önem arz etmektedir. Çocukların manevi psiko-sosyal açıdan sağlıklı bir şekilde yetiştirilmesi, ailenin öncelikli amaçları arasında sayılabilir. Gelişim psikolojisi açısından çocuklar, her yaş döneminde birbirinden farklı özellikler göstermektedir. Bu kapsamda, gelişim psikolojisine göre; çocukların gelişimi fiziksel, duygusal, sosyal ve zihinsel olarak dört temel alandan oluşmaktadır (Yazgan İnanç, 2020:5). Yıldız (2012:1-2), gelişim içerisinde olan çocukların fiziksel, zihinsel, sosyal ve duygusal olarak sağlıklı bir şekilde gelişimlerini tamamlayabilmeleri için barınma, beslenme, sevilme ve ilgi görme gibi ihtiyaçlarının yanında; manevi ihtiyaçlarının nasıl giderileceği ve onların manevi ihtiyaçlar konusunda nasıl yönlendirilip eğitilmesi gerektiğinin önemli olduğunu ifade etmektedir.

1. Gelişim Dönemi

Çocuğun doğumla beraber içinde bulunduğu dünyayı farklı yaşlarda nasıl gördüğü ve niçin böyle görüp algıladığını belirlemeye çalışan, bilişsel gelişim kuramının öncüsü Piaget, gelişim dönemlerini dört evrede ele almaktadır. Bunlar; 0-2 yaş arası duyu-devimsel evre, 2-6 yaş arası işlem öncesi evre, 6/7-11/12 yaş arası somut işlem evresi, 11/12-18 yaş arası biçimsel-ışlem evresidir (Wadsworth, 2015:33-134; Bakırcıoğlu, 2006:236; Yazgan İnanç, 2020:52).

Piaget'in bilişsel gelişim kuramına göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin gelişim özellikleri (6/7-11/12 yaş) somut işlemler evresinden (11/12-18 yaş) biçimsel işlem evresine geçiş yaptığı dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde öğrenciler, fiziksel dünyadan sezgisel dünyaya geçişin yaşandığı dönem özelliklerini taşımaktadır.

Çocukluk dönemindeki yaşantılarının bireyin kişiliğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olduğunu savunan psikanalitik kuramın öncüsü Freud, gelişim dönemlerini psiko-seksüel gelişim evreleri olarak beş aşamada ele almaktadır. Bunlar; 0-12 ile 18 ay aralığı oral dönem, 12/18-36 ay aralığı anal dönem, 36 ile 72 ay aralığı fallik dönem, 6-11/12 yaş aralığı gizil-latent dönem, 11/12-18 yaş aralığı genital dönemdir (Yazgan İnanç, 2020:41-44).

Bireyin tüm hayatını kapsayacak gelişim dönemlerini belirleyip, her dönemde başarılması gereken görevlerin olduğunu belirten psiko-sosyal kuramı geliştiren Ericson, gelişimi sekiz evreye ayırmaktadır. Bunlar; 0-1 yaş arası güven-güvensizlik, 1-2 yaş arası özerklik-utanç, 3-5 yaş arası girişimcilik-suçluluk, 6-11 yaş arası çalışkanlık-aşağılık duygusu, 12 yaş ile genç yetişkinlik dönemi kimlik-kimlik karmaşası, yetişkinliğin ilk yılları yakınlık-yalıtılmışlık, orta yetişkinlik üretkenlik-durgunluk, geç yetişkinlik ise bütünlük-umutsuzluk evreleridir (Bakırcıoğlu, 2015:93-105). Davranış kuramcıları olan Watson, Pavlov ve Skinner gelişimi kesintisiz ve sürekli bir evre olarak görmektedir (Bakırcıoğlu, 2015:129). Sosyal kuramcı Bandura ise gelişimde hem bilişsel hem de çevresel etkenlerin rol oynadığı savunmaktadır (Yazgan İnanç, 2020:48).

2. Dinî Gelişim Dönemi

Piaget'in geliştirdiği bilişsel gelişim teorisini temel alarak dini gelişim sürecine ilk kez uyarlayan Elkind, genel psikolojik gelişim süreçlerini göz önünde bulundurarak, dinî gelişime ilişkin çocukluk döneminde gözlemlenen karakteristik özellikleri belirlemiştir. Elkind'in Arayış Teorisi, bireyin tüm hayatını kapsayan dört evreden oluşmaktadır. Çocuğa Tanrı fikrinin öğretileceği en uygun dönem olan 0-2 yaş korunma arayışı evresidir. Tanrı'yı ifade edecek sembollerin arandığı 2-7 yaş temsil arayışı evresidir. Tanrı ile nasıl ilişki kurulacağı araştırıldığı 7-12 yaş ilişki arayışı evresidir. Çocuğun yaşadığı sorunların çözümlerini dinde bulabileceğini anladığı 12 yaş ve üzeri idrak arayışı evresidir (Elkind, 1970:36-38; Oruç, 2013:975; Karaca, 2016:61-62).

Elkind'in arayış teorisine göre, 10-14 yaş grubundaki öğrenciler (7-12 yaş) ilişki arayışı evresinden (12 yaş +) idrak arayışı evresine geçişin yaşandığı dini gelişim özelliklerine sahiptir. Bu dönemde öğrenciler, Tanrı'yı ve kutsal kitaplardaki Tanrı imajını benimsemekte ve Tanrı'yla nasıl ilişki kuracağı sorusuna cevap aramaktadır. Tanrı'ya ilişkin soruların cevaplarını ise dinde bulmaktadır.

Harms, Piaget'in bilişsel gelişim evrelerini temel alarak dini düşünce gelişimini üç aşamaya ayırmaktadır. Çocuğun günlük yaşamdaki deneyimlerle yaratıcıyı sembolize ettiği 3-6 yaş peri masalı evresidir. Somut düşünme becerisinin geliştiği, Tanrı ve meleklerin gerçek insanlar olarak düşünüldüğü, dini sembollerin anlam kazanmaya başladığı 7-12 yaş gerçekçi evredir. Çocuğun kendine özgü inançlar oluşturmaya çalıştığı, soyut düşüncenin geliştiği 13-18 yaş bireysel evredir (Harms, 1944:115-118; Oruç, 2013:976; Karaca, 2016:59-60).

Harms'ın dinî düşünce gelişim teorisine göre, 10-14 yaş grubundaki öğrenciler (7 ile 12 yaş arası) gerçekçi evrenin sonu ile (13 ile 18 yaş arası) bireysel evrenin başlarını kapsayan dini gelişim özelliklerini göstermektedir. Bu dönemde öğrenciler, somut düşünme becerisi ile Tanrı ve meleklerin gerçek insanlar olarak düşünüldüğü, dinî sembollerin anlamlı olduğu dönemden kendilerine özgü dinî inançların gelişmeye başladığı döneme geçiş özelliklerini taşımaktadır.

Goldman, Piaget'in bilişsel gelişim evrelerini temel alarak dini gelişimi beş aşamaya ayırmaktadır. Dinî hayata dair gerçek bilgilerin olmadığı 0-7 yaş sezgisel dinî düşünce aşamasıdır. Sezgisel dini düşünce ile somut dinî düşünce aşamasına geçişin yaşandığı dönem birinci geçiş aşamasıdır. Dinî ifade ve sembollerin anlamlı olduğu, Tanrı tasavvurunun insan biçimli (antropomorfik) özellikler taşıdığı ve Tanrı'nın insanları cezalandıran bir güç olarak görüldüğü dönem 7/8-13/14 yaşları arası somut dinî düşünce aşamasıdır. Somut dinî düşünceden soyut dinî düşünceye geçişin açık olduğu dönem ikinci geçiş aşamasıdır. Dinî sembol ve ifadelerin anlaşıldığı dönem ise 13/14+ yaş soyut dinî düşünce aşamasıdır (Goldman, 1963:9; Oruç, 2013:978; Karaca, 2016:62-63).

Goldman'ın dinî düşünce teorisine göre, 10-14 yaş grubundaki öğrenciler (7/8-13/14 yaşları arası) somut dinî düşünce aşaması ile (13/14+ yaş) soyut dinî düşünce aşamasının ilk dönemi dinî gelişim özelliklerine sahiptir. Bu dönemde öğrenciler, dinî ifade ve sembollerini görsel olarak anlar ve anlamlandırır. Öğrencilerin Tanrı tasavvurları insan biçimli (antropomorfik) özellikler taşır. Onlar için Tanrı, insanları cezalandıracak güç olarak görülür. Öğrenciler, 14 yaş itibarıyla somut olan dini ifadelerden soyut dinî kavramları anlamaya doğru gelişim göstermektedir.

Karaca (2016:76-86), bir Müslümanın dinî gelişim sürecinin üç evre ve yedi aşamadan oluştuğunu "Karaca Modeli" ile açıklamaktadır. Buna göre, dinî gelişimin henüz kendini belli etmediği çocukluk dönemi olan 0-12 yaş duygusal eğilimler ve dinsel hazırlık evresidir. Dinsel fitratın aktifleştiği arzu ve içgüdülerin dengede olmasının beklenildiği 12-18 yaş dinî ilginin uyanışı ve sorgulama evresidir. Dinî eğilimlerin zamanla gelişerek merkezileştiği, yetişkinlikle başlayıp ömür boyu devam eden 23 yaş ve üzeri uyum ve istikrar evresidir (Karaca, 2016:76-86). Karaca'nın (2016) *Dini Gelişim Teorileri* isimli kitabında, çocukların dinî gelişim dönemlerine ait öne çıkan bilim insanlarının görüş ve fikirlerine yer verilmiştir.

3. Benlik Saygısı ve Öz Saygı

Gelişim süreci içerisinde çevresi ile etkileşim hâlinde olan çocuk, kendi iç dünyasında da kendi benliği ile sürekli etkileşim ve iletişim halindedir. Bu etkileşim ile çocuğun kendi benliğini onaylama ve beğenme durumu benlik saygısını oluşturmaktadır. Bireyin kendini kabul etmesi ve kendi özüne güvenmesiyle sahip olduğu olumlu ruh hâli benlik saygısını oluşturmaktadır. Çocuğun kendini kabullenerek beğenmesi ve yüksek benlik saygısına sahip olması için üstün nitelikler taşıması ya da diğerlerinden farklı özelliklere sahip olması gerekli değildir. Çocuğun kendisini olduğu gibi kabul edip onaylaması, değerli görmesi, sevilmeye ve beğenilmeye layık bulması benlik saygısını oluşturmaktadır. Kendi benliğini beğenip benimseme durumu ise öz saygıyı oluşturmaktadır (Yörükoğlu, 2000:20-135).

Psikoloji sözlüğünde öz saygı (self-esteem) “Kendini benimseme, onaylama, kendine saygı duyma, değer verme” olarak tanımlanmıştır (Bakırcıoğlu, 2006:184). Rosenberg, öz saygıyı, “bireylerin bir obje olarak kendilerine yönelik duygularının ve düşüncelerinin toplamı” olarak tanımlamıştır (Hefferon-Boniwell, 2018:106-107). Buna göre, bireyin kendisine ilişkin yaptığı değerlendirmeler sonucu ulaştığı yargı, öz saygı düzeyinin belirlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Öz saygı, “olumlu bir benlik imajının yansıması” olarak tanımlanmıştır (Karlı, 2017:17). Öz saygı; bireyin bilişsel, duygusal, sosyal ve akademik yaşamını etkilemesi açısından ve sağlıklı bir kişilik yapısının oluşmasında güçlü bir etkiye sahiptir. Öz saygı, bireyin toplumun etkin bir üyesi olmasına, bireysel başarı ve mutluluğuna katkı sağlamaktadır (Güloğlu-Aydın, 2001:66-71).

Öz saygı ile ilgili literatürde yer alan araştırmalar incelendiğinde; Felson ve Zielinski'nin (1998:727-725) 5 ile 8. sınıf öğrencilerinin ebeveyn desteği ile benlik saygısı arasındaki ilişkiye ait araştırmasında, ebeveynlerin destekçi davranışları çocukların benlik saygısını etkilediği tespit edilmiştir. Araştırmada, kızların benlik saygısı gelişiminde ebeveyn desteğinin, erkeklerin benlik saygısı gelişiminden daha etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çevik Demir'in (2013:100) 600 kişilik lise öğrencilerinden oluşan ergenlerin dini başa çıkma ile benlik saygısı arasındaki ilişkiyi incelediği araştırmasında, düşük benlik saygısına sahip olan ergenlerin olumsuz dinî başa çıkma yöntemlerine diğer ergenlerden daha sık başvurdukları saptanmıştır. Sarıçam vd. (2013:535) ilköğretim II. kademedeki bulunan 180 öğrenci üzerinde gerçekleştirdikleri araştırmada, farklı yetenekler ile benlik saygısının pozitif yönlü ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Çocukların benlik saygısı düzeyi arttıkça dil, sayısal ve atılganlık gibi yeteneklerinin de arttığı; benlik saygısı azaldıkça dil, sayısal ve atılganlık gibi yeteneklerin ortaya çıkma durumunun da azaldığı tespit edilmiştir. Kayadibi'nin (2015:44) araştırması, 7-14

yaş grubu 252 çocuk üzerinde gerçekleştirilmiştir. Parçalanmış ailelerde anneleri ile yaşayan çocukların benlik saygısı ile anneleri tarafından kabul ya da reddedilmelerini algılama durumları arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada, çocuğun anne tarafından kabul edildiği algısı yükseldikçe; öz saygı düzeyinin yükseldiği, reddedilme algısı yükseldikçe; benlik saygısı düzeyinin düştüğü sonucuna ulaşılmıştır. Kul'un (2021:44) spor yapıp yapmama durumuna göre, 10-12 yaş grubu 150 çocuğun öz saygı düzeyleri ve akademik motivasyonlarının incelendiği araştırmasında, spor yapanların yapmayanlara göre, benlik saygısı ve akademik motivasyon düzeyi daha yüksek; motivasyonsuzluk düzeyinin ise düşük olduğu tespit edilmiştir. İter'in (2022:55), 565 öğrenciden oluşan ilkökul 4. sınıf öğrencilerini kapsayan araştırmasında, sınıf öğretmenleri tarafından benimsenen sınıf yönetim tarzları ile çocukların öz saygı düzeyleri arasında ilişki incelenmiştir. Araştırma sonucunda, okul yaşamı açısından erkek öğrencilerin öz saygı düzeylerinin yüksek; kız öğrencilerin ise düşük olduğu tespit edilmiştir.

4. Tanrı Algısı

Çocuğun hayata uyum sağlama ve dengeli bir yaşam şekli oluşturmasında Tanrı algısı önemli bir yere sahiptir (Çifci, 2019:4). Çocuğun Tanrı'ya ilişkin tüm atıfları, duyguları ve düşünceleri Tanrı algısını oluşturmaktadır (Güler, 2007:6). Yıldız (2013:45-64), çocuğun Tanrı'yı algılama biçiminin, aile tutumlarına göre şekillendiğini ifade etmektedir. Çocuğun Tanrı'yı sevgi, güven veren veya korku veren niteliklerle ifade etmesi psikolojik sağlığı yanında, yaşam kalitesiyle de ilişkilidir. Güler (2007:6) ise çocuğun Tanrı algısının sevgi veya korku yönünde gelişmesinde sahip olduğu çevre, inanç, benlik ve kendisine doğrudan ya da dolaylı şekilde aktarılan bilgilerin etkili olduğunu ifade etmektedir. Her çocuğun kendine özgü Tanrı algısına sahip olmasında; aile, sosyal ve kültürel çevre, alınan eğitim ve duygusal yaşantılar etkilidir.

Tanrı algısı ve benlik saygısı ile ilgili literatürde yer alan araştırmalar incelendiğinde; Francis'in (2005:113-116) araştırmasında, 11-18 yaş grubu 755 ortaöğretim öğrencisinin Tanrı imajının benlik saygısı ile pozitif yönde ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Güler'in (2007:137) yetişkin bireylerin Tanrı algısı ile benlik algısı arasındaki ilişkinin ortaya konulduğu araştırmasında, sevgi yönelimli Tanrı algısının benlik algısı ile pozitif ilişkili olduğu, bu bireylerin benlik algısının daha olumlu olduğu tespit edilmiştir. Akyüz'ün (2010:100) araştırmasında, 13-20 yaş grubu 261 ergenin Tanrı tasavvuru ile benlik saygısı ilişkisi ele alınmıştır. Araştırma sonucunda; benlik saygısı ile seven, dost ve merhametli, teslim olunan,

koruyup gözeten, müdahale eden Tanrı tasavvuru arasında pozitif bir ilişki olduğu bulgulanmıştır.

Tanrı algısına ilişkin literatürde yer alan araştırmalar incelendiğinde; Dickie ve diğerleri (1997:25-43) tarafından 4-11 yaş grubu 143 çocuk iki gruba ayrılarak ebeveynleri ile olan ilişkilerinin Tanrı algısını nasıl etkilediği araştırılmıştır. Araştırma sonucunda, ebeveynlerini algılama biçimleri ile Tanrı'yı algılama biçimlerinin birbirlerine benzer olduğu tespit edilmiştir. Buna göre, güçlü ve besleyici ebeveyn algısına sahip çocuklar, Tanrı'yı da güçlü ve besleyici olarak algılamaktadır. Araştırmada, erken çocuklukta Tanrı algısı anne ve babaya benzemekte iken; yaş ilerledikçe, çocukların algıladığı Tanrı'nın mükemmel hale gelmekte olduğu ifade edilmektedir. Araştırmaya göre, Tanrı algısını doğrudan veya dolaylı olarak ebeveyn davranışları etkilemektedir. Yıldız'ın (2012:62) Tanrı imgesi ölçeği kullanarak 463 çocuk üzerinde gerçekleştirdiği araştırma, çocukların Tanrı imgelerini ve bununla ilişkili faktörleri ortaya koymayı amaçlamaktadır. Araştırma sonucunda, Tanrı'yı her şeye gücü yetip her şeyi gören, duyan, bilen ve yarattığı diğer hiçbir şeye benzemeyen olarak ifade edenlerin 10-11 yaş grubunda yoğunlaştığı tespit edilmiştir. Buna göre, çocuklar 10-11 yaşından itibaren Tanrı'yı daha soyut biçimde ve insani özelliklerden arınmış olarak ifade etmektedirler. Çifci'nin (2019:82-95) araştırmasında, 14 ile 18 yaş grubundaki ergenlerin psikolojik sağlamlığı ile Tanrı algısı arasında pozitif bir ilişki olduğu ortaya konulmuştur. Araştırmada, 14 yaş grubu ergenlerin Tanrı algısının; 18 yaş grubu ergenlerin Tanrı algısına göre daha çok sevgi yönünde olduğu tespit edilmiştir. Öztürk Zurnacı'nın (2019:88) 10-11 ve 13-14 yaş grubu 48 ortaokul öğrenci üzerinde gerçekleştirdiği araştırmasında, öğrencilerin nasıl bir Allah tasavvuruna sahip oldukları ve Allah tasavvuruna alınan eğitimin ya da sosyal çevrenin etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Araştırmada, 10-11 ve 13-14 yaş grubu çocukların korku veren Tanrı algısına sahip oldukları tespit edilmiştir. Kekik'in (2019:52) 12-16 yaş arasındaki 483 öğrencinin bağlanma stilleri ile Tanrı algısı arasındaki ilişkinin incelenmiştir. Araştırmada, güvenli bağlanmanın sevgi ve korku yönelimli Tanrı algısı ile pozitif; kaçınmalı ve kaygılı bağlanmayla negatif yönde bir ilişki olduğu saptanmıştır. Türker'in (2019:367-389) araştırmasında, 7-12 yaş 54 sığınmacı çocuğun yaşamış olduğu travmalar sonucu gelişimsel olarak hayata ilişkin bakış açısı ve Tanrı'yı algılama biçimi incelenmiştir. Katılımcıların, cezalandırıcı ve korku yönelimli Tanrı algısına sahip olanlar %67, sevgi yönelimli olanlar ise %15'ini oluşturduğu tespit edilmiştir. Buna göre, çocuklar dua ve ibadet ederek zor durumları daha kolay atlatacak ve Allah'ı düşünerek yalnızlık hissetmemektedir. Bu düşüncelerin olumlu dini başa çıkmayı

desteklediği tespit edilmiştir. Göregen'in (2021:343) araştırmasında, 100 kişiden oluşan imam hatip lisesi 10. sınıf öğrencilerinin sahip oldukları Tanrı algısının öfke ve affetme eğilimine yönelik etkileri incelenmiştir. Araştırma sonucunda, sevgi yönelimli Tanrı algısına sahip olanların içe öfkelerinin daha az olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada, sevgi yönelimli Tanrı algısının birey ve toplumun iyi oluşuna katkı sağlayacağı ifade edilmektedir. Lüleci'nin (2021:99) araştırmasında, 10-14 yaş grubu çocukların Tanrı'ya güven, ebeveynlere bağlanma ve iyi oluş ilişkisi incelenmiştir. Araştırmada, çocukların ebeveynleri ile güvenli bağlanma durumları arttıkça iyi oluş düzeyleri de artmaktadır. Çocukların iyi oluş düzeylerinin güven veren Tanrı imgesini pozitif yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır.

Bu çalışmalar yanında, din psikolojisi alanında çocuklar hakkında farklı konularda yapılmış olan çalışmalar da literatürde yer almaktadır. Yıldız'ın çocukların Tanrı imgeleri ve çocuklar hakkında farklı konularda araştırmaları bulunmaktadır. Bunlar; çocukların manevi yaşamları (Yıldız, 2020), çocuk istismarının önlenmesinde dinin etkileri (Yıldız, 2019), ceza infaz kurumlarında bulunan çocukların din hizmetlerine katılımları hakkında (Yıldız, 2015) vb. araştırmalardır. Göçen'in çocuklarla ilgili olarak; minnettarlık (Göçen, 2015), şükür (Göçen, 2016), kadirşinaslık ve maneviyat (Göçen, 2016) konularında çalışmaları bulunmaktadır. Hayta'nın (2016) çocukluk dönemine ait anne çocuk ilişkisinden yola çıkılarak yetişkin bireylerin bağlanma stillerinin Allah tasavvurunu etkilemesi ile ilgili çalışmaları bulunmaktadır. Yapıcı'nın çocukluk dönemine ilişkin dua (Yapıcı, 2005), ahlak ve inanç gelişimi (Yapıcı, 2014) ile ilgili araştırmaları bulunmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde Tanrı algısı ve öz saygı arasındaki ilişkiyi ortaya koyan sınırlı sayıda araştırma olduğu görülmektedir. Araştırmanın problem cümlesi "10-14 yaş grubundaki öğrencilerde öz saygı ile Tanrı algısı arasındaki ilişki nedir?" sorusudur. Araştırmanın amacı ise MEB'e (Millî Eğitim Bakanlığı) bağlı Ankara ili merkez ilçelerinde bulunan ortaokullarda öğrenim gören 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin öz saygı ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu çalışmada, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde öz saygı ve Tanrı algısı arasındaki ilişkinin incelenmiş olmasıyla din psikolojisine katkı sağlaması öngörülmektedir.

5. Yöntem

5.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmanın modeli, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin öz saygı ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiyi çeşitli demografik değişkenlere göre değişip değişmediğinin gözlemlenmesi amacıyla oluşturulan ilişkisel tarama modelidir. İlişkisel tarama, iki ya da ikiden fazla değişkenin bulunması halinde değişkenler arasındaki değişen durumu, değişikliğin derecesini tespit etmek amacıyla yapılan araştırma modelidir (Karasar, 2011). Bu çalışmada, nicel araştırma yöntemi uygulanmıştır. Araştırmada, öncelikle literatür taraması yapılmış, ardından veri toplama aracı olarak; Yıldız'ın (2012) geliştirdiği tanrı imgesi ölçeği, kişisel bilgi formu, Rosenberg'in (1965) geliştirip Çuhadaroğlu'nun (1985) Türkçeye çevirdiği benlik saygı ölçeği kullanılmıştır. Buna göre çalışmada, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde öz saygı ve Tanrı algısı arasındaki ilişki incelenmiştir.

5.2. Araştırma Evreni ve Örneklemi

Bu araştırmanın evreni 10-14 yaş grubundaki ortaokul öğrencileridir. Araştırmanın örnekleme ise 2022-2023 eğitim öğretim yılında Ankara ili merkez ilçelerinin ortaöğretim kurumlarında öğrenimine devam eden ve uygun örnekleme yöntemi ile seçilen 5, 6, 7, 8'inci sınıflarındaki 317 öğrencidir. Araştırma, 2022-2023 eğitim öğretim yılında Ankara ili merkez ilçelerin ortaöğretim kurumlarında öğrenim gören 317 öğrenci ile sınırlıdır.

5.3. Veri Toplama Süreci

Araştırmada kullanılacak veri toplama araçlarının uygunluğuna ilişkin etik kurul izni¹ ile MEB'e bağlı resmi okullarda uygulanabilmesi Ankara Milli Eğitim Müdürlüğünden gerekli izinler² alınmıştır. Araştırma verileri 2022-2023 eğitim öğretim yılı Ankara ilinin merkez ilçelerindeki MEB'e bağlı ortaokul kurumlarında öğrenim gören öğrencilerden elde edilmiştir. Veri toplamaya ilişkin anket soruları docs.google.com web adresinden online form şeklinde hazırlanarak öğrencilere iletilerek veri toplama işlemi gerçekleştirilmiştir. Veri toplama işlemi başlamadan önce öğrencilere araştırmanın genel olarak amacı, anket sorularının nasıl cevaplanacağı hakkında gerekli ön bilgiler verilmiştir. Katılımcılar 18 yaş altı öğrenciler olduğundan veli bilgilendirme ve veli onay formu eklenerek veri toplama aşamasında gönüllülük esaslı göz önünde bulundurulmuştur. Anket sorularının cevaplanması yaklaşık olarak 15-20 dakika sürmüştür.

¹ Kırıkkale Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurulunun (Karar Tarihi: 23.08.2022; Toplantı: 07) kararı.

² Ankara İl Milli Eğitim Müdürlüğünün (Karar Tarihi: 11.01.2023; Sayı: E-14588481-605,99-68090486) izin yazısı.

5.4. Veri Toplama Araçları

Benlik Saygısı Ölçeği

Morris Rosenberg, 1964 yılında ergenlerin benlik saygısını ölçmek amacıyla benlik saygısı ölçeğini (Rosenberg self-esteem scale) geliştirmiştir (Rosenberg, 1965). Ölçek 1985 yılında Dr. Füsün Çetin Çuhadaroğlu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Çuhadaroğlu ölçeğin geri çevirisi ile geçerlik güvenirliği için lise öğrencileri üzerinde çalışmalar gerçekleştirerek Türkiye'deki ergenler üzerinde kullanılabilir duruma getirmiştir (Çuhadaroğlu,1985). Rosenberg, ABD'deki ergenler üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada benlik saygısını değerlendirirken farklı özellikleri de değerlendirmeye dahil etmek amaçlamıştır. Böylece bunlar yaralandığı değişik alt ölçeklerin de geçerlik ve güvenirlik çalışmasına dahil edilmiştir. Ancak alt ölçeğin ölçmüş olduğu özellikler ile değerlendirme şekilleri birbirinden farklıdır. Buna göre 10 sorudan oluşan ölçek soruları Guttman değerlendirme yöntemiyle puanlanmakta ve her soruya ait puan alacağı yanıtları ölçekte “*” işareti ile belirtilmiştir.

Ölçeğe ait puanlama işlemi şu şekildedir: 1., 2., 3. sorular, 4., 5. sorular, 9., 10. sorular gruplar hâlinde olarak ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Katılımcı ilk üç sorunun herhangi ikisi tanesinden puan alıyor ise (2/3) bu küme grubundan bir puan almış olur. Katılımcı 4. ve 5. sorularının herhangi birinden puan alan seçeneklerden birini işaretlemiş ise bu küme grubundan bir puan almış olur. Ölçekteki 9. ve 10. sorular, 4. ve 5. soru kümesinin puanlanması ile aynı şekilde puanlanmaktadır. Ölçekte yer alan 6., 7. ve 8. sorularının her biri kendi başına 1 puan alacak şekilde hesaplanır. Sonuç olarak testi dolduran katılımcı tüm sorulardan puan almışsa maksimum 6 puan almış olacaktır. Buna göre test sonucunda katılımcının sırayla -1, 2-4, 5-6 puanı; yüksek, orta, düşük benlik saygısı düzeyine sahip olduğu saptanmış olur. Gruplara ait uygulamalarında ise katılımcıların puanları bireysel olarak hesaplanır ve puan ortalaması hesaplanarak gruba ait benlik saygısı düzeyi belirlenebilir.

Tanrı İmgesi Ölçeği

Ölçek, Yıldız (2012) tarafından çocukların Tanrı imgesini belirleyip, onların Tanrı'ya ilişkin algılarının nasıl olduğunu (güven veren-korku veren) tespit etmek amacıyla geliştirilmiştir. 5'li Likert tipi olan ölçek; (1), Hayır (2), (3), Evet (4), (5) şeklinde puanlanmaktadır. Ölçeğe ait iki alt ölçeği bulunmaktadır. Bu alt ölçeklerden birincisi sırayla 1, 3, 4, 5, 6, 8 ve 9 numaralı maddelerinin oluşturduğu güven veren Tanrı alt ölçeğidir. Diğer alt ölçek ise 2, 7, 10 numaralı maddelerin oluşturduğu korku veren Tanrı alt ölçeğidir. Alt ölçeklerin puanlaması şu şekildedir: Her katılımcının ilgili boyutlardaki soruların her birine

vermiş olduğu cevaplar sonucunda puanlar hesaplanarak soru sayısına bölünür, böylece aritmetik ortalama ile sonuç elde edilmiş olur.

Bu araştırma kapsamında, örneklem grubu için Tanrı imgesi ölçeğinin ayrıca geçerlik ile güvenilirliği ölçülmüştür. Ölçeğin yapı geçerliği için analizler sonucunda Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri .83 olarak, faktör analizinin dayandırıldığı korelasyonların istatistiksel açıdan anlamlı olduğunu gösteren Bartlett's test of sphericity değeri ise $\chi^2 = 324,699$; $p = .000$, olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin faktör analiz sonuçlarında iki alt faktörde toplanmış olduğu, bunların ölçeğe ilişkin açıkladığı varyansın %57.441 olduğu bulgulanmıştır. Ölçeğin 7 maddesi güven veren Tanrı imgesi boyutunu, 3 maddesi ise korku veren Tanrı imgesi boyutu oluşturmaktadır. Maddelere ait iki faktörün ortak varyanslarının 0.386-0.751 arasında değiştiği, böylece iki faktörün birlikte, maddelerdeki toplam varyans ile ölçeğe ait varyansın çoğunluğunu açıkladığı görülmektedir.

Ölçek, 7 maddeden oluşan ve alt boyutlarından birisi olan güven veren Tanrı imgesi ilişkin maddelere göre, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri .86, faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel açıdan anlamlı olduğunu gösteren Bartlett's Test of Sphericity değeri ise $\chi^2 = 251,498$; $p = .000$ 'dır. 3 maddeden oluşan ve alt boyutlardan diğeri olan Korku Veren Tanrı İmgesine ilişkin maddelere göre, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri .58, faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel olarak anlamlı olduğunu gösteren Bartlett's test of sphericity değeri ise $\chi^2 = 41,623$; $p = .000$ 'dır. Ölçeğin faktör analizi sonuçlarına göre: güven veren Tanrı imgesinin alt boyutunun %54.764, korku veren Tanrı imgesi alt boyutunun açıkladığı varyansın ise %58.997 olduğu görülmektedir.

Ölçeğe ait güvenilirlik analizinde ise iç tutarlılık katsayılarına ilişkin Cronbach alpha değerleri; güven veren Tanrı imgesi alt boyutu için $\alpha = .85$ iken, korku veren Tanrı imgesi alt boyutu için $\alpha = .65$ 'tir. Buna göre faktör analizi ile iç tutarlılık analizleri Tanrı imgesi ölçeğinin geçerlik, güvenilirlik açısından bu araştırmaya uygun ölçme aracı olduğundan bu araştırmada 10 maddeden oluşan iki alt boyutlu Tanrı imgesi ölçeği kullanılmıştır.

Kişisel Bilgi Formu

Araştırmacı tarafından 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin öz saygı ile Tanrı algısı düzeylerini etkileyebileceği düşünülen demografik özelliklere ilişkin bilgilere ulaşabilmek amacıyla, kişisel bilgi formu hazırlanmıştır. Formda öğrencilerin yaş, cinsiyet, sınıf düzeyi,

sınıf başarı durumu, anne-baba eğitim düzeyi, anne-baba gelir durumlarına ilişkin sosyo-demografik özelliklere ait sorular bulunmaktadır.

6. Verilerin Analizi

Bu araştırma kapsamında, 10-14 yaş grubundaki öğrencileri kapsayan 317 öğrencilerden toplanan veriler SPSS-29 paket programına işlenerek analizler yapılmıştır.

7. Bulgular ve Tartışma

Bu bölümde, alt problemlere ait bulgulara yer verilmiştir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin öz saygı ile Tanrı algısı ilişkisine yönelik puanlar incelenmiştir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin cinsiyetlerine göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması ilişkisiz örneklem t testi kullanılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1

Benlik Saygısı ve Tanrı İmgesi Ölçeği Puanlarının Cinsiyete Göre T-Testi Sonuçları

	Cinsiyet	n	\bar{x}	ss	t	sd	p
Güven Veren Tanrı İmgesi	Kadın	181	31,28	3,92	0,905	251,331	0,366
	Erkek	138	30,81	5,05			
Korku Veren Tanrı İmgesi	Kadın	181	7,15	2,68	1,242	317	0,215
	Erkek	138	6,78	2,61			
Benlik Saygısı	Kadın	181	5,24	1,65	0,943	317	0,346
	Erkek	138	5,41	1,61			

Tablo 1 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin cinsiyetleri açısından incelendiğinde, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı ölçeğine ait puanlar istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin cinsiyetlerine göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeyleri benzer şekildedir. Bu çalışmaya benzer şekilde Yıldız’ın (2012:148) ilköğretim öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, Tanrı İmgesi Ölçeğine ait sorulara erkek ve kız öğrencilerin vermiş oldukları cevapların puan ortalamaları birbirine çok yakın ve bu öğrencilerin Tanrı İmgesine ilişkin birbirine benzer düşüncelere sahip olduğu tespit edilmiştir. Özgür’ün (2022:158) ortaokul öğrencilerinin ergenlik döneminde baba ve oğul arasındaki ilişkinin benlik saygısı ile dinî inanç üzerindeki etkisinin incelendiği araştırmasında, öğrencilerin öz saygı düzeyleri ile cinsiyetleri arasında anlamlı fark olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bunlardan farklı bulguların elde edildiği Akyüz’ün (2010:111) 13-20 yaş ergenler ile yapmış olduğu araştırmada, kızların erkeklere göre yüksek benlik saygısına sahip olduğu ve

yine Tanrı algısının kız ergenlerin erkek ergenlere göre daha çok güven yönünde olduğu tespit edilmiştir. İter'in (2022:55) 4. sınıf öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada ise kızlar ve erkekler arasında öz saygı bakımından anlamlı farklılıklar olduğu bulgulanmıştır. Tanrı algısına ilişkin Bayraktutar'ın (2019:163) ergenler üzerinde yaptığı araştırmasında erkeklerin kızlara göre Tanrı'ya güven düzeyinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Dilek'in (2019:87-93) lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, kızların erkeklere göre Tanrı'yı daha çok güven yönünde algıladıkları bulgulanmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin annelerinin çalışma durumuna göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması ilişkisiz örneklem t testi kullanılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2
Benlik Saygısı ve Tanrı İmgesi Ölçeği Puanlarının Anne Çalışma Durumuna Göre T-Testi Sonuçları

	Anne Çalışma Durumu	<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	Çalışıyor	86	30,48	4,87	1,472	317	0,142
	Çalışmıyor	233	31,30	4,27			
Korku Veren Tanrı İmgesi	Çalışıyor	86	6,88	2,34	0,449	317	0,653
	Çalışmıyor	233	7,03	2,76			
Benlik Saygısı	Çalışıyor	86	5,20	1,86	0,729	130,800	0,467
	Çalışmıyor	233	5,36	1,54			

Tablo 2 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne çalışma durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı ölçeği puanları istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne çalışma durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeyleri benzer şekildedir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin babalarının çalışma durumuna göre, Benlik Saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması ilişkisiz örneklem t testi kullanılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 3

Benlik Saygısı ve Tanrı İmgesi Ölçeği Puanlarının Baba Çalışma Durumuna Göre T-Testi Sonuçları

	Baba Çalışma Durumu	<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>t</i>	<i>sd</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	Çalışıyor	283	31,15	4,61	0,829	317	0,408
	Çalışmıyor	36	30,50	2,83			
Korku Veren Tanrı İmgesi	Çalışıyor	283	6,93	2,66	1,217	317	0,225
	Çalışmıyor	36	7,50	2,57			
Benlik Saygısı	Çalışıyor	283	5,47	1,47	3,496	38,866*	0,001
	Çalışmıyor	36	4,12	2,26			

* $p < 0,05$

Tablo 3 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba çalışma durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi ve korku veren Tanrı imgesi puanlarının istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermediği ($p > 0,05$) görülmektedir. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba çalışma durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi düzeyleri benzer şekildedir. Bu çalışmaya benzer şekilde Anuştekin'in (2018:71-73) ortaöğretim öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada sosyo-ekonomi düzeyin Tanrı'ya güven düzeyini belirlemede etkili olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Fakat bu araştırmanın bulgularından farklı bulguların elde edildiği Kula'nın (2012:78-90) araştırmasında, sosyo-ekonomik olarak orta ya da iyi düzeyde olanların Tanrı'yı güven veren yönünde algıladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Araştırmada bu durumun maddi sıkıntıların kaynağının Tanrı olarak gösterilmesinden kaynaklanabileceği ifade edilmektedir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba çalışma durumu açısından, benlik saygısı ölçeğine ait puanları istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık göstermektedir ($p < 0,05$). Buna göre; puan ortalamalarına göre, babası çalışan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin ($\bar{x} = 5,47$) babası çalışmayan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinden ($\bar{x} = 4,12$) daha yüksek olduğu görülmektedir. Benzer bulguların elde edildiği Çetinkaya ve diğerlerinin (2006:116-122) ortaokul öğrencileri ile yapmış oldukları araştırmada, ailesinin sosyo-ekonomik durumunun iyi/orta olduğunu belirten öğrencilerin öz saygıları; ailesinin sosyo-ekonomik durumunun düşük olduğunu belirten öğrencilere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kul'un (2021:58-59) 10-12 yaş grubu çocuklar üzerinde yaptığı araştırma sonucunda, gelir durumu yükseldikçe benlik saygısı da yükselmektedir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı, güven veren/korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları arasındaki korelasyonun incelenmesi amacıyla Pearson korelasyon katsayısı hesaplanmıştır. Sonuçlar Tablo 4'te yer almaktadır.

Tablo 4
10-14 Yaş Grubundaki Öğrencilerin Benlik Saygısı, Güven Veren/Korku Veren Tanrı İmgesi Arasındaki İlişki

		Güven Veren Tanrı İmgesi	Korku Veren Tanrı İmgesi	Benlik Saygısı
Güven Veren Tanrı İmgesi	<i>r</i>	1		
	<i>p</i>	-		
Korku Veren Tanrı İmgesi	<i>r</i>	-0,368**	1	
	<i>p</i>	0,000	-	
Benlik Saygısı	<i>r</i>	0,292**	-0,308**	1
	<i>p</i>	0,000	0,000	-

***p*<0,01

Tablo 4 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrenciler için korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları ile güven veren Tanrı imgesi ölçeği puanları arasında negatif yönlü orta düzeyde ($r = -0,368$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,01$) görülmektedir. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeyleri arttıkça; korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin düştüğü söylenebilir. 10-14 yaş grubundaki öğrenciler için benlik saygısı ölçeği puanları ile güven veren Tanrı imgesi ölçeği puanları arasında pozitif yönlü düşük düzeyde ($r = 0,292$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,01$) tespit edilmiştir. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeyleri arttıkça; benlik saygısı düzeylerinin arttığı söylenebilir. 10-14 yaş grubundaki öğrenciler için benlik saygısı ölçeği puanları ile korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları arasında negatif yönlü orta düzeyde ($r = -0,308$) ve istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ($p < 0,01$) belirlenmiştir. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeyleri arttıkça; benlik saygısı düzeylerinin düştüğü söylenebilir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ile güven veren Tanrı imgesi arasında pozitif yönde düşük düzeyde bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bağlamda benlik saygısı düzeyi arttıkça, güven veren Tanrı imgesi de artmaktadır. Benlik saygısı yükseldikçe, Tanrı'ya güven düzeyi de güven veren Tanrı imgesi yönünde yükselmektedir. Genel olarak, benlik saygısı yüksek olan öğrencilerin, Tanrı'yı algılama biçimleri güven yönündedir. Ayrıca bu öğrencilerin güven veren Tanrı algısına sahip olduğu ifade edilebilir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ile korku veren Tanrı imgesi arasında negatif yönde orta düzeyde bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bağlamda benlik

saygısı düzeyi arttıkça, Tanrı'ya güven düzeyi güven veren Tanrı imgesi yönünde artmakta, korku veren Tanrı imgesi ise azalmaktadır. Benlik saygısı yükseldikçe, Tanrı'ya güven düzeyi de korku veren Tanrı yönünde azalmaktadır. Genel olarak, benlik saygısı düşük olan öğrencilerin, Tanrı'yı algılama biçimleri korku yönündedir. Ayrıca bu öğrencilerin korku veren Tanrı algısına sahip olduğu ifade edilebilir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin yaşlarına göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşmasına ait varyans analizi yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 5'te görülmektedir.

Tablo 5
Tanrı İmgesi Ölçeğinin Alt Boyutları ile Benlik Saygısı Ölçeğinin Yaş Düzeyine Ait ANOVA Sonuçları

		<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>Varyans Kaynağı</i>	<i>KT</i>	<i>sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	10 yaş	59	31,22	3,62	Gruplar Arası	35,269	4	8,817	0,444	0,777
	11 yaş	76	31,45	4,27	Grup İçi	6241,771	314	19,878		
	12 yaş	77	31,14	4,49	Toplam	6277,041	318			
	13 yaş	72	30,88	4,24						
	14 yaş	35	30,31	6,19						
Korku Veren Tanrı İmgesi	10 yaş	59	6,47	2,60	Gruplar Arası	39,919	4	9,98	1,426	0,225
	11 yaş	76	6,80	2,43	Grup İçi	2198,069	314	7		
	12 yaş	77	7,42	2,66	Toplam	2237,987	318			
	13 yaş	72	7,28	2,72						
	14 yaş	35	6,77	2,98						
Benlik Saygısı	10 yaş	59	5,44	1,86	Gruplar Arası	19,01	4	4,753	1,803	0,128
	11 yaş	76	5,49	1,37	Grup İçi	827,671	314	2,636		
	12 yaş	77	5,52	1,59	Toplam	846,681	318			
	13 yaş	72	4,98	1,57						
	14 yaş	35	4,97	1,86						

Tablo 5 incelendiğinde, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin yaşlarına göre, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Buna göre; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin yaşlarına göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeyleri benzerdir. Bu araştırmaya benzer bulguların elde edildiği Özgür'ün (2022:157) araştırmasında, yaş ile benlik saygısı arasında anlamlı bir farklılık olmadığı bulgulanmıştır. Araştırmanın bulgularından farklı olarak Batmaz'ın (2022:96-104) 16 yaş üzeri bireyler üzerinde yapmış olduğu araştırmada, yaş arttıkça benlik saygısının da arttığı görülmektedir. Akyüz (2010:112), gençlerin yaş ile benlik saygısı arasında, pozitif bir ilişki olduğu saptanmıştır. Fakat ergenlerde

Tanrı tasavvurunun yaşla birlikte çok önemli ve büyük değişimler göstermediği, yaş ile ilgili elde edilen anlamlı farklılıkları ergenliğin gelişim dönemleriyle açıklanabileceğini ifade edilmektedir. Bayraktar'ın (2019:167) araştırmasında, Tanrı algısı ve yaş ilişkisi açısından 15-17 yaş grubunda yaş arttıkça Tanrı'ya güven düzeyi azalmaktadır. Çifci'nin (2019:70-71) 14-18 yaş grubu ile yaptığı çalışmada, katılımcıların yaşları ile Tanrı'yı algılama biçimlerinin ilişkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre, 14 yaşındaki çocukların güven veren Tanrı algısına sahip olduğu, çocukların yaşları ilerledikçe Tanrı'ya güven düzeyinin azaldığı tespit edilmiştir.

Goldman'ın dinî gelişim teorisine göre, 7/8-13/14 yaşları arası Tanrı'nın insanları cezalandıran bir güç olarak görüldüğü dönem somut dinî düşünce aşamasıdır. Bu teoriye göre; çalışmada, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin Tanrı imgesinin korku yönünde olması gerekirken, yaşa göre Tanrı'ya güven düzeylerinin benzer olması Goldman'ın teorisini destekler nitelikte değildir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyine göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması varyans analizi yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 6'da görülmektedir.

Tablo 6
Tanrı İmgesi Ölçeğinin Alt Boyutları ile Benlik Saygısı Ölçeğinin Sınıf Düzeyine Ait ANOVA Sonuçları

		<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>Varyans Kaynağı</i>	<i>KT</i>	<i>sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	5. Sınıf	82	31,76	3,71	Gruplar Arası	131,476	3	43,825	2,246	0,083
	6. Sınıf	93	31,55	3,76	Grup İçi	6145,565	315	19,51		
	7. Sınıf	85	30,54	4,93	Toplam	6277,041	318			
	8. Sınıf	59	30,17	5,39						
Korku Veren Tanrı İmgesi	5. Sınıf	82	6,55	2,71	Gruplar Arası	41,904	3	13,968	2,004	0,113
	6. Sınıf	93	7,27	2,58	Grup İçi	2196,083	315	6,972		
	7. Sınıf	85	6,78	2,26	Toplam	2237,987	318			
	8. Sınıf	59	7,49	3,11						
Benlik Saygısı	5. Sınıf	82	5,64	1,49	Gruplar Arası	22,048	3	7,349	2,807*	0,004
	6. Sınıf	93	5,39	1,58	Grup İçi	824,633	315	2,618		
	7. Sınıf	85	5,24	1,67	Toplam	846,681	318			
	8. Sınıf	59	4,86	1,77						

* $p < 0,05$

Tablo 6 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyine göre, güven veren Tanrı imgesi ve korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı

farklılık göstermemektedir ($p>0,05$). Buna göre; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyine göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi düzeyleri benzerdir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyine göre, benlik saygısı ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir ($p<0,05$). Öğrencilerin benlik saygısı ölçeğine ait puanları için elde edilen bu anlamlı farklılığın, hangi sınıf düzeyleri arasında olduğunu belirlemek amacıyla Bonferroni testi kullanılarak ikili karşılaştırılmıştır. İkili karşılaştırma sonuçlarına göre, benlik saygısı ölçeği puanları için anlamlı farklılığın 5 ile 8. sınıf öğrencileri arasında olduğu ($p=0,029$) saptanmıştır. Ortalamalar incelendiğinde, 5. sınıfa giden öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin ($\bar{x}=5,64$) 8. sınıfa giden öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinden ($\bar{x}=4,86$) daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Bu araştırmanın bulgularından farklı olarak Aslan ve Akyol'un (2006:58) 2. ve 4. sınıf öğrencileri ile yaptığı çalışmada, sınıf değişkenine göre öz saygı incelenmiş ve sınıf düzeyinin öz saygı düzeyini farklılaştırmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yıldız (2012:97) ise çocukların eğitim düzeyi yükseldikçe, Tanrı'ya güven düzeyi korku verenden affedici Tanrı imgesine doğru geçişin yaşandığını belirtmektedir. Buna göre, 4. sınıfta olanların Tanrı'ya güven düzeyleri düşük; korku ve kaygılarının ise yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmaya benzer bulguların elde edildiği Dilek'in (2019:87-93) çalışmasında, sınıf düzeyinin Tanrı algısına herhangi bir etkisinin olmadığı bulgulanmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin başarı düzeyine göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması varyans analizi yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 7'de görülmektedir.

Tablo 7
Tanrı İmgesi Ölçeğinin Alt Boyutları ile Benlik Saygısı Ölçeğinin Başarı Düzeyine Ait ANOVA Sonuçları

		<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>Varyans Kaynağı</i>	<i>KT</i>	<i>sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	Kötü-Orta	91	29,52	4,87	Gruplar Arası	310,954	2	155,48	8,235*	0,000
	İyi	119	31,66	3,30	Grup İçi	5966,087	316	18,88		
	Çok iyi	109	31,74	4,85	Toplam	6277,041	318			
Korku Veren Tanrı İmgesi	Kötü-Orta	91	7,60	2,79	Gruplar Arası	54,336	2	27,168	3,931*	0,021
	İyi	119	6,92	2,67	Grup İçi	2183,652	316	6,91		
	Çok iyi	109	6,57	2,43	Toplam	2237,987	318			
Benlik Saygısı	Kötü-Orta	91	4,52	1,82	Gruplar Arası	94,175	2	47,087	19,77*	0,000
	İyi	119	5,40	1,52	Grup İçi	752,506	316	2,381		
	Çok iyi	109	5,89	1,30	Toplam	846,681	318			

* $p<0,05$

Tablo 7 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin başarı düzeyine göre, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir ($p < 0,05$). Bu anlamlı farklılığın hangi başarı düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla güven veren ve korku veren Tanrı imgesi puanları için varyansların homojenliği sağlandığından Bonferroni testi; benlik saygısı ölçeği puanları için varyansların homojenliği sağlanmadığından Dunnett T3 testi kullanılarak ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Güven veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın başarı düzeyi kötü-orta olan öğrenciler ile başarı düzeyi iyi ($p=0,001$) ve başarı düzeyi çok iyi olan öğrenciler ($p=0,001$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde başarı düzeyi iyi ve çok iyi olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinin (sırasıyla $\bar{x}=31,66$; $\bar{x}=31,74$) başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x} = 29,52$) yüksek olduğu görülmektedir. Korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın başarı düzeyi kötü-orta olan öğrenciler ile başarı düzeyi çok iyi olan öğrenciler ($p = 0,018$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde başarı düzeyi çok iyi olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin ($\bar{x} = 6,57$) başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x}=7,60$) düşük olduğu görülmektedir. Benlik saygısı ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın başarı düzeyi kötü-orta olan öğrenciler ile başarı düzeyi iyi ($p=0,000$) ve başarı düzeyi çok iyi olan öğrenciler ($p=0,000$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde başarı düzeyi iyi ve çok iyi olan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin (sırasıyla $\bar{x}=5,40$; $\bar{x}=5,89$) başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin benlik algısı düzeylerinden ($\bar{x}=4,52$) yüksek olduğu görülmektedir. Bu araştırmaya benzer şekilde Kul'un (2021:58-59) 10-12 yaş grubu öğrenciler üzerinde yaptığı araştırmasında, öz saygı düzeyi akademik başarıyı etkilerken, akademik başarının da öz saygı düzeyini belirlemede etkin rol oynadığı ifade edilmektedir. Yıldız'ın (2012:149) ilköğretim öğrencileri ile yaptığı araştırmasında ise Tanrı imgesi ile akademik başarının yüksek düzeyde pozitif ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba eğitim durumuna göre, benlik saygısı ve Tanrı imgesi ölçeği puanlarının farklılaşması varyans analizi yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 8'de görülmektedir.

Tablo 8

Tanrı İmgesi Ölçeğinin Alt Boyutları ile Benlik Saygısı Ölçeğinin Baba Eğitim Düzeyine Ait ANOVA Sonuçları

		<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>Varsayım Kaynağı</i>	<i>KT</i>	<i>sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	İlkokul	83	30,69	4,89	Gruplar Arası	225,116	3	75,039	3,906*	0,009
	Ortaokul	70	31,23	3,28	Grup İçi	6051,93	315	19,212		
	Lise	100	32,12	3,47	Toplam	6277,04	318			
	Üniversite	66	29,83	5,76						
Korku Veren Tanrı İmgesi	İlkokul	83	7,72	2,86	Gruplar Arası	107,858	3	35,953	5,317*	0,001
	Ortaokul	70	7,23	2,62	Grup İçi	2130,13	315	6,762		
	Lise	100	6,22	2,60	Toplam	2237,99	318			
	Üniversite	66	7,00	2,21						
Benlik Saygısı	İlkokul	83	5,00	1,63	Gruplar Arası	16,446	3	5,482	2,080	0,103
	Ortaokul	70	5,30	1,55	Grup İçi	830,235	315	2,636		
	Lise	100	5,60	1,51	Toplam	846,681	318			
	Üniversite	66	5,29	1,85						

* $p < 0,05$

Tablo 8 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba eğitim durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi ve korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir ($p < 0,05$). Bu anlamlı farklılığın hangi baba eğitim düzeyleri arasında olduğunu tespit etmek amacıyla güven veren Tanrı imgesi varyansların homojenliği sağlanmadığından Dunnett T3 testi ve korku veren Tanrı imgesi puanları için varyansların homojenliği sağlandığından Bonferroni testi kullanılarak ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Güven veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın baba eğitim düzeyi lise olan öğrenciler ile baba eğitim düzeyi üniversite olan öğrenciler ($p = 0,028$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde babanın eğitimi lise düzeyinde olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinin ($\bar{x} = 31,66$) babanın eğitimi üniversite düzeyinde olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x} = 29,83$) yüksek olduğu görülmektedir. Korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın baba eğitimi ilkokul düzeyi olan öğrenciler ile baba eğitimi lise düzeyi olan öğrenciler ($p = 0,001$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalara göre; babası lise mezunu olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin ($\bar{x} = 6,22$) babası ilkokul mezunu olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x} = 7,72$) düşük olduğu görülmektedir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin babalarının eğitim durumuna göre, benlik saygısı ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermemektedir ($p > 0,05$). Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba eğitim durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı düzeyleri benzerdir. Bu araştırmaya benzer şekilde Anuştekin'in

(2018:71-73) araştırmasında, ortaöğretim öğrencilerinin babalarının eğitim düzeyleri ile Tanrı algısı arasında herhangi bir ilişkinin yani anlamlı bir farklılığın olmadığı tespit edilmiştir. Kula'nın (2012:78-90) araştırmasında, ortaöğretim öğrencilerinin baba eğitim düzeyinin Tanrı algısını etkileme durumunun istatistiki olarak belirleyici olmadığı tespit edilmiştir. Ancak bu bulgulardan farklı olarak Dilek'in (2019:87-93) ergenler üzerinde yaptığı araştırmasında, katılımcıların baba eğitim düzeyi yükseldikçe, katılımcıların Tanrı'ya güven düzeyinin arttığı tespit edilmiştir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne eğitim durumuna göre, Benlik Saygısı ve Tanrı İmgesi Ölçeği puanlarının farklılaşması varyans analizi yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 9'da görülmektedir.

Tablo 9

Tanrı İmgesi Ölçeğinin Alt Boyutları ile Benlik Saygısı Ölçeğinin Anne Eğitim Düzeyine Ait ANOVA Sonuçları

		<i>n</i>	\bar{x}	<i>ss</i>	<i>Varsayım Kaynağı</i>	<i>KT</i>	<i>sd</i>	<i>KO</i>	<i>F</i>	<i>p</i>
Güven Veren Tanrı İmgesi	İlkokul	84	30,93	4,61	Gruplar Arası	164,004	3	54,668	2,817*	0,039
	Ortaokul	70	31,50	3,67	Grup İçi	6113,037	315	19,406		
	Lise	107	31,67	3,72	Toplam	6277,041	318			
	Üniversite	58	29,69	5,85						
Korku Veren Tanrı İmgesi	İlkokul	84	7,07	2,55	Gruplar Arası	79,161	3	26,387	3,850*	0,010
	Ortaokul	70	7,43	3,25	Grup İçi	2158,826	315	6,853		
	Lise	107	6,34	2,45	Toplam	2237,987	318			
	Üniversite	58	7,57	2,10						
Benlik Saygısı	İlkokul	84	5,06	1,90	Gruplar Arası	8,668	3	2,889	1,086	0,355
	Ortaokul	70	5,35	1,57	Grup İçi	838,014	315	2,66		
	Lise	107	5,48	1,35	Toplam	846,681	318			
	Üniversite	58	5,33	1,76						

* $p < 0,05$

Tablo 9 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne eğitim durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi ve korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir ($p < 0,05$). Bu anlamlı farklılığın hangi anne eğitim düzeyleri arasında olduğunu belirlemek için korku veren varyansların homojenliği sağlanamadığından Dunnett T3 testi ve güven veren Tanrı imgesi puanları için varyansların homojenliği sağlandığından Bonferroni testi kullanılarak ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Güven veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın anne eğitimi lise düzeyinde olan öğrenciler ile anne eğitimi üniversite düzeyinde olan öğrenciler ($p = 0,037$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalar incelendiğinde; anne eğitimi lise seviyesinde olan

öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinin ($\bar{x}=31,67$) anne eğitimi üniversite seviyesinde olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x}=29,69$) yüksek olduğu görülmektedir. Korku veren Tanrı imgesi ölçeği puanları için tespit edilen anlamlı farklılığın lise mezunu annelerin çocukları ile üniversite mezunu annelerin olan çocukları ($p=0,005$) arasında olduğu tespit edilmiştir. Ortalamalara göre; annesi lise mezunu olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin ($\bar{x}=6,34$) annesi üniversite mezunu olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinden ($\bar{x}=7,57$) düşük olduğu görülmektedir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin annelerinin eğitim durumuna göre, benlik saygısı ölçeği puanlarının istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği ($p>0,05$) saptanmıştır. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne eğitim durumuna göre, güven veren Tanrı imgesi, korku veren Tanrı imgesi ve benlik saygısı düzeyleri benzerdir. Bu araştırmaya benzer şekilde Kula'nın (2012:78-90) araştırmasında, ortaöğretim öğrencilerinin anne eğitim düzeyi Tanrı algısını etkileme durumunun istatistiki açıdan belirleyici olmadığı tespit edilmiştir. Anuştekin'in (2018:71-73) araştırmasında, ortaöğretim düzeyindeki öğrencilerin anne öğrenim düzeylerinin Tanrı algısına herhangi bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir. Araştırmanın bulgularından farklı olarak Yıldız'ın (2012:148-149) araştırmasında anneleri lise ve üniversite mezunu olan çocuklarının, eğitim düzeyi daha düşük annelerin çocuklarına göre; daha düşük düzeyde korku ve kaygı veren Tanrı imgesine sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin Tanrı'ya güven, güven veren / korku veren Tanrı imgesi düzeylerin benlik saygısı düzeylerini yordama durumu 3 tane basit regresyon yapılarak incelenmiştir. Sonuçlar Tablo 10'da yer almaktadır.

Tablo 10

Benlik Saygısının Tanrıya Güven Düzeyini Yordamasına Ait Regresyon Analizi

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	Beta	t	P	R ²	F	p
Benlik Saygısı	Sabit	3,668	,820		4,475	,000			
	Tanrıya Güven Düzeyi Toplam Puan	,043	,021	,113	2,022	,044	0,013	4,090	0,044
Benlik Saygısı	Sabit	1,986	,619		3,206	,001			
	Güven Veren Tanrı İmgesi	,107	,020	,292	5,431	,000	0,085	29,49 2	<,001
Benlik Saygısı	Sabit	6,639	,246		27,004	,000			
	Korku Veren Tanrı İmgesi	-,189	,033	-,308	-5,754	,000	0,095	33,11 4	<,001

Tablo 10 incelendiğinde; 10-14 yaş grubundaki öğrenciler için Tanrı'ya güven düzeyinin benlik saygısını yordamasına ilişkin kurulan model istatistiksel açıdan anlamlıdır ($p < 0,05$). Tanrı'ya güven düzeyinden benlik saygısına olan standartlaştırılmış yol katsayısının 0,113 olduğu belirlenmiştir. Buna göre, Tanrı'ya güven düzeyine ait ölçek puanlarının bir standart birimlik artışın benlik saygısı ölçeğine ait puanlarında 0,113 standart birimlik artışa neden olduğu görülmektedir. Modelin açıklama gücünü ifade eden R^2 değeri: 0,013'tür. Diğer bir deyişle, Tanrı'ya güven düzeyindeki değişim benlik saygısı düzeyindeki değişimin %1,3'ünü açıklamaktadır. 10-14 yaş grubundaki öğrenciler için güven veren Tanrı imgesi düzeyinin benlik saygısını yordamasına ilişkin kurulan model istatistiksel açıdan anlamlıdır ($p < 0,05$). Güven veren Tanrı imgesi düzeyinden benlik saygısına olan standartlaştırılmış yol katsayısının 0,292 olduğu belirlenmiştir. Buna göre, güven veren Tanrı imgesi ölçeğine ait puanlarında bir standart birimlik artış, benlik saygısı ölçeğine ait puanlarında 0,292 standart birimlik artışa sebep olmaktadır. Modelin açıklama gücünü ifade edilen R^2 değeri: 0,085'tir. Diğer bir deyişle, güven veren Tanrı imgesindeki değişim benlik saygısı düzeyindeki değişimin %8,5'ini açıklamaktadır. Korku veren Tanrı imgesi düzeyinden benlik saygısına olan standartlaştırılmış yol katsayısının -0,308 olduğu belirlenmiştir. Buna göre, korku veren Tanrı imgesi ölçeğine ait puanlarında bir standart birimlik artış, benlik saygısı ölçeğine ait puanlarında 0,308 standart birimlik azalışa sebep olmaktadır. Modelin açıklama gücünü ifade eden R^2 değeri: 0,095'tir. Diğer bir deyişle, güven veren Tanrı imgesindeki değişim benlik saygısı düzeyindeki değişimin %9,5'ini açıklamaktadır.

SONUÇ

Bu araştırma, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ile Tanrı algısı arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla yapılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgulara göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı düzeyi arttıkça; Tanrı'ya güven düzeyinin güven veren Tanrı imgesi yönünde arttığı, benlik saygısı düzeyi düştükçe; Tanrı'ya güven düzeyinin korku veren Tanrı imgesi yönünde arttığı sonucuna ulaşılmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı ile güven veren Tanrı imgesi arasındaki korelasyonda; benlik saygısı ile güven veren Tanrı imgesi arasında, pozitif yönde düşük düzeyde bir ilişki olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı düzeyi arttıkça; güven veren Tanrı imgesi düzeyi artmaktadır. Genel olarak,

benlik saygısı yüksek olan öğrencilerin Tanrı'yı algılama biçimlerinin güven yönünde olduğu ve güven veren Tanrı algısına sahip oldukları ifade edilebilir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin, benlik saygısı ile korku veren Tanrı imgesi arasındaki korelasyonda; benlik saygısı ile korku veren Tanrı imgesi arasında, negatif yönde orta düzeyde bir ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygısı düzeyi arttıkça; korku veren Tanrı imgesi düzeyi azalmaktadır. Benlik saygısı düştükçe; Tanrıya güven düzeyi de güven veren Tanrı imgesi yönünde düşmekte ve korku veren Tanrı imgesi yönünde yükselmektedir. Genel olarak, benlik saygısı düşük olan öğrencilerin Tanrı'yı algılama biçimlerinin korku yönünde olduğu ve korku veren Tanrı algısına sahip oldukları ifade edilebilir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin cinsiyetlerine göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeylerinin istatistiksel açıdan farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne çalışma durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeylerinin istatistiksel açıdan farklılık göstermediği bulgulanmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin yaşlarına göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeylerinin istatistiksel açıdan farklılık göstermediği tespit edilmiştir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba çalışma durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin istatistiksel açıdan farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır. Buna karşın 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde babası çalışan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin babası çalışmayan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinden daha yüksek olduğu bulgulanmıştır.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin sınıf düzeyine göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin benzer olduğu tespit edilmiştir. Buna karşın 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin benlik saygıları sınıf düzeyi açısından anlamlı bir farklılık göstermektedir. Buna göre, 5. sınıf düzeyindeki öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin 8. sınıf düzeyindeki öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinden daha yüksek olduğu görülmektedir. Katılımcı öğrencilerin sınıf düzeyi arttıkça benlik saygısının azaldığı ifade edilebilir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerde başarı düzeyi iyi ve çok iyi olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinin başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin güven veren Tanrı imgesi düzeylerinden daha yüksek olduğu bulgulanmıştır. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin başarı düzeyi çok iyi olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinin başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin korku veren Tanrı imgesi düzeylerinden düşük olduğu tespit edilmiştir. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerde başarı düzeyi iyi ve çok iyi olan öğrencilerin benlik saygısı düzeylerinin sırasıyla başarı düzeyi kötü-orta olan öğrencilerin benlik algısı düzeylerinden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Buna göre, 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin başarı düzeyi arttıkça; benlik saygısı artmakta, Tanrı'ya güven düzeyi ise güven veren Tanrı imgesi yönünde artmakta iken korku veren Tanrı imgesi yönünde azalmakta olduğu ifade edilebilir.

10-14 yaş grubundaki öğrencilerin baba eğitim durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeylerinin benzer olduğu bulgulanmıştır. 10-14 yaş grubundaki öğrencilerin anne eğitim durumuna göre, güven veren ve korku veren Tanrı imgesi ile benlik saygısı düzeylerinin benzer olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma sonuçları çerçevesinde şu öneriler sunulabilir:

1. Benlik saygısı düzeyi yüksek olan öğrencilerin, güven veren Tanrı imgesi düzeyi yüksek olarak bulgulanmıştır. Bu bağlamda, öğrencilerin yüksek öz saygı düzeylerine sahip olması için aile ve okul iş birliği ile bu konuda etkinlikler gerçekleştirilebilir.

2. Sınıf başarı düzeyi yüksek olan öğrencilerin, benlik saygısı düzeyinin de yüksek olduğu bulgulanmıştır. Bununla birlikte, başarılı öğrencilerin Tanrı'yı algılama biçimlerinin güven yönünde olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, aile ve okul iş birliği ile akademik başarıyı destekleyici sosyal ortamlar oluşturulabilir ve programlar geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Züleyha. *Gençlerde Benlik Saygısı ve Tanrı Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2010, 119-123.
- Anuştekin, Mehmet Nesim. *Ortaöğretim Öğrencilerinin Yalnızlık Düzeyleri ile Tanrı Algıları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2018, 71-73.
- Aslan, Durmuş-Köksal Akyol, Aysel. *Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Mesleğine Yönelik Tutumları ve Mesleki Benlik Saygılarının İncelenmesi*. Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 152, 2006, 51-60.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Psikoloji Sözlüğü*. Anı Yayıncılık, Ankara, 2006, 236-237.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Çocuk ve Ergenlerde Ruh Sağlığı*. Ankara, 2015, 93-105.
- Batmaz, Neslihan Sümeyra. *Dindarlık, Beden Algısı ve Özsaygı İlişkisi: Din Psikolojisi Bağlamında Nicel Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2022, 96-104.
- Bayraktutar, Merve. *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019, 163-223.
- Çetinkaya, Selma-Arslan, Seher-Nur, Naim-Özdemir, Deniz-Demir, Ö. Faruk-Sümer, Haldun. *Sivas İl Merkezinde Sosyoekonomik Düzeyi Farklı Üç İlköğretim Okulu Öğrencilerinin Benlik Saygısı Düzeyi*. Klinik Psikiyatri, 2006, 9, 116-122.
- Çevik Demir, Şükran. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2013, 208.
- Çifci, Ayşenur. *14-18 Yaş Grubunda Tanrı Algısı ile Psikolojik Sağlamlık İlişkisinin İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019, 82-95.
- Çuhadaroğlu, F. *Adolesanlarda Benlik Saygısı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Uzmanlık Tezi. Ankara, 1986.
- Dickie, Jane R.-Eshleman, Amy K.-Merasco, Şafak M.-Shepard, Amy-Wilt, Michael Vander-Johnson, Melisa. *Ebeveyn-Çocuk İlişkileri ve Çocukların Tanrı İmgeleri*. *Bilimsel Din Araştırmaları Dergisi*, Cilt 36, No. 1 (Mart, 1997), 25-43.
- Dilek, Yunus. *Ergenlerde Tanrı Algısı ile Şiddet Eğilimi Arasındaki İlişki Üzerine Bir Çalışma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019, 87-93.
- Elkind, D. *The Origins of Religion in The Child*. 1970, 36-38.
- Felson, Richard B.-Zielinski, Mary A. *Çocukların Benlik Saygısı ve Ebeveyn Desteği*. *Evlilik ve Aile Dergisi*, Cilt 51, No.3 (Ağustos, 1989), 727-735.
- Francis, L.J. *God Images and Self Esteem a Study Among 11-18 Years-Old*. *Research in the Social Scientific Study of Religion*, 2005, 16, 113-116.
- Goldman. *The Development of Religious Thinking*. 1963, 9.
- Göçen, Gülüşan. *11-12 Yaş Grubundaki Çocukların Minnettarlıkları ve Hayat Memnuniyetlerine Etki Eden Aile İle İlgili Faktörler*, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 13(29), 83-116, Haziran 2015.
- Göçen, Gülüşan. *Bir Değer Eğitimi Örneği Olarak Şükür Günlükleri*. Uluslararası Değerler ve Eğitimi Sempozyumu. İstanbul, Turkey. 2012, 10.
- Göçen, Gülüşan. *Çocuklarda Şükür ve Maneviyat Şükür Günlükleri Üzerine Nitel Bir Araştırma*. 1. Avrasya Pozitif Psikoloji Kongresi. İstanbul, Turkey. 2016, 213-215.
- Göçen, Gülüşan. *Kadirşinaslık ve Öznel İyi Oluş Suça Sürüklenen Çocuklar Üzerine Nicel Bir Araştırma*. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt 5, sayı 4, 2016, 966-990.

- Göregen, Feride. *Değer Odaklı Manevi Güçlenme ve Bakım Programının (Domab) Din Eğitimi Alan Ergen Bireylerin Öfke ve Affetme Eğilimleri Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Lisans Tezi, 2022.
- Güler, Özlem. *Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*. AÜİFD XLVIII, Sayı I, 2007, 123-133.
- Güler, Özlem. *Tanrı' Ya Yönelik Atıflar, Benlik Algısı ve Günahkârlık Duygusu (Yetişkin Örneklem)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007, 6.
- Güloğlu, Berna-Aydın, Gül. *Coopersmith Özsaygı Envanterinin Faktör Yapısı*. Eğitim ve Bilim/Education and Science, Cilt 26, Sayı 122, Ekim/October, 2001:66-71.
- Harms. *The Development of Religious Experience in Children*. 1944, 115-118.
- Hayta, Akif. *Anneden Allah'a: Bağlanma Teorisi ve İslâm'da Allah Tasavvuru*. *Değerler Eğitimi Dergisi*. c. 4, no. 12. 2006, 29-63.
- Hefferon, Kate-Boniwell, Ilona. *Pozitif Psikoloji Kuram, Araştırma ve Uygulamaları*. Çev. Edit. Doç. Dr. Tayfun Doğan. Nobel Yayınları, Nisan, 2018, 106-107.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Psikolojisi*. Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon, 2016, 61-62.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara. Nobel Yayıncılık. 2011.
- Karslı, Necmi. *Gençlerde Özsaygı-Dindarlık İlişkisi. Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2017, 17.
- Kayadibi, Yasemin. *Parçalanmış Ailelerdeki Çocukların Anne Kabul Red Algılama Düzeylerinin Benlik Saygısı Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2015, 50.
- Kekik, Hacı Cemal. *Yatılı Bölge Ortaokulu Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ve Tanrı Algısı İlişkisi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019, 52.
- Kul, Selin. *10-12 Yaş Arası Spor Yapan ve Yapmayan Çocukların Özsaygı ve Akademik Başarıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2021, 58-59.
- Kula, Tahsin. *Ergenlerde Öfke Duygusu, Benlik Algısı, Tanrı Algısı, Suçluluk ve Utanç Duyguları Açısından Bir Değerlendirme: Diyarbakır Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2012, 78-90.
- Lüleci, Elvan Ünsal. *10-14 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ebeveynlere Bağlanma, Tanrı'ya Güven ve İyi Oluş İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2021. 99.
- Onat, Hasan.-Yıldız, Mualla. *Çocuk İstismar ve İhmalini Önlemede Dinin Etkisi. Çocuk İhmal ve İstismarı Dergisi*. İstanbul: Punto Yayınları. 2019, 1061-1069.
- Onat, Hasan.-Yıldız, Mualla. *Çocuk İstismar ve İhmalini Önlemede Dinin Etkisi*. İstanbul: Punto Yayınları, 2019,1061-1069.
- Oruç, Cemil. *Erken Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Teorileri Bağlamında Din Eğitimi*. Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/8 Summer 2013, 971-987, Ankara-Turkey.
- Özgür, Zübeyr. *Baba Oğul İlişkinin Ergenlik Döneminde Dinî İnanç ve Benlik Saygısı Üzerindeki Rolü*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2022, 155-197.
- Öztürk Zurnacı, Şükran. *İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinde Allah Tasavvuru*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019, 88-89.
- Rosenberg, M. *Society and the Adolescent Self-Image*. Princeton University Press, Princeton. 1965.

- Sarıçam, Hakan-Yılmaz, Elifcan-Gölbahçe Arzu-Gölbahçe, Ömer-Çardak, Mehmet. *İlköğretim II. Kademe Öğrencilerinin Benlik Saygısı, Farklı Yetenek ve Atılganlık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 2013, 10 (1), 525-540.
- Siyez, Didem M. *Ergenlerde Problem Davranışlar: Okul Temelli Önleme Çalışmaları ile İlgili Uygulama Örnekleri*. Pegem Akademi, Ankara, 2016, 4-53.
- Türker, Rumeysa Nur. *Savaş Mağduru Sığınmacı Çocuklarda Hayat ve Tanrı Algısı: 7-12 Yaş Arası Suriyeli Çocuklar*. 2019. Sayı 39. 367-389.
- Wadsworth, Barry J. *Piaget'in Duyuşsal ve Bilişsel Gelişim Kuramı*. Çeviri Editörü, Ziya Selçuk. Ankara. Pegem Yayınları. 2015. s, 33-134.
- Yapıcı, Asım. *Çocukta İnanç ve Ahlak Gelişimi*. *Çocuklarımız ve Biz Dergisi*. İstanbul, Turkey, 2014, 1.
- Yapıcı, Asım. *Güdü ve İçerik Açısından Çocuk Duaları ve Dualara Yansıyan Sorunlar*. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Vol.5, no.2. 2005, 1-57.
- Yazgan İnanç, Banu-Kılıç Atıcı, Meral- Bilgin, Mehmet. *Gelişim Psikolojisi I Bebeklik, Çocukluk ve Ergenlik*. Pegem Akademi, Ankara. Ekim, 2020, 41-53.
- Yıldız, Mualla. *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları. 2007.
- Yıldız, Mualla. *Çocukların Tanrı İmgisinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Toplum Bilimleri Dergisi. c.7, no.13. 2013, 45-64.
- Yıldız, Mualla. *Çocuklukta Manevi Yaşam*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2020, 162.
- Yıldız, Mualla. *İlköğretim Öğrencilerinin Tanrı İmgisinin Belirlenmesi ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2012, 1-2.
- Yıldız, Mualla. *Suç ve Yükleme*. Ankara: Grafiker Yayınları. 2020, 214.
- Yıldız, Mualla.-Karanfil, İbrahim. *Çocuk ve Gençlik Ceza İnfaz Kurumlarındaki Hükümlülerde Din Hizmetlerine Katılım ve Değerler Sistemi İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*. Dini Araştırmalar, cilt 18, sayı 46, 67-96, 2015.
- Yörükoğlu, Atalay. *Gençlik Çağı*. Özgür Yayınları, İstanbul. 2000, 20-135.

FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN *TEFSİR-İ KEBİR*'İNDE BAZI CENNET TASVİRLERİNE GETİRDİĞİ YORUMLAR*

Mevlüt ERTEN

Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences

Department of Tafsir

Kırıkkale, Türkiye.

mevluterten71@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-0351-670X

Derya BANKUR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı

Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Studies

Kırıkkale, Türkiye.

deryabankur8@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2928-2657

Öz:

Müminler için ebedî saadet yurdu olan cennet, İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadis kaynaklarında tasvir edilmiş ve gayb âlemine ait bu saadet yurdunun nimetleri insanların şehadet âleminde gördükleri nesnelere ve durumlar üzerinden somutlaştırılmıştır. Esasında cennet nimetlerinin mahiyetlerinin tam olarak bilinmesi mümkün değildir ve bu gerçeği Kur'an-ı Kerim, muhtelif ayetlerinde dile getirmiştir. Dirayet tefsirinin önde gelen isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî de cennetin mahiyeti konusunda kesin hükümlü ifadeler kullanmanın doğru olmadığını ifade etmiştir. Fahreddin er-Râzî tefsirinde cenneti konu edinen ayetleri nüzul dönemi verileri ışığında ve müteşâbihlik ilkesi doğrultusunda yorumlamaya çalışmış ve cennet nimetlerinin dünyada olan nimetlerden çok üstün ve farklı olduklarını dile getirmiştir. Ayrıca er-Râzî, dil ve belagat tahlillerinin yanı sıra felsefî delillendirme metotlarına da yer vererek geniş izahlarda bulunmuştur. Üstelik sadece dirayet metodunu kullanmamış; hadislerle, sahabe ve tabiîn sözlerine ve bazı âlimlerin görüşlerine yer vermek suretiyle rivayet metodundan da istifade etmiştir. Bu malzemelerden de yararlanarak er-Râzî, cennet tasvirlerini konu edinen ayetlere çeşitli açılardan yorumlar getirmiştir. Yaşadığı dönemde çeşitli ilimleri

* Bu makale, Prof. Dr. Mevlüt Erten'in danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

öğrenmeye çalışan er-Râzî'nin, ayetleri tefsir ederken kelam, tıp, astronomi, belagat gibi ilimlerin verilerinden istifade etmesi onun çok yönlü ilmi kişiliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, er-Râzî, Tefsîr-i Kebîr, Cennet, Tasvir.

FAKHR al-DIN al-RÂZÎ's COMMENTS on SOME DESCRIPTIONS of PARADISE *TAFSIR al-KABIR*

Abstract:

Paradise, which is the place of eternal bliss for believers, is described in the Qur'an and hadith, which are the main sources of Islam, and the blessings of this land of bliss belonging to the realm of the unseen are embodied through the objects and situations that people see in the realm of martyrdom. In fact, it is not possible to know the nature of the blessings of paradise exactly, and this fact has been expressed in various verses of the Qur'an. Fakhr al-Din al-Râzî, one of the leading names in the interpretation of dirayat, also stated that it is not correct to use definitive statements about the nature of heaven. In his commentary, Fakhr al-Din al-Râzî tried to interpret the verses about paradise in the light of the data of the revelation period and in line with the principle of mutashabihism and stated that the blessings of paradise are far superior and different from the blessings of the world. In addition, al-Râzî made extensive explanations by including philosophical proofing methods as well as language and rhetoric analyses. Moreover, he did not only use the method of guidance; He also benefited from the method of narration by giving place to hadiths, the words of the companions and the Tabi'un, and the views of some scholars. By making use of these materials, al-Râzî has interpreted the verses about the descriptions of paradise from various angles. The fact that al-Râzî, who tried to learn various sciences in his lifetime, benefited from the data of sciences such as theology, medicine, astronomy and rhetoric while interpreting the verses, reveals his versatile scientific personality.

Keywords: Tafsir, al-Râzî, Tafsir al-Kabir, Paradise, Description.

GİRİŞ

Dirayet tefsirinin önde gelen isimlerinden olan Fahreddin er-Râzî, İslam coğrafyasının Haçlılar ve Moğollarca istila edildiği bir dönemde yaşamış ve buna rağmen kendisini, döneminin ilimlerini öğrenmeye adanmış çok yönlü bir şahsiyettir. Yazmış olduğu eserlerle kendinden sonraki birçok âlime katkıda bulunmuş ve *Mefâtihu'l Gayb* olarak da bilinen *Tefsîr-i Kebîr* gibi değerli bir eseri ilim dünyasına kazandırmıştır.

Fahreddin er-Râzî, en çok kelimeler alanında eser vermiş ve bu ilmin kıymetini dile getirmiş ancak Kur'anî hikmetin kelam ilminden daha muhkem olduğunu ifade etmiştir. Bundan dolayı tefsire yönelmiş, Kur'an'ın hikmetli mesajlarını izah etmeye çalışmış bunu yaparken de vâkıf olduğu özellikle kelam, felsefe ve diğer ilimleri *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserine yansıtmaktan çekinmemiştir.

Kur'an'da çok sayıda cennet tasviri olduğu için bu çalışmada, *Tefsîr-i Kebîr*'de bazı cennet tasvirlerine getirilen yorumları inceleyip değerlendireceğiz. Müminlerin nihai hedefi olan cennet, Kur'an-ı Kerim'de muhtelif ayetlerde farklı yönleriyle tasvir edilmiştir. Mutlak gayb âleminden olan cennet tasvirlerinin elbette tam mahiyetiyle anlaşılması mümkün değildir. Ancak cennet tasvirlerinin yerellik (nüzul dönemi beğeni ve istekler) ve müteşâbihlik ilkesi açısından değerlendirilmesi cennet tasvirlerinin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir. Er-Râzî'nin bazı cennet tasvirleriyle ilgili yorumlarına bakıldığında bu ilkelerin dikkate alındığı görülmektedir. Her ne kadar *Tefsîr-i Kebîr*'de ve dolayısıyla cennet tasvirlerine getirilen yorumlarda, işin doğası gereği dirayet metodu ön planda olsa da rivayet metodunun da ihmal edilmediği; hadislere, rivayetlere ve bazı âlimlerin görüşlerine eserde yer verildiği görülmektedir.

Çalışmamızda öncelikle er-Râzî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında bilgi verilecek, sonra Kur'an'da cennet kavramı ve cennet kavramının anlam alanı üzerinde durulacaktır. İlâveten *Tefsîr-i Kebîr*'in genel özelliklerine özetle değinilecek ve cennet tasvirlerini izah ederken er-Râzî'nin izlediği metot hakkında bilgiler verilecektir. Son olarak ise er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserindeki cenneti konu edinen bazı ayetlere getirdiği yorumlar örneklerle ele alınacaktır. Gerektiği durumlarda (er-Râzî'nin dil tahlilleri yapmasından dolayı) bazı ayetlerin Arapça formlarına da yer verilecektir.

1. Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti

Tarih boyunca, kendilerini ilim öğrenmeye adanmış şahsiyetlerin hayatlarında ilginç olayların ve zorlukların olduğu görülmektedir. Karşılarına çıkan türlü zorluklarla mücadele etmek zorunda kalan birçok ilmî şahsiyet, bu uğurda bedel ödemek zorunda kalmıştır. Öyle ki bazı âlimler, fikirlerinden dolayı sert muhalefetle karşılaşmış, hatta yaşadıkları yerleri terk etmek zorunda kalmışlardır. Bu âlimlerden biri de fikirlerinden dolayı Kerrâmîler tarafından Buhara'dan çıkarılan Fahreddin er-Râzî'dir. Tefsir alanında sahip olduğu geniş ilmî birikimiyle hem yaşadığı döneme damga vurmuş hem de kendinden sonraki müfessirlere kaynak olmuş

ender şahsiyetlerden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin hayatı son derece dikkat çekicidir. Yaptığı seyahatlerle ilmî birikimini artırmış ve olgunluk çağında, sahip olduğu bu ilmi *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserine yansıtmıştır.

1.1. Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı

Asıl adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Teymî el-Bekrî et-Taberistânî olan er-Râzî'nin lakabı Fahreddin'dir ve "Hatibin Oğlu" olarak da bilinmektedir.¹ Er-Râzî, 543/1149 yılında Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Ancak er-Râzî'nin ailesi Taberistan asıllıdır ve ailesinin ne zaman Rey şehrine geldiği konusunda herhangi bir bilgi yoktur. Er-Râzî'nin el-Hasan b. Ali isimli dedesinin varlıklı bir tüccar olduğu ve kırk yıl Mekke'de yaşadığı bilinmektedir.² Ziyauddîn Ömer; muhaddis, müfessir ve Şafî fakihî olan Begavî'nin (ö. 516/1122) sohbetinde bulunmuş ilim ve edebiyata vâkıf, hitabeti düzgün bir kimsedir. Böyle bir babanın oğlu olan er-Râzî, ilk bilgilerini ondan almış ve fikrî anlamda da babasından etkilenmiştir.³

Er-Râzî, hayatının ilk dönemlerinde varlıklı olmamasına rağmen yaşlılık zamanlarında kayda değer bir zenginliğe ulaşmıştır. Bu servetin oluşmasında sultanlardan gördüğü ikramların ve tabip olan dünüründen oğullarına intikal eden mirasın etkisi büyüktür. Fahreddin er-Râzî 606/1210 yılında Herat'ta vefat etmiştir. Ölümüne fikirleriyle mücadele ettiği Kerrâmîlerin neden olduğu rivâyet edilmiştir.⁴

1.2. Fahreddin er-Râzî'nin İlmî Şahsiyeti

İslam âlimleri arasında aklî, naklî ve tabiat ilimleri sahasında son derece geniş bir kültüre sahip olan Fahreddin er-Râzî hem yaşadığı döneme damga vurmuş hem de telif ettiği eserlerle sonraki dönem âlimlerine ışık tutmuştur. Er-Râzî'nin sahip olduğu ilmin, yaşadığı döneme göre üst seviyede olduğu rivayet edilmektedir.⁵ Er-Râzî genç yaşlarında çeşitli ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiş, bu seyahatler sayesinde kendini geliştirme imkânı bulmuş ve muhtelif ilim dallarında çok sayıda eser vücuda getirmiştir.⁶

¹ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sâdr, t.y), 4/248-249.

² Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 1.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecri Yayinevi, 1996), 2/212-213.

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89.

⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/249.

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/212-213.

Güçlü bir zekâ, hafıza ve hitabete sahip olan Fahreddin er-Râzî daha çok kelim ve tefsir alanında eserler meydana getirmiştir. Gazzâlî'yi (ö.505/1111) örnek alarak Eş'ariyye'nin kelam sistemini benimseyen er-Râzî, Gazzâlî'ye oranla eserlerinde felsefî konulara daha geniş yer vermiştir. Bazı konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemesine rağmen akaitte Eş'arî, fıkhıta ise Şafiî mezhebine bağlıdır. Tefsirinde dirayet metodunu başarıyla uygulayan er-Râzî, yaşadığı dönemdeki çeşitli ilimlerden de faydalanmıştır. Dolayısıyla er-Râzî'nin tefsiri için ilmî tefsir özelliğine de sahiptir denebilir.⁷

1.3. Er-Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr* Adlı Eserinin Genel Özellikleri

Tarih boyunca muhtelif müfessirler çeşitli gayelerle eserler vücuda getirmişlerdir. Er-Râzî'nin yaşadığı dönem, İslam âleminin Moğol ve Haçlı saldırılarından dolayı siyasi ve sosyal istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bir dönemdir. Er-Râzî, böyle çalkantılı bir dönemde Kur'an'ın hikmetlerini daha ziyade aklî delillerle izah etmeye çalışarak *Tefsîr-i Kebîr* adlı eseri vücuda getirmiştir.⁸

Er-Râzî *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserini kendine özgü bir yöntemle oluşturmuştur. *Mefâtihi'l Gayb* olarak da bilinen bu eserin temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Bu tefsirde sadece Fatıha suresi, ayrı bir cilt olarak tefsir edilmiştir.
2. Bu tefsir hem dirayet hem de rivayet tefsirinin özelliklerini içermektedir. Çünkü ayetlerin izahı sırasında sadece aklî delillendirmelere değil; sahabe, tabiîn ve diğer âlimlerin görüşlerine de yer verilmiş ve bu görüşler oldukça detaylı bir şekilde ele alınmıştır.
3. *Tefsîr-i Kebîr*'de surelerin ve birçok ayetin arasındaki bağlantı ve uyum makul bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu durum ise er-Râzî'nin derin bakış açısını gözler önüne serer mahiyettedir.
4. er-Râzî fıkhıta Şafiî, itikatta Eş'arî mezhebine bağlı olduğundan tefsirinde fıkhı ve kelama dair meselelerde Şafiî fıkhı ön plana çıkmış, Kaderiyye mezhebi ise eleştirilmiştir.
5. Bu tefsirde ahlak, ilahiyat ve felsefeyle ilgili konular büyük bir yetkinlikle muhakeme edilmiş ve bütün konular tertip edilerek bir kısım vecih ve meselelere ayrılmıştır.⁹

Ayrıca er-Râzî, farklı fırkalara mensup âlimlerin görüşlerine de yer vermiş; kimi yerde bu görüşlere katıldığını kimi yerde ise bu görüşlerin uygun olmadığını dile getirmiştir. Bu

⁷Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995),12/89-90.

⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*,2/219.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları,1960), 2/310.

yaklaşım tarzı onun taassuptan uzak bir ilmî kişiliğe sahip olduğunun göstergesidir. Tefsirinde özellikle Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) görüşlerine sıkça yer verdiği görülmektedir.

1.4. *Tefsîr-i Kebîr*'de Cennet Tasvirlerinin İzah Ediliş Metodu

Tefsîr-i Kebîr'de cennet tasvirleri hem dirayet hem de rivayet metoduyla izah edilmeye çalışılmış, aklı ve felsefî çıkarımların yanı sıra hadislere, sahabe ve tabiîn sözlerine de yer verilmiştir. Ayrıca er-Râzî, cennet tasviri içeren ayetleri izah ederken özellikle nüzul dönemi Arap toplumunun yaşam biçimi ve meyillerini dikkate almıştır. Cennet nimetlerinin gerçek mahiyetlerinin tam olarak bilinemeyeceğini ifade eden er-Râzî, müteşâbihlik ilkesinden hareketle cennet tasvirlerini yorumlamaya çalışmış, bu tasvirleri dünya nimetleriyle kıyaslayarak izah etmiştir. Tefsirinde cennet tasvirlerini izah ederken yer yer geniş dil ve belagat tahlilleri yaptığı da görülmektedir.

Örneğin el-Vâkıa 56/17-18. âyetlerde cennete ilişkin şöyle bir tasvir bulunmaktadır:

يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ

“Çevrelerinde kaynaktan doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle sonsuza dek hizmet sunacak gençler dolaşır.” Er-Râzî, bu ayeti, Arapların içki içme örfüne göre yorumlamıştır. Nitekim nüzul dönemi Arap toplumunda kurulan içki meclisleri ayetteki tasvire benzer niteliktedir. Burada müteşâbihlik ilkesinin de geçerli olduğu, mutlak gayb âlemiyle ilgili olan bir tasvirin dünyada bilinen bir somut gerçeklikle ifade edildiği görülmektedir. Nitekim er-Râzî, izahlarında bu tasvirin dünyevi bir örf olduğunu da dile getirmiştir. İlâveten ayette geçen ke's, ebârîk ve ekvâb gibi kelimelerin tekil ya da çoğul kullanılmasını Arapçanın dil ve belagat kurallarına ve aklı delillere göre izah etmeye çalışmıştır.¹⁰ Ayrıca er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*'de cennet tasviri içeren ayetleri tefsir ederken farklı görüşleri ele aldıktan sonra kendine göre en uygun olan anlamı, ayetleri çeşitli yönleriyle tahlil ettikten sonra belirtmiştir. Mesela mezkûr ayette geçen *muhalledûn* kelimesinin farklı anlamlara gelebileceğini ifade ettikten sonra bu kelimenin sonsuza dek yaşayacak gençler anlamında olmasının daha ihtimal dâhilinde olduğunu ifade etmiştir.¹¹

Er-Râzî'nin genel olarak tefsir metotlarından birisi de ayetlerin muhtelif ayetlerle tefsir edilmesidir. Er-Râzî'nin bu metodu, cennet tasvirleri içeren ayetleri izah ederken de uyguladığı görülmektedir. Örneğin el-Vâkıa 56/26. ayette zikredilen *selam* kelimesinin manasının Yasin

¹⁰ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Tefsîr-i Kebîr*, Hikmet Ünalımış (ed.), çev. Suat Yıldırım “vd”, (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 21/179.

¹¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/178-179.

36/58. ayette geçen *selam* kelimesinde olduğu gibi “Allah’ı dinleme ve işitme” olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla er-Râzî, bu ayetlerden hareketle Allah’ı dinlemenin ve işitmenin cennetin en güzel nimeti olduğunu dile getirmiştir.

2. KUR’ÂN’DA CENNET KAVRAMININ ANLAM ALANI

Kur’an-ı Kerim’de cennet lafzı farklı formlarda yer almış ve cenneti konu edinen ayetler, insanların dünyadaki yaşam biçimlerine ve meyillerine göre tasvir edilmiştir. Özellikle bazı cennet tasvirleri muhtevasıyla adeta insan zihnine bir fotoğraf nakşetmektedir.

2.1. Cennetin Sözlük ve Terim Anlamı

Cennet kelimesi, جَنَّ kökünden türemiş olup bir şeyin duyularca bilinmemesi anlamına gelmektedir. Bu kökten جنة الليل gece onu sakladı; اجنه kendini saklayacak bir şey edindi; جن عليه üzerini örttü, sakladı ifadeleri ortaya çıkmıştır. Ayette geçen “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا” “Gecenin karanlığı onu kaplayınca bir yıldız gördü.”¹² ibaresinde de gecenin örtmesi söz konusudur. Yine aynı kökten türeyen جان kelimesi de duyu organlarından gizlendiği için kalp anlamına gelmektedir. Cennet kelimesi ise “ağaçlı olup ağaçları yeri kaplayan her bahçe”¹³, “bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe, hurma ve diğer ağaçların olduğu bahçe, ancak hurma ve üzüm ağaçlarının bulunduğu yer”¹⁴ anlamlarına gelmektedir. Kur’an’da ebedî saadet yurdunun kök anlamında gizlilik olan cennet kelimesiyle karşılanması iki nedendendir. Birinci neden, aralarındaki büyük farka rağmen cennetin, yeryüzündeki bahçeye benzetilmesi; ikinci neden ise, cennet nimetlerinin insanlardan gizlenmesidir.¹⁵ Cennet kavramı muhtevası çok geniş olan bir kavramdır ve müminleri iyi amelleri yapmaya yönlendirecek kadar zengin ve olağanüstü nimetleri barındırmaktadır.

2.2. Kur’an’da Geçen Cennet Lafızları

Kur’an-ı Kerim’de cennet lafzı, muhtelif formlarıyla yüz kırk yedi yerde geçmektedir. Cennet kelimesi Kur’an’da, dünyadaki bahçe, Hz. Âdem ile Havva’nın yerleştirildiği mekân, sidretü’l müntehânın civarında bulunan me’vâ cenneti ve ahiret cenneti olarak zikredilmiştir.¹⁶

¹²Kur’ân Yolu (Erişim 16 Haziran 2023), el- En’âm 6/76.

¹³Ebü’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El- Mufaddal er-Râgıb el İsfahânî, *Müfredât, “c-n-n”* çev. Abdülkâki Güneş, Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları,2010), “c-n-n”,242-243.

¹⁴Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü’l ‘Arab*, (İran: y.y.,1405), “cennet”, 13/92-100.

¹⁵İsfehani, “c-n-n”, 243.

¹⁶Topaloğlu, “Cennetin İsimleri”,7/376.

Müminlerin ahirette elde edecekleri nihai hedef olan “cennet”, muhtelif ayet ve hadislerde çeşitli isim ve terkiplerle tasvir edilmiştir. Müminler, takva derecelerine göre farklı özellikler ihtiva eden cennetlerde muhtelif nimetlerle ödüllendirileceklerdir. Bu muhtelif cennetlerin sayısı konusunda kesin bir tespit yapmak mümkün olmamakla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v) cennette yüz farklı derece bulunduğunu dile getirmiş ve bilhassa dört cennete vurgu yapmıştır.¹⁷

“İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince onlar için de konak olarak firdevs cennetleri vardır.”¹⁸ ayetinde cennetin çoğul formunda olmasının sebebi cennetlerin yedi tane olmasındandır. Bunlar:

1. Firdevs cenneti
2. Adn cenneti
3. Naîm cenneti
4. Darû'l Huld cenneti
5. Meva cenneti
6. Dâr'üs Selâm
7. İlliyyûn¹⁹

Er-Râzî ise muhtelif ayetlerde cennât (cennetler) kelimesinin kullanılmasının nedenini iki şekilde izah etmiştir. Bu nedenlerden birisi Rahmân suresinde zikredilen iki cennet²⁰ ifadeleri; diğeri ise her müminin payına bir cennetin düşme ihtimalidir.²¹ Er-Râzî Bakara suresi 25. ayetteki cennât kelimesinin nekre (belirsiz) olarak kullanılmasının nedenini, yukarıdaki ifadeleri açıklar mahiyette izah etmiştir. Bu izaha göre cennet, mükâfat yerinin tamamının adıdır ve bu yer müminlerin mertebelerine göre hazırlanmış birçok cenneti içermektedir.²²

2.3. Cennet Kavramının Dil-Müteşâbih İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'de gayb âlemi ile ilgili birçok ayet ve tasvir yer almaktadır. Gayb “duyularla görülmeyen ve insan bilgisinin kapsamına girmeyen her şey”²³ için kullanılmaktadır. Gayb kavramı kendi içinde çeşitli kategorilere ayrılmakla birlikte Kur'an'da

¹⁷ Mehmet Emin Özaşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam*, (İzmir: Diyanet Yayınları, 2019), 7/675.

¹⁸ el-Kehf 18/107.

¹⁹ İsfehânî, “c-n-n”, 243.

²⁰ er-Rahmân, 55/46,62.

²¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/174.

²² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/167.

²³ İsfehânî, “gayb” 767.

bu kavram muhtelif anlamlarda kullanılmıştır. Bir olayın iç yüzü, gizli ve sır olan şeyler, tarihî olaylar, görülmeyen her şey, ahiret, cin gibi kavramlar da gayb ile ilgilidir.²⁴

Cennet ve cehennem kavramları şüphesiz gaybî bilgilerin en ilginç olanlarıdır. Kur'an, özelde nüzul dönemi Arabistan coğrafyasında yaşayan kabilelere hitap eden bir dil kullanmış, mesajlarını bu dilin anlatım imkânlarıyla ifade etmeye çalışmıştır. Bu ifade tarzında ise bazen muhkem bazen de müteşâbih bir dil kullanılmıştır. Muhkem dil kullanımında, ifadelendirmeye çalıştığı alanı olduğu gibi anlatırken, müteşâbih dil kullanımında soyut olan nesneyi somut gerçekliğe benzeterek anlatmayı hedeflemiştir. İnsan gayb ilişkisi bağlamında somut yani hayatın içinden örnekler sunmak suretiyle soyutun anlatılması zorunludur. Çünkü insanın metafizik boyutu gerçek mahiyetiyle kavraması mümkün değildir. Nitekim Secde suresinin 17. ayetinde bu durum “Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.”²⁵ şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an bizim açımızdan gayb kategorisinde olan soyut gerçekleri algı alanımıza giren nesnelere somutlaştırarak anlatmaya çalışmıştır.²⁶

Kur'an'ı edebî bir tarzda tefsir etmeye çalışan Seyyid Kutub ise cennet tasvirlerinin, beşerî tasavvurlara yakınlığı sebebiyle zahirî manası itibariyle hislere hitap eden birtakım nimetler olduğunu, bu nimetleri dünya ehlinin hakikate uygun şekilde anlamaya muktedir olmadığını, ancak ruhların zevk alacağı zihinlerin de anlayabileceği yakın bir mana ile anlayabileceklerini ifade etmiştir.²⁷ Nitekim “Onlara ne zaman rızık olarak oradan bazı ürünler bahşedilse ‘Bunlar bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış.’ diyecekler. Çünkü onlara (geçmişte tadılanları) hatırlatacak şeyler verilecek...”²⁸ ayetinde geçen مُتَشَابِهًا ifadesi yukarıdaki yorumları kanıtlar mahiyettedir.

2.4. Cennet Tasvirleri ve Yerellik İlişkisi

Kur'an belli bir tarihi dönemde vahyedilen hem nüzul dönemindeki hem de sonraki dönem muhataplarına beşerî bir lisanın imkânları ölçüsünde hitap eden bir kitaptır. Dolayısıyla tüm Kur'an metninin, bir vaka ya da meseleden dolayı vahyedildiği iddia edilemese bile

²⁴ İlyas Çelebi, “Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV,1996), 13/406.

²⁵ es-Secde 32/17.

²⁶ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Betimlemeler” *İslamiyât Dergisi* 4/1 (2001), 147.

²⁷ Seyyid Kutub, *Fizılâl-il Kur'ân*, çev. M. Emin Saraç “vd”, (İstanbul: Hikmet Yayınları, t.s) 15/472.

²⁸ Kur'ân Mesajı: Meal-Tefsir, çev. Muhammed Esed Türkçe'ye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları,2015), el-Bakara 2/25.

tümünün tarihsel bir gerçeklik, aktif bir yaşam alanında indiği de inkâr edilemez. Bu realite Kur'an'ın elbette evrensel nitelikli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini inkâr etmeyi gerektirmemektedir. Öyle ki Kur'an'daki cennet tasvirlerine dair oluşturulan dil mahiyetinin önemli oranda nüzul dönemine özgü motifler çerçevesinde oluşturulduğu söylenebilir. Bilhassa Vâkıa ve Rahmân gibi bazı surelerde yer alan teferruatlı cennet tasvirlerinde oldukça fazla yerel motif kullanıldığı için nüzul döneminde yaşayan Arap toplumunun beğeni ve meyillerinin öncelendiği söylenebilir.²⁹

Kur'an-ı Kerim'de cennet tasvirlerini oluşturan ve dikkat çeken motiflerden birisi şüphesiz içki ve içki meclisleridir. Cahiliye Dönemi'nde içki üretmek ve tüketmek Arap toplumunun yaşamına yerleşmiş oldukça köklü bir gelenek idi. Bu yüzden cennet tasvirlerinde içki çeşitleri ve içki meclisleri yer yer tekrar edilmiş, nehirler kadar çok olduğu da vurgulanarak cennete girenlere bol miktarda sunulacağı müjdelenmiştir. Bu verilerden hareketle içkinin nüzul dönemi Arap toplumu için kolay kolay vazgeçilemeyecek bir zevk ve eğlence ögesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. İçkinin kötülüğünün tedricî olarak bildirilmesi ve ancak Medine döneminde haram kılınması bu görüşü kanıtlar mahiyettedir. İlâveten cennetteki içki ve içki meclisi tasvirlerine bakıldığında bunların vasıfları nüzul dönemi verileriyle benzer niteliktedir. Öyle ki nüzul dönemi içki meclislerinde koltuklar, mezeler, masalar diziliyor, bunların etrafı hoş kokulu bitkilerle süsleniyor, çeşit çeşit et ve meyve sofraları hazırlanıyordu. Bu eğlence meclislerinde mekânları daha hoş ve özel kılmak için ipekten elbiseler giyilmekte, içkilerin tatları ve kokuları, zencefil, kâfur ve misk ile güzelleştirilmekteydi. Bu eğlence ortamının oluşturulmasında genç hizmetçiler görev alıyor ve bu hizmetçiler gümüşten tabaklar, özel bardaklarla efendilerine ikramda bulunuyorlardı.³⁰ Nitekim cennetteki içki meclislerini tasvir eden şu ayetler Arapların bu yaşantılardan hareketle cennet hayatını resmetmektedir: “Onların canlarının istediği meyve ve etten bol bol veririz. Orada karşılıklı kadeh alıp verirler, ama o içecek ne saçmalamaya yol açar ne de günah işlemeye. Sedeflerinde saklı incilere benzeyen genç hizmetçileri etraflarında dönüp dururlar.”³¹ “İyiler ise içindekine güzel koku katılmış bir kadehten içecekler.”³² İlâveten Zuhruf suresi 71. ayette altın tepsilerin ve bardakların cennetliklerin çevrelerinde dolaştırılacağı da ifade edilmiştir.

²⁹ Öztürk, “Yerel ve Tarihsel Betimlemeler”, 145-148.

³⁰ İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Düşün Yayıncılık,2011),1/90-91.

³¹ et-Tûr 52/22-24.

³² el-İnsân 76/5.

Bu ayetler her ne kadar nüzul dönemi Arap toplumunun yaşantı, beğeni ve meyillerini gözler önüne seriyor olsa da daha önce de ifade edildiği gibi gayb bilgisinden olan cennet hayatı; bu tasvirlerle kâmilin bilinemez, ancak zihinlerde bir tablonun çizilmesine yardımcı olur. Dolayısıyla mezkûr ayetler, cennet tasvirlerindeki yerellik meselesini ortaya koymaları açısından önemlidir.

3.Tefsir-i Kebir’de Bazı Cennet Tasvirlerine Getirilen Yorumlar

Kur’an’da müminlere vad edilen cennet Kur’an’ın muhtelif sure ve ayetlerinde dikkat çekici bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bazı ayetlerde, tekrür eden ifadeler geçmekte, bazılarında ise sanki bir resmi tasvir eden anlatımlar bulunmaktadır. *Tefsîr-i Kebîr*’de cennet tasvirlerine getirilen yorumlara geçmeden önce tasvir kavramının sözlük ve ıstılahî anlamını vermenin uygun olacağı kanısındayız.

Tasvir kavramı, Arapça *savr* kökünden türemiştir ve bir nesnenin resmini yapmak, onu ince ayrıntılarıyla anlatmak anlamlarına gelmektedir.³³ Yine bu kökten türeyen *صورة* kelimesi “maddi varlıkların şekillendiği ve onunla başkasından ayrıldığı şey”³⁴ olarak tanımlanmaktadır. Tasvirin terim anlamı ise, edebi türlerde olayların meydana geldiği yerleri, şahısları ve nesnelere diğer nesnelere ayırarak bütün özellikleriyle ifade etme olarak açıklanmaktadır. Güzel bir tasvir için nesnelere iyi gözlemlemek, detayları atlamamak ve anlatımı bir plan dâhilinde yapmak önemlidir. Arap edebiyatında tasvir kavramından ziyade vasıf ve sıfat kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.³⁵ Vasıf, bir nesnenin niteliğini ve niceliğini belirterek tanıtmak; sıfat ise bir nesnenin üzerinde bulunduğu hâl, şekil ve nitelikler olarak tanımlanmaktadır.³⁶ Başka bir ifadeyle hikâye ve roman türlerinde sıkça başvurulan anlatım yollarından biri olan tasvir, “yazı ile resim yapmak” şeklinde tanımlanırken; vasıf kelimesinin türevi olan tavsif ise “bir nesnenin olduğu gibi değil de şairce bir bakış açısıyla anlatılmasıdır” şeklinde açıklanabilir. Dolayısıyla tavsif, genellikle anlatımı öncüleyen manzumelerde görülmektedir.³⁷

Bu çalışmada cenneti konu edinen ayetleri 4 grupta topladık. Şimdi bu ayetleri ve er-Râzî’nin yorumlarını görelim.

3.1. Cennet İçkileri ve Pınarlarının Tasviri

³³ Hüseyin Elmalı, “Tasvir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV, 2011), 40/135.

³⁴ İsfahani, “s-v-r”, 606.

³⁵ Elmalı, “Tasvir”, 40/135.

³⁶ İsfahani, “v-s-f”, 1161.

³⁷ Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), 409.

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde göze çarpan en dikkat çekici nimetlerden biri elbette içkiler ve içki meclisleridir. Farklı özelliklere sahip içkiler, müminlere derecelerine göre ikram edilecektir. Esasen cennet nimeti olarak içkinin ayetlerde dile getirilmesi nüzul döneminin toplumsal yaşayışıyla yakından ilgilidir. Zira Cahiliye toplumunda yaygın bir içki tüketiminin olduğu ve bu yüzden Arap şiirinin ana temalarından birini oluşturduğu söylenebilir.³⁸ Ancak bu realite içkinin sadece o topluma yönelik bir eğlence ve zevk ögesi olduğu anlamına gelmez ve geçmişten günümüze içki ve içki meclislerinin mahiyeti değişse de evrensel bir şekilde rağbet gördüğü de inkâr edilemez. Dolayısıyla Kur'an insanlar için bu eğlence ve zevk aracını cennette makul özellikleriyle tasvir etmiş ve cennetin kazanılmasına yönelik bir motivasyon ögesi olarak kullanmıştır.

“Şüphesiz iyiler ise içine kâfûr katılmış dopdolu bir kadehten içecekler, bir su kaynağı ki Allah'ın has kulları istedikleri yerlere akıtarak ondan bol bol içerler.”³⁹ Kâfûr, “meyve veren ağaçların meyveden önce çıkan ve onu örten/saran çiçeği”⁴⁰ demektir. Er-Râzî, kâfûrun lezzetli bir şey olmadığı halde ayette zikredilmesinin üç farklı nedeninin olabileceğini şu şekilde izah etmiştir:

1. Kâfûr, bir cennet pınarının ismidir, ancak buradaki kâfûr, dünyadaki özelliklerinden farklı olarak son derece hoş ve zevk vericidir. Dolayısıyla ayette zikredilen şarap, o pınarın suyuyla karıştırılarak daha da güzel bir hâle getirilmiştir.

2. Allah o cennet şarabının cevherinde bu kokuyu yaratmış, bu şarabın tadı güzel olduğu halde şaraba koku veren nesneye, dünyada bilindiği için kâfûr ismini vermiştir.

3. Allah'ın yaratma gücü tartışmasız olduğuna göre cennetteki kâfuru zararlı maddelerinden arınmış ve lezzetli hale getirmiş olabilir.⁴¹

“Ayrıca kendilerine orada zencefil karışımı dolu bir kadeh sunulur.”⁴² ayetinde geçen zencefil er-Râzî'ye göre Arapların içeceklerine koydukları bir tür katkı maddesidir. Çünkü zencefil, içekte bir tür acı meydana getirir bu durum da içeceğin boğazda durmasına yani tadın bir müddet hissedilmesine neden olur. Ancak cennetteki zencefilin son derece hoş olması gerekir.⁴³

³⁸ Öztürk, “Yerel ve Tarihsel Motifler”, 157.

³⁹ el-İnsan, 76/5.

⁴⁰ İsfehani, *Müfredât*, 927.

⁴¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 22/330-331.

⁴² el-İnsan 76/17.

⁴³ Râzî, *Tefsîri Kebir* 22/347.

بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ

“Kaynaktan doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle.”⁴⁴ er-Râzî cennet içkilerinin özelliklerinden bahseden yukarıdaki ayette geçen ekvabîn kelimesinin manası hakkında iki izahta bulunmuştur. Bu izahlara göre ekvabîn ya büyük kadehtir ya da kulpu ve imbiği olmayan testiye benzeyen bir kaptır. Bu ayette ekvabîn ve ebârik kelimelerinin çoğul; ke’s kelimesinin ise tekil olarak gelmesinin nedenini er-Râzî, Arap toplumunun içki içme adetlerine göre açıklamıştır. Zira nüzul dönemi Arap toplumundaki içki meclislerinde içkilerle dolu çeşitli kaplar bulunmaktaydı. Ke’s ise içinde içki olduğu zaman, kadeh ismini almaktadır. Ayrıca ayetteki kadeh (ke’s) lafzının çoğul kullanılmamasının sebebi, bu kadehin içinde aynı cins içkinin bulunmasıdır. İlâveten er-Râzî, ke’s kelimesine en sonda yer verilmesinin nedenini de küplerdeki içkilerin önce ibriklere, ibriklerden de kadehlere doldurulmasından kaynaklandığını ifade etmiştir. Ayetteki مِنْ مَعِينٍ ifadesi ise testi, ibrik ve kadehlerin doldurulduğu kaynağı ifade etmektedir.⁴⁵

Görüldüğü üzere er-Râzî bu ayeti, dil ve belagat tahlillerine yer vererek açıklamaya çalışmış ve nüzul dönemi Arap toplumunun içki içme adetlerinden bahsederek yerellik ilkesi doğrultusunda izahlarda bulunmuştur.

لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفُونَ

“Bundan dolayı ne baş ağrısına tutulurlar ne de sarhoş olurlar.”⁴⁶ er-Râzî’ye göre bu ayette “baş ağrısı olmayacağı” ifadesinin عن harfi cer-i ile kullanılmasının özel bir anlamı vardır. Nitekim Arapçada عن harfi cer-i bir şeyden kurtulmayı ifade etmek için kullanılmaktadır. Ayetteki bu ifade şekliyle cennet içkilerinin özelliklerine değinilmiştir. Cennette içki içildiği hâlde baş ağrısının ve sarhoşluğun olmamasının nedeni bu içkilerin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yani cennetlikler kendilerinde bulunan hususiyetlerden dolayı değil cennet içkilerinin özelliklerinden dolayı baş ağrısına tutulmazlar ve sarhoş olmazlar. Dolayısıyla Allah, bu içkilerin muhteviyatında bulunan hususiyetlerden dolayı baş ağrısı ve sarhoşluk yapmadıklarını ifade ettiği için bu ifade tarzı o içkiler için bir övgü olmaktadır. Ayrıca burada baş ağrısının olmaması sarhoş olmayı ortadan kaldırmamaktadır. Bundan dolayı ifade “Sarhoşluk da vermez.” şeklinde tamamlanmıştır.⁴⁷ Bu ayette er-Râzî yine

⁴⁴ el-Vâkıa,56/18.

⁴⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/180-182

⁴⁶ el-Vâkıa 56/19.

⁴⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*,21/182-184.

Arapçanın dil ve belagat inceliklerinden hareketle aklî çıkarımlar yapmakta ve cennet içkisinin niteliğini ortaya koymaya çalışmaktadır.

3.2. Cennette Meyve ve Et Tasviri

Cennet nimetlerinden olan meyve ve et şüphesiz dikkatleri çeken yiyeceklerdendir. Cennetteki meyve ve et tasvirleri bazı ayetlerde şu şekillerde tasvir edilmiştir:

فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ

“Her ikisinde(cennette) türlü meyveler, hurma ve nar var.”⁴⁸ er-Râzî, cennette her türlü meyvenin olacağını ifade ettikten sonra özellikle bu ayette hurma ve nar meyvesinin zikredilmesinin özel anlam taşıdığını söylemiştir. Er-Râzî’ye göre bu iki meyve birbirinin karşıtıdır. Bu meyvelerden birinin hararet verdiğini diğersinin ise harareti giderdiğini; hurmanın hem gıda hem meyve, narın ise sadece meyve olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla ayette iki zıt şeyden bahsedilmesi iki zıt tarafa işaret etmektir ki bu da ikisinin arasında kalanlara da işaret etmeyi içine almaktadır. Bu durum tıpkı Rahmân suresi 17. ayetinde geçen “İki doğunun ve iki batının Rabbi...” ibaresindeki duruma benzemektedir.⁴⁹

وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَخْتِירוْنَ ۖ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ

“Tercih ettikleri (beğendikleri) türlü meyveler ve canlarının çektiği kuş eti.”⁵⁰ er-Râzî’ye göre bu ayette tahyir -tercih ettikleri ifadesinin fakiheye-meyveye; yeştehune- canlarının çektiği ifadesinin de ete tahsis edilmesinde özel bir anlam vardır. Zira et ve meyve aç bir kimsenin yanında olduğunda genellikle aç olan kimse eti; tok olan kimse ise meyveyi tercih eder. Zaten er-Râzî’ye göre genel olarak cennet hayatı dünyada bilinen nesne ve durumlarla tasvir edilmiştir. İlaveten ayette zikredilen kuş etinden maksat ise rivayetlere göre mümin bir kimsenin canı uçan bir kuşun etini istemesi halinde o kuşun eti pişirilmiş bir şekilde müminin önüne getirilmektedir. Fakihe ise cennetliklerin yanında daima mevcut olacaktır. Er-Râzî, ayette meyvenin etten önce zikredilmesinin sebebini ise iki şekilde açıklamıştır:

1. Dünyevi yaşantıda genellikle meyve yemekten önce ikram edilmektedir ve dolayısıyla cennet, dünya yaşantısına benzer şekilde tasvir edilmiştir. Zira dünyadaki içki meclislerinde uygulama bu şekildedir ve ayet âdetâ cennetliklerin içki meclislerini resmetmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Arap toplumundaki içki içme meclisleri de bu ayetteki tasvirlerle benzemektedir.

⁴⁸ er-Rahmân 55/68.

⁴⁹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/150.

⁵⁰ el-Vâkıa 56/20-21.

2. Dünya hayatında meyvenin önce yenilmesinin hikmetlerinden birisi de sindirimini kolay olması ve yemek için iştahı harekete geçirmesidir. Etin ise sindirilmesi zordur ve üstelik bu gıdanın iştah önleyici etkisi de mevcuttur.⁵¹

Bu ayeti er-Râzî, dünyada önemli gıdalardan olan etin ve meyvenin ayetlerdeki tasvirini, insanların dünyadaki meyillerine ve müteşâbihlik ilkesine göre izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca çeşitli ilimlere vâkıf olan er-Râzî, tıp bilgisini de bu ayetin yorumunda ortaya koymaktan çekinmemiştir.

3.3. Cennet Hurilerinin Tasviri

Kur'an-ı Kerim'de cennet tasvirlerinden en fazla dikkat çekenlerinden birisi de şüphesiz hurilerdir. Kur'an'da geçen beyazlaşmak anlamındaki حَوْرٌ kelimesi, حَوْرٌ kökünden türeyen أَحْوَرٌ ve حَوْرَاءٌ kelimelerinin çoğuludur. Bu kavram göz güzelliğinin en mükemmel şekli olan siyahın içinde küçük beyazlığın belirgin bir şekilde görülmesini ifade etmektedir.⁵² Ayrıca bedevi Araplar; şehirli kadınlara, beyaz tenli olmaları ve temizlikleriyle, bedevilerin bakımsız görünümünden uzak oldukları için *havâriyyat* ismini vermişlerdir.⁵³ Başka bir tanıma göre ise haver kelimesi "...Bir adamın gözünün beyazının beyazlığı ve siyahının siyahlığı koyu ve şedid olması yani, akı ak ve karası kara olması manasındadır."⁵⁴ şeklinde açıklanmıştır. Kur'an'da dört ayette *huri* kelimesi geçerken, bazı ayetlerde de cennetliklere verilecek olan kadınlar/kızlar çeşitli vasıflarla nitelendirilmiştir: "Güzel gözlü huriler, saklı inciler misali."⁵⁵ "Otağlarına kapanmış huriler var."⁵⁶ "Yanlarında da eşinden başkasına bakmayan ceylan gözlü, gün görmemiş, güzel tenli kadınlar bulunur."⁵⁷ "Yanlarında gözlerini kendilerinden ayırmayan yaşıt dilberler olacak."⁵⁸

Kur'an'da hurilerle ilgili bu tasvirlerden anlaşılacağı üzere ayetlerde hurilerle ilgili fiziksel özellikler nüzul döneminin güzel kadın tiplemesine uygun şekilde betimlenmiştir. Nitekim ayetlerde bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci şeklinde dile getirilen tasvirler nüzul dönemi toplumunun güzel kadın anlayışını yansıtıcı niteliktedir.⁵⁹ Üstelik

⁵¹ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 21/184-185.

⁵² İsfehani, "h-v-r", 315-316.

⁵³ İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, "haver", 4/219.

⁵⁴ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/1888.

⁵⁵ el-Vâkıa, 56/22-23.

⁵⁶ er-Rahmân 55/72.

⁵⁷ es-Sâffât 37/48-49.

⁵⁸ es-Sâd 38/52.

⁵⁹ Öztürk, "Yerel ve Tarihsel Betimlemeler", 149-150.

Cahiliye Dönemi şiirlerinde karşılaştığımız kadın tasvirleri de bu görüşü destekler mahiyettedir:

مُهْفَهْفَةٌ بِيضَاءٍ غَيْرِ مُفَاضَةٍ تَرَاءِبُهَا مَصْفُورَةٌ كَالسَّجْنَجِلِ
كَبْكُرِ الْمَقَانَةِ الْبِيضِ بِصُفْرَةٍ غَدَاها تَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرِ الْمُحَلَّلِ

Endamı zarif teni beyaz ve berraktı gerdanı

Ayna gibi sarkık değildi karnı

O sevgili ki bâkir pınarların saf sularıyla beslenir

Deve kuşunun ilk yumurtası gibi sarıya çalar teninin beyazı⁶⁰

Görüldüğü üzere mezkûr ayetlerde zikredilen “beyaz tenli kadın” tasviri, cahiliye şiirlerinde “beğenilen kadın figürü” olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Kur’an, nüzul dönemi Arap toplumunun beğeni ve meyillerini dikkate almıştır denebilir.

3.4. Cennet Giysileri ve Ziynet Eşyalarının Tasviri

Kur’an-ı Kerîm’de cennet ehli için hazırlanmış nimetler arasında olan takılar ve giysiler de son derece dikkat çekicidir: “İşte onlara altlarından ırmaklar akan adn cennetleri vardır. Onlar orada altın bileziklerle bezenecekler, ince ve kalın ipekli yeşil elbiseler giyecekler orada tahtların üzerine kurulacaklardır. Ne güzel bir karşılık ne güzel bir konak!”⁶¹ “İman edip dünya ve ahiret için yararlı iş yapanları Allah, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Onlar orada altın bilezik ve incilerle süsleneceklerdir. Orada onların giysileri de ipektir.”⁶² “Oradakilerin üzerlerinde yeşil renkli, ince ve kalın ipek elbiseler vardır, gümüş bileziklerle süslenmişlerdir, rableri onlara tertemiz bir içecek verir.”⁶³

Er-Râzî ayetlerde geçtiği üzere cennetliklerin altın, gümüş ve inciden yapılmış bileziklerle bezeneceklerini ve ince ve kalın yeşil ipek kumaştan hazırlanmış elbiseler giyeceklerini ifade etmiştir. Ayetlerde geçen sündüs kelimesi, ince ipek; istebrak ise, kalın ipek demektir. Bu kelimenin Farsçadan Arapçaya geçtiği ve kelimenin aslının *istebreh* şeklinde olduğu ileri sürülmüştür. Ayrıca er-Râzî, Kehf suresi 31. ayetinde geçen altından bileziklerle süslenmenin *يُحَلَوْنَ* - *bezenecekler* meçhul ifadesiyle; kalın ipekli yeşil elbiseler giyinmenin de *يَلْبَسُونَ* - *giyecekler* şeklinde dile getirilmesinin bir sebebi olduğunu ifade etmiştir. Buna göre giyinme

⁶⁰ Mehmet Hakkı Suçin, *Yedi Askı Şiirleri*, (İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020), 41.

⁶¹ el-Kehf 18/31.

⁶² el-Hac 22/23.

⁶³ el-İnsan 76/21

işinin müminlerin salih amellerinin karşılığı olarak, çeşitli takılarla süslenmenin de Allah'ın lütfunun bir göstergesi olarak cennetliklere nimet olarak verileceğini söylemiştir.⁶⁴

Er-Râzî, Hac suresi 23. ayetinin yorumunda da dünyada müminlere yasak edilen ziynetlerin ahirette müminlere hediye edileceğini, kadınların dünyada olduğu gibi ahirette de çeşitli ziynetlerden istifade edeceğini ifade etmiştir. Elbette cennet ziynetleri dünya ziynetleriyle kıyaslanamayacak kadar değerlidir.⁶⁵ Bazı ayetlerde altın, bazı ayetlerde ise gümüş bileziklerden bahsedilmesinde bir zıtlık olmadığını dile getiren er-Râzî, dünya hayatında da kadınların bazen altın bazen de gümüş takabileceklerini dolayısıyla bu durumun cennette de devam edeceğini dile getirmiştir. Ayrıca insanların karakterlerinin farklı olduğunu, dolayısıyla cennet hayatında seçimlerin de farklı olabileceğini ifade ettikten sonra bu konuda başka bir ihtimalin de mevcut olduğunu söylemiştir. Buna göre gümüşten olan bilezikler vildana; altından bilezikler ise cennetliklere ait olabilir. Bu noktada erkeklerin cennette bilezik takmalarında dünya hayatında olduğu gibi bir garabetin olmadığını, zira cennetliklerin tüysüz delikanlı olduklarını ifade etmiştir. Cennette gümüş ve altın bilezikleri sadece kadın ve çocukların ziynet eşyası olarak kullanacaklarını dolayısıyla ayetlerde erkek çocuklardan dolayı müzekker zamirlerin kullanıldığı da ileri sürülen görüşlerdendir.⁶⁶

SONUÇ

İman edip salih amel işleyen müminlere vaat edilen ve ahirette ebedî mutluluk yeri olan cennet hakkında Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde oldukça fazla tasvir mevcuttur. İslam tefsir geleneğinde birçok müfessir, ayetleri kendi ilmî birikimlerine göre yorumlamaya çalışmış ve ilim dünyasına muhtelif tefsirler kazandırmışlardır. Bu müfessirler arasında en dikkat çekici şahsiyetlerden birisi de şüphesiz Fahreddin er-Râzî'dir. Fahreddin er-Râzî telif ettiği *Tefsîr-i Kebîr* adlı eserinde dirayet ve rivayet metodunu beraberce uygulamış ve çok yönlü ilmî birikimini bu esere yansıtmıştır. Bu çalışmada cenneti konu edinen ayetleri ve er-Râzî'nin yorumlarını dört başlık altında ele aldık. Bu başlıklar ise cennet içkileri ve pınarlarının tasviri, cennette meyve ve et tasviri, cennet hurilerinin tasviri, cennet giysileri ve ziynet eşyalarının tasviri şeklindedir.

Er-Râzî *Tefsîr-i Kebîr*'de, cennet tasviri içeren ayetleri, geniş dil ve belagat tahlilleri yaparak, üstelik kıraat farklılıklarını da dikkate alarak aklî çıkarımlar eşliğinde izah etmeye

⁶⁴ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 15/174-175.

⁶⁵ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 16/290.

⁶⁶ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 22/352-353.

çalışmıştır. Er-Râzî'nin bu izahlarında nüzul dönemi verilerini ve yerel motifleri de dikkate aldığı görülmektedir çünkü Kur'an-ı Kerim, birçok ayette yerel motifler üzerinden cenneti tasvir etmiştir. Ancak Kur'an'ın cennet tasviri içeren ayetlerde nüzul dönemine ait yerel motifler kullanması bu nimetlerin sadece o dönemde rağbet gördüğü anlamına gelmez ve Kur'an'ın evrensel ölçekli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini değiştirmez.

Kur'an-ı Kerim'deki cennet tasvirlerinde birçok nimet zikredilmektedir. Kur'an-ı Kerim mutlak gayb âleminden olan cennet nimetlerini, somutlaştırmak için dünyadakine benzer (müteşâbih) nimetler üzerinden tasvir etmiştir. Ancak cennetteki nimetlerin gerçek mahiyetleri Kur'an'ın Secde suresi 17. ayetinde ve Bakara suresi 25. ayetinde ifade edildiği gibi tam olarak bilinemez. Dolayısıyla bu gerçeği iyi bilen er-Râzî, bu tür cennet tasvirlerini müteşâbihlik ilkesi açısından değerlendirmeyi uygun görmüştür.

Er-Râzî'nin cennet tasvirlerine getirdiği yorumlar, onun ilmî birikimini ve taassuptan uzak kişiliğini yansıtır. Er-Râzî'nin bazı izahlarda konuyu fazla uzattığı görülse de oldukça geniş bir perspektifle cennet tasvirlerine getirdiği yorumları öğrenmenin kayda değer olduğu kanısındayız.

KAYNAKÇA

- Âsım Efendi, Mütercim. *Kâmûsu'l -Muhîr Tercümesi*. çev. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1960.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çelebi, İlyas. “Gayb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.13/406.İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Elmalı, Hüseyin. “Tasvir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.40/135.İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yan*-4. thk. İhsan Abbas.8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, ts.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l- 'Arab*. 15 Cilt. İran: Edebü'r- Ravza, 1405.
- İsfehanî, Ebü'l Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. El- Mufaddal er-Râgıb el-Müfredât, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları,2001.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2015.
- Kur'an Yolu*. Erişim 16 Haziran 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kutub, Seyyid, *Fizülâl-il Kur'an*. çev. M. Emin Saraç vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, t.s.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. İzmir: Diyanet Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. “Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Betimlemeler”. *İslamiyât Dergisi* 4/1 (2001), 147.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-*Tefsîr-i Kebîr*-15. ed. Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-*Tefsîr-i Kebîr*-16. ed. Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-*Tefsîr-i Kebîr*-21. ed. Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-*Tefsîr-i Kebîr*-22. ed. Hikmet Ünalmiş. çev. Suat Yıldırım vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınevi, 1995.
- Suçin, Mehmet Hakkı. *Yedi Askı Şiirleri*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennetin İsimleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.7/376.İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzî*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.12/89.İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

İSMAİL ÇETİN'İN HAYATI, ESERLERİ ve DÜŞÜNCE DÜNYASINDA TASAVVUF*

Güldane GÜNDÜZÖZ

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Kırıkkale Faculty of Islamic Studies
Department of Tasawwuf.
Kırıkkale, Türkiye.
gunduzoz50@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-3007-6746

Ayşenur UYSAL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tasavvuf Anabilim Dalı
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences
Department of Basic Islamic Studies
Kırıkkale, Türkiye.
aysenuruysal_@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-0864-5105

Öz:

İsmail Çetin Efendi (1942-2011) Diyarbakır'ın Hazro ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu bölgede ilim ehli olarak tanınmış bir ailede büyümüştür. Nakşibendiyye, Kadiriyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Çiştiiyye tarikatlarından hilafet almış bir gönül insanıdır. Kendisi, Âsım, Nâfi, Şam, İbn Kesîr ve rivayet şâz kıraati olmak üzere beş kıraatten icazet almıştır. Âlimlerin yegâne mirasları olan ilimleri, eserleri ve yaşantıları bizlere rehberlik etmektedir. Bu doğrultuda İsmail Çetin Efendi'nin gayesi de "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" itikadını doğru bir şekilde insanlara ulaştırmak ve anlatmaktır. Velut bir yazar olan İsmail Çetin Efendi'nin Arapça ve Türkçe yayımlanmış elliye yakın eseri bulunmaktadır. İsmail Efendi 1983 yılında Isparta'da kendisine ait "Dilara Kırtasiye" ismiyle açılan kitap, kırtasiye dükkânında eserlerini yayımlamıştır. Yazmış olduğu eserler sadece tasavvuf alanında değil, İslam dininin birçok meselesine ışık tutacak nitelikte yazılmış eserlerdir. İslamiyet'in var olduğu her yerde tasavvuf ilmi vardır kaidesiyle İsmail Çetin Efendi tasavvufun sonradan ortaya çıkan bir ilim olmadığını aksine kavram olarak olmasa da yaşam tarzı olarak Peygamber Efendimiz zamanından beri var olduğunu ifade etmiştir. İsmail Çetin Efendi tasavvufî yönüyle ön plana çıkan bir âlim olmasına rağmen tasavvuf ile fıkıh ilminin birbirinden ayrılan ilim dalları

* Bu makale, Doç. Dr. Güldane Gündüzöz'ün danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

olmadığına vurgu yaparak ortak noktaları üzerinde durmuştur. Bu çalışma İsmail Çetin Efendi'nin kısaca hayatı, eserlerinin muhtevası ve tasavvufî düşüncesi hakkında bilgiler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Tasavvufî Düşünce, Tarikat, Sufi, İsmail Çetin.

ISMAIL CETIN'S LIFE, WORKS and SUFISM in THE WORLD of THOUGHT

Abstract:

Ismail Cetin Efendi (1942-2011) was born in Hazro district of Diyarbakır. He grew up in a well-known family as a scholar in the region where he was born. He is a man of heart who has taken the caliphate from the Naqshbandiyya, Qadiriyya, Kubrewiyya, Suhrawardiyya and Chishtiyya sects. He has received permission from five qirats: Asim, Nafi, Sham, Ibn Kathir and narrated shaz qirats. The knowledge, works and lives of the scholars, which are the only legacies of the scholars, guide us. In this direction, the purpose of Ismail Çetin Efendi is to convey and explain the creed of “Ahl as-sunnah ve'l-jamaat” to people in a correct way. Turkish Arabic and Turkish published nearly fifty works by Ismail Cetin Efendi, who is a well-known writer. Ismail Efendi opened his own book in Isparta in 1983 under the name “Dilara Stationery” and published his works in a stationery shop. The works he has written are works written not only in the field of Sufism, but also in a way that will shed light on many issues of the Islamic religion. Ismail Cetin Efendi stated that sufism is not a science that emerged later, but on the contrary, it has existed since the time of the Prophet as a way of life, if not as a concept, is the science of Sufism wherever Islam exists. Although Ismail Çetin Efendi is a scholar who stands out in the aspect of sufism, he emphasized the common points of sufism and fiqh science by emphasizing that they are not branches of science that are separated from each other. This work contains information about Ismail Çetin Efendi's life in short, the content of his works and sufi thought.

Keywords: Sufism, Sufi Thought, Cult, Sufis, Ismail Cetin.

GİRİŞ

Tasavvuf hakikatleri keşfetmeye yönelik tecrübenin verilerinden bir yükselmeyi ifade eder ve “safâ” kelimesinden türemiştir. Sufi kalbi, nefsin hevedan vazgeçmesi; nefsin kederden, bulanıklıktan sıyrılması; aklının fikir ile dolmasıyla Allah Teâlâ'ya doğru beşerden inkıta edilmesi suretiyle safâ bulmuş, berrak ve arınmış olan kalp demektir. Böylelikle sufi kimseye göre mücevherler, binalar, ipekler, çadırlar ve bunun gibi her şey eşit sayılmıştır. Başka görüşe

göre tasavvuf kelimesi “sûf”tan türemiştir. Sûf, sufinin libasıdır. Bunun için Ebû Alî er-Ruzbârî (ö. 322/934) sufiyi şöyle tanımlamıştır: “Sufî safâ üzerine sûf giyendir ve o, nefsinin cefanın yiyeceği ile besleyendir ve dünyayı terk edip başının arkasına atan ve Hz. Peygamber’in yoluna girendir.”¹

Tasavvuf kelimesi Ashâb-ı Suffe, safâ, sufâne, saff-ı evvel, sûf, sûfetu’l-kafâ şeklinde Arapça sözcüklerle de ifade edilmiştir.² Tasavvufun “sûf”, “yün” kelimesinden türetilmesi sufilerin dünyevi mülkleri reddetmeleri, Allah Teâlâ’ya sadelikle ve bağlılıkla yönelmenin sembolü olarak basit yünlü giysileri tercih etmeleridir. Tasavvuf üç tabiat üzerine inşa edilmiştir. Bunlar fakr sahibi ve alçak gönüllü olabilmek, bezl ve îsâr sahibi olabilmek, taarruz ve ihtiyarı terk etmektir. Allah Teâlâ’yı zikredip, vecd ile işitmek, tebaiyyet ile amel etmektir. Tasavvuf aynı zamanda bir kudret olmaksızın Allah Teâlâ ile beraber olmaktır.³

Bu bağlamda tasavvuf öğretisinde, insanın Allah Teâlâ’ya ulaşabilmesi için iç dünyasındaki arınma süreci son derece önemlidir. Bu süreçte insan; nefsinin kontrolünü ele almalı, kötü arzularından kurtulmalı ve Allah Teâlâ’nın rızasına uygun bir yaşam sürdürmelidir. Bu arınma süreci; Allah Teâlâ’yı anma, Allah Teâlâ’nın varlığını düşünme, kendini gözlemlenme, nefis terbiyesi ve rehberlik gibi yöntemlerle gerçekleştirilmiştir. Tasavvuf öğretisi, iç dünyasındaki arınma süreciyle birlikte insanın Allah Teâlâ’ya yaklaşmasını sağlamıştır. Bu süreçte insan, nefsinin kontrolünü ele alıp kötü arzularından kurtulmuş ve Allah Teâlâ’nın rızasına uygun bir yaşam sürdürmüştür. İnsan, tasavvuf yolunda ruhani yolculuğunda ilerlerken Allah Teâlâ’ya olan bağlılığını arttırarak manevi güç kazanmıştır.

Tasavvufta şeyh terimi mürşid ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Mürşid, tasavvuf yolculuğunda ilerleyen bir kimsenin rehberidir. Fena makamına ulaşmış olan mürşid nefsi arzularından arınmış olarak müritlerine bu mertebeye ulaşması için rehberlik eder ve yetiştirir.⁴ İsmail Çetin Efendi’de müritlerine yol gösteren, onların manevi yoldan gelişmesine katkı sunan isimlerden birisidir.

¹ İbrâhim Surûr, *el-Mu‘cemü’ş-Şâmil li’l-Mustalahâti’l-ilmîyye ve’d-dîniyye*, (Beyrut: Darü’l-Kitâbi’l-Arabi, 2013), 2/587.

² Ebu Bekir Muhammed b. İshak Kelebâzî, *et-Ta‘arruf li mezheb-i ehl-i tasavvuf*, (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-ilmîyye, 1993), 9-22; Ahmet Cahid Haksever, “Tasavvufun Tanımları”, *Tasavvuf*, ed. Kadir Özköse (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 13.

³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü’l-evliyâ*, (b.y.: y.y., ts.), 1/22; Ebü’l-Kâsım el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (b.y.: y.y., ts.), 139; akt. Muzaffer Ozak, *Ziynet-ül-Kulûb*, (İstanbul: Salâh Bilici Yayınları, 1973), 46.

⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 322.

1. Bir Gönül İnsanı İsmail Çetin: Hayatı ve Eserleri

İsmail Çetin Efendi, 27 Şubat 1942 senesinde Diyarbakır'ın Hazro ilçesinde doğmuştur. Çocukluğundan itibaren farklı yerlere ilim öğrenmek için seyahat eden İsmail Çetin Efendi, bu birikimlerini yazıya dökerek eserlerini gelecek nesillere miras olarak bırakmıştır. Türkçe ve Arapça olmak üzere eserler yayımlamıştır. Eserlerinin bir kısmı ise onun da isteği üzerine ücretsiz bir şekilde okurları ile buluşmaya devam etmektedir. İlk yıllarında “Dilaram” olan yayınevini ismi daha sonra “Dilara Yayınları” olarak değiştirmiştir. Bu ismin verilme sebebinin ise sözcüğün anlamından kaynaklandığı söylenebilir. Dil, “gönül, yürek” anlamlarına gelirken ârâ ise “bezemek, süslemek” anlamında kullanılmıştır.⁵ İsmail Çetin Efendi'nin eserleri günümüzde ve gelecekte dahi birçok meseleye çözüm üretebilecek nitelikte yazılmış eserlerdir. İslam dinine dair birçok konuda eserlerinden istifade edilebilir. Eserlerinde konuları izah ederken ayet ve hadislere sıkça yer vermiştir. Eserlerinde genellikle Osmanlı Türkçesine ait kelimeleri kullanmıştır.

1.1. İsmail Çetin Efendi'nin Hayatı

Son devrin din alimlerinden olan İsmail Efendi'nin babasının ismi Molla Mahfuz, annesi ise Rabia Hanım'dır.⁶ İsmail Efendi, bir şiirinde ailesinden şöyle bahsetmiştir:

Asluhu nesluhu'dur atasözü,
Ebeveynin sırrı ne ise evladının özü.

Babamın adı Mahfuz, kendisi yakut,
Babamın şefkati yağış, narası bulut.

Annem Rabia, bahar demek Türkçesi,
Her taraf gül, çiçek, çimen, nergisi.

Babam havandır mamama elbet,
Annem içirir azığından bana şerbet.

Rahmet olsun cümle Müslüman'a,
Anneme babama her ehl-i imana.⁷

Seyda Hacı Fettah (ö. 1395/1975), İsmail Efendi'nin ilk hocası olarak bilinmektedir.⁸ Birçok âlimden ilim öğrenen İsmail Efendi, ilk tasavvuf dersini Norşinli Şeyh Ma'sûk'tan (ö.

⁵ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 1962), 219.

⁶ Muhammed Said Çetin, *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2020), 19-20.

⁷ İsmail Çetin, *Şimdi: Hayatım, Hicretim*, drl. Ahmed Mücteba Çetin, (Isparta: Dilara Yayınları, 2020), 14.

⁸ Çetin M., *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*, 52.

1975) henüz 7 yaşındayken almıştır. İsmail Çetin 1973 yılında Şeyh Abdülhak'tan, 1976 senesinde Nakşibendî, Kâdirî, Kübrevî, Sühreverdiyye ve Çiştîyye tarikatlarından hilafet almıştır. 2000 senesinde ise Kâdirî şeyhi, aynı zamanda kayınpederi Şeyh Muhammed Ma'sûm'un halifeliğine getirilmiştir.⁹

İsmail Çetin Efendi, Hatice Hanım'la evlenmiştir.¹⁰ Bu evliliğinden yedi çocuğu dünyaya gelmiştir.¹¹ Yakalanmış olduğu koah hastalığı neticesinde 2011 yılında vefat etmiştir.¹²

1.2. İsmail Çetin Efendi'nin Eserleri

İsmail Çetin Efendi'nin Türkçe ve Arapça olmak üzere elliye yakın eseri bulunmaktadır. İsmail Çetin Efendi'nin oğlu Ahmed Mücteba Çetin, babasının eserleri ile ilgili bir şiir kaleme almıştır. Şiirde, İsmail Çetin Efendi'nin eserlerin isimleri de yer almaktadır:

Sevgi bağı duadır, dua ücretle gelmez,
Amentü Müslümanım, ücret talep edilmez.

Ehl-i sünnet nazarı, itikadın ölçüsü,
Okuyan ayırd eder, hak ve batıl ölçüsü.

Ölçüler mizan verir, fikhî tatbik eseri,
Fakih ve abid idi, Şeyh İsmail vallahi.

Mü'mine istikamet, velinin kerameti,
Harfiyen peygambere uyulması özeti.

Sohbet ve tesettürde, adabı beyan eder,
İnsan ve vazifesi, insanı insan eder.

Edeble varış lütufla dönüş dilşâd eder,
Mürşide ve müride gerekli vazifeler.

Mufassal medeni ahlak, tılsımdır iyi bak,
İnkâr çirasın söndür, ihlas lambasını yak.

Şüpheden hakikate, yoldur bize tek çare,
Tebliğ eder şuurla ve der gencim nereye?

Yetmiş fırka bil, *ittiba Ehl-i Sünnetedir,*

⁹ İsmail Çetin Tarihçe-i Hayat, <http://dilarayayincilik.com/index.php?route=common/home>, (Erişim Tarihi: 05 Mart 2023).

¹⁰ Çetin M., *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*, 148.

¹¹ Çetin M., *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*, 153,157,174,244,307,333,355.

¹² Çetin M., *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*, 433.

Cemâatle tanınan, fırka-i naciye'dir.

*Bil ki olgunluk, günahlardan sakınmaktır,
Son hutbe ardındaki, âyetin esrarıdır.*

*Müslime genç şuuru, hanımlara özeldir,
Hanım olan dininde, şefkatli edibedir.*

*Terbiye-i nefis eder, kalbin diriltişi,
Ebedî saadete yuvanın yapılışı.*

*Tasavvuf ve tevhidde parlak inciler verir,
Talim-i Asfiya ile güzel yolu bildirir.*

*Size sözüm öz inci ücretsiz armağandır,
İhlasını gösterir, nurlarla parlayandır.*

*Cana can katan nedir aşk ile bilir misin?
Bilgi üzere imandır, sözünü dinler misin?*

*Ah şu edellu'l-hayrat, hamd-u sena salavat
Yücelerin virdidir; zikir, dua, salavat*

*Müminim demek ile yetinmek olur mu hiç?
Hizmetten kaçmak ile oturmak olur mu hiç?*

*Gönlümdeki şu hikmet pınarının arısı,
Hepsi onun eseri, gönlümdeki hikmeti.*

*Hanım, erkek ve gence, çocuklara nasihat,
Nasıl olmalıyım ve erbain hadislerle.*

*Güzellik namına ne var ise kul Ahmed'den,
Hepsi ondan gelendir, serkeşlikse nefsimden.*

*Kitaplara yüz sürmek, senin elin değdiği,
Seccadene yüz sürmek, gözün yaşın indiği.*

*En sevdiğim mirasın, kulak dışa kapandı,
İçten gelen dinlerim, bize düşen bu oldu.¹³*

İsmail Çetin Efendi'nin eserlerindeki evrensel değerler ve mesajlar geçerliliğini korumaya uzun yıllar devam edecektir. Bu bağlamda, marifet ehli insanın hem bîatını hem de zahirî amellerini birlikte ele alarak Allah Teâlâ'ya ulaşma yolunda kapsamlı bir yaklaşım benimsemektedir. Bu İslam'ın bütünlüğü ve manevi yolculuğunun tamamlanması açısından

¹³ Ahmed Mücteba Çetin, *Şimdi: Hayatım, Hicretim*, (Isparta: Dilara Yayınları), 7-8.

1.2.3. *Tek Çare*

Eser, iki bölümden oluşmuştur. Birinci bölüm “Tevhid”, ikinci bölüm ise “Vahdet ve Kardeşlik” başlığını taşımaktadır. Toplam 704 sayfadan oluşmaktadır. İsmail Efendi eserde konulara izahat getirirken ayet ve hadislerden oldukça faydalanmıştır.¹⁷

1.2.4. *Edeble Varış Lütufla Dönüş*

İsmail Çetin Efendi, kulların Allah Teâlâ’nın emrettiği görevleri yerine getirmekle O’na ulaşılabileceğini belirtmiştir. Bu sebeple esere “Edeble Varış” isminin verildiğini söylemiştir. Allah Teâlâ’nın lütfuyla kulun hiç çabası olmadan ona ulaşmasından dolayı da “Lütufla Dönüş” isminin esere eklendiğini ifade etmiştir. Eser, 362 sayfadan oluşmaktadır. Nefsin istek ve arzularından kurtuluş yolları, şeyh-mürit ilişkileri ve çeşitli zikirler gibi birçok konudan bahsetmektedir.¹⁸

1.2.5. *Mufassal Medeni Ahlak*

Eser 895 sayfa ve on bölümden oluşmuştur. Birinci bölüm “Ene”, ikinci bölüm “İlm-i Ahlak”, üçüncü bölüm “Din Felsefe Değildir”, dördüncü bölüm “Nefsin Sorumluluğu”, beşinci bölüm “İrade ve Akıl”, altıncı bölüm “İnsanın Şekillenmesi”, yedinci bölüm “Bedeni Vazifeler”, sekizinci bölüm “Ruh ve Nefs”, dokuzuncu bölüm “İctimâî Hayat” ve onuncu bölüm ise “Kardeşlik, Dostluk” kısımlarıdır.¹⁹

1.2.6. *İttibâ’ Ehl-i Sünnete’dir*

İsmail Çetin Efendi bu eseri kendisine sorulan, “Ehl-i sünnet ne demek?”, “Tasavvuf nedir?”, “Tasavvufun İslam’da yeri var mıdır?”, “Tevesül şirk midir?” vb. soruları cevaplandırmak amacıyla yazdığını ifade etmiştir. Eser, 613 sayfadan oluşmaktadır.²⁰

1.2.7. *İnsan ve Vazifesi*

Eser bir takdim ve on dört bölümden oluşmaktadır. 355 sayfadan oluşup, 1980 yılında kaleme alınmıştır. Çetin, eserinde insanın üstün bir varlık olmasına rağmen aslından uzaklaştığında tekrardan asıl kimliğine nasıl döneceğinin yollarından bahsetmiştir.²¹

1.2.8. *Ta’lîm-i Asfiyâ’*

¹⁷ İsmail Çetin, *Tek Çare*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2020).

¹⁸ İsmail Çetin, *Edeble Varış Lütufla Dönüş*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2014).

¹⁹ İsmail Çetin, *Mufassal Medeni Ahlak*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2018).

²⁰ İsmail Çetin, *İttibâ’ Ehl-i Sünnete’dir*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2010).

²¹ İsmail Çetin, *İnsan ve Vazifesi*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

İsmail Efendi asfiyâ yani sufilerin yolunun ashabın yolu olduğunu söylemiştir. Asfiyânın yollarını açıklamak için bu eseri yazdığını ifade etmiştir. Eser, 341 sayfadan oluşmaktadır. İlk başta Arapça *Hikmet-ul-Enbiyâ* ismiyle kaleme alınmış sonrasında *Ta'lîm-i Asfiyâ* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.²²

1.2.9. Şübheden Hakîkate

İsmail Efendi bu eserinde Hızır Bey'in (ö. 863/1459) *el-Kasîdetü'n-Nûniyye* isimli eserini tekrardan tercüme ve şerh ettiğini beyan etmiştir. Çetin, eser okunduğunda insanların zihnindeki şüphelerden uzaklaşıp hakikate ulaşılacağını ifade etmiştir. 326 sayfadan oluşmaktadır.²³

1.2.10. Gönlümde Hikmet Pınarının Arısı

Bu eser İsmail Çetin Efendi'nin şiirlerini içermektedir. Türkçe şiirlerinin yanı sıra Arapça şiirlere de eserinde yer vermiştir. Aynı zamanda İbrâhim Hakkı Erzurûmî (ö. 1194/1780) ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) şiirlerinden beyitler aktarmıştır. Eserde Çetin'in yapmış olduğu sohbetlerden kesitlere de yer verilmiştir. 299 sayfadan oluşmaktadır.²⁴

1.2.11. Evrâd-ı Bahâiyye'nin Tercüme ve Şerhi

Eser hem Türkçe hem de Arapça olarak neşredilmiştir. Eserin Arapça ismi *el-Envâr-ul-Kudsiyye li Şerh-il-Evrâd-il-Bahâiyye*'dir. Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Hâce Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 791/1389) hayatına değinilerek tarikatın esasları, rükünları, zikirle ve murakabeyle tekarrubun usullerinden bahsedilmiştir. Eser, 452 sayfadan oluşmaktadır.²⁵

1.2.12. Olgunluk Günahdan Sakınmaktır

Eser 290 sayfadan oluşmaktadır. Çetin, kulun Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına uyduğu takdirde rızasına ulaşacağını söylemiştir. Kişinin ulaştığı kazanca ise olgunluk ismini vermiştir. Eserinde bu olgunluğa ulaşmanın yollarından bahsetmiştir.²⁶

1.2.13. Tasavvuf ve Tevhîd'de Parlak İnciler

²² İsmail Çetin, *Ta'lîm-i Asfiyâ*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2014).

²³ İsmail Çetin, *Şübheden Hakîkate*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

²⁴ İsmail Çetin, *Gönlümde Hikmet Pınarının Arısı*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

²⁵ İsmail Çetin, *Evrâd-ı Bahâiyye'nin Tercüme ve Şerhi*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

²⁶ İsmail Çetin, *Olgunluk Günahdan Sakınmaktır*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2017).

Eser *الدر النضيد في التصوف والتوحيد* (*ed-Dürr-ün-Nadîd fit 'Tasavvufi vet 'Tevhîd*) ismiyle Arapça yazıldıktan sonra Türkçeye çevrilmiştir. Eser, 438 sayfadan müteşekkildir. Müellif bu eseri tasavvuf ve tevhit ilmi hakkında bir örnek teşkil etmesi gayesiyle kaleme almıştır.²⁷

1.2.14. *Tasavvuf*

Eser, 207 sayfadan meydana gelmiştir. İsmail Efendi tasavvufun esaslarından bahsederek, tasavvufun İslami açıdan hakikat olup olmadığı, ne zamandan beri bu ilmin var olduğu vb. sorulara cevaplar aramıştır.²⁸

1.2.15. *Aşk*

İsmail Çetin Efendi'nin eseri iki ciltten oluşmaktadır. Toplam 696 sayfadır. Eserde Allah Teâlâ'ya duyulan muhabbet, fenâ, vahdet, vecd, cezbe, zikir gibi konulara değinilmiştir.²⁹

Marifete ermek isteyene kemal ve ruhi vusul derecesinin üzerinde olması ve bu mefhumların anlamlarını idrak etmesi şartı koşulmaktadır. Aksi takdirde onun idraki zor ve son derece karmakarışık olacaktır. Ulaşılan son nokta ise, hakikatleri idrak etmeksizin sadece terimleri bilmek olacaktır ve bu şuhûdî anlamları açıklamak konusunda akli burhana değil, tasvire itimat etmesi öngörülebilir.³⁰

Bu bağlamda bir kişiye yemeğin lezzetinin nasıl olduğunu anlatmak istendiğinde veya bir kişiye çok güzel kokan bir gülün kokusu anlatılmak istendiğindeki durum burada da geçerli olacaktır. Kişinin önünde iki yol vardır; o ya yemeği tadacak veya gülü koklayacaktır ki böylece yemeğin tadını ve gülün kokusunu tasvir edebilsin, karşısındaki de bu tasviri anlayabilsin, kalbî müşahedeleri açıklama noktasında arifin yaptığı işte böyle bir tasvirdir. Leziz bir yemeği tatmayan kişi, ya da güzel kokan bir gülü koklamayan kişi, yemeğin lezzetini de o gülün kokusunu da tam olarak idrak edemez. Bu sebeple, Çetin'in eserlerinde bir takım ruhi yönü bulunan bazı hissi hususlarla teşbihe yöneldiği görülmektedir. İsmail Efendi özellikle aşk metaforunu şuhûddan anlamlara meseleyi yaklaştırmak için müracaat ettiği bir figürdür.

1.2.16. *Özleşme Yolu*

²⁷ İsmail Çetin, *Tasavvuf ve Tevhîd'de Parlak İnciler*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2014).

²⁸ İsmail Çetin, *Tasavvuf*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

²⁹ İsmail Çetin, *Aşk 1-2*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2017).

³⁰ Abbâs el-Ka'bî, *Nazarâtü fi 's-sekâfeti 'l-'irfâniyye*, thk. Hüseyin el-Ekref, (Beyrut: Dârü'l-Meârif el-Hikemiyye, 2017), 34.

Eser Şeyh Fethullah Verkanisî'nin (ö. 1317/1899) *Şeyh Fethullah'ın Risalesi* olarak adlandırılan eserin tercümesidir. İsmail Efendi esere aynı zamanda başlıklar ve dipnotlar da eklemiştir. Eser üç bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde risalenin tercümesi; ikinci bölümde tasavvuf, tasavvufun kaynağı ve hakikatinden bahsedilmiştir. Üçüncü bölümde ise Nakşibendiyye tarikatındaki seyyidlerin menkıbelerine yer verilmiştir.³¹

1.2.17. Terbiye-i Nefs

İsmail Efendi eseri 18.07.1995 tarihinde kaleme almıştır. Eser, 273 sayfadan oluşmaktadır. İsmail Efendi nefis ve nefsin mertebelerini açıkladıktan sonra nefsin heva ve isteklerinden kurtulma yollarından bahsetmiştir.³²

1.2.18. İkinci Hutbenin Sonunda Okunan Âyet'in Esrarı

İsmail Efendi bu eserinde Cuma namazlarında ikinci hutbenin sonunda okunan, “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı, akrabaya karşı cömert olmayı emreder; hayâsızlığı, kötülüğü ve zorbalığı yasaklar. İşte Allah, aklınızı başınıza almanız diye size böyle öğüt veriyor.”³³ ayetinin izahını yapmıştır. Ayette bahsedilen değerler insanların manevi hayatlarında önemli bir yere sahiptir. Nahl suresinin 90. ayeti, İslam'ın temel ahlâkî değerlerine vurgu yaparak insanların manevi hayatlarına yönelik önemli bir mesaj içermektedir. Ayette; adalet, iyilik yapma ve akrabalara yardım etme gibi değerlerin, insanların manevi gelişimlerinde önemli bir rol oynadığı vurgulanmaktadır. Bu nedenle, ayet İslam toplumunda ahlâkî değerlerin önemini hatırlatmak ve insanları bu değerleri uygulamaya teşvik etmek için sık sık hatırlatılmıştır. Ayrıca tasavvuf ilmi de insanların Allah Teâlâ'ya daha yakın olmalarını sağlayan ve manevi gelişimlerine yardımcı olan bir ilimdir. Nahl suresi 90. ayeti de tasavvufun gayesine uygun olarak insanların hayatlarında uygulaması gereken manevi değerleri vurgulamıştır. Adalet, iyilik yapma, akrabalara yardım etme gibi değerler insanların manevi gelişimine katkı sağlamış, Allah Teâlâ ile daha yakın olmalarına yardımcı olmuştur. Ayette belirtilen bu değerler, insanların hem manevi hem de sosyal hayatlarında uygulaması gereken ahlâkî değerlerdir. Allah Teâlâ'nın bu değerleri emretmesi, insanların daha iyi bir hayat

³¹ İsmail Çetin, *Özleşme Yolu*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2015).

³² İsmail Çetin, *Terbiye-i Nefs*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2018).

³³ el-Nahl, 16/90.

sürdüremelerine ve toplumsal barışın korunmasına yardımcı olmuştur. Eser, 230 sayfadan oluşmaktadır.³⁴

1.2.19. *Ehli-Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür*

İsmail Çetin Efendi'nin bu eseri sekiz bölüm ve 905 sayfadan oluşan hacimli bir eserdir. “İlâhiyat”, “Melek ve Melekûta Aid Meseleler”, “Kitaplara İman Meseleleri”, “Nübüvvete Aid Meseleler”, “Kaderle İlgili Mevzû'lar”, “Ahiret Gününe İman”, “İ'tikâdî Ek Meseleler Ve Teklifî Hükümlerde İ'tikâdî Meseleler” kısımlarını içermektedir.³⁵

1.2.20. *Cana Can*

İsmail Efendi'nin *Cana Can* isimli eseri 277 sayfadan oluşmaktadır. Eserde ulûhiyyet ve rubûbiyyet konularına değinildikten sonra Peygamber Efendimizin risaletine itaat etmenin dinin ikinci unsuru olduğundan bahsedilmiştir. Müellif sonrasında çeşitli vird ve dualara yer vermiştir.³⁶

1.2.21. *Gencim Nereye?*

İsmail Efendi'nin *Gencim Nereye?* isimli kitabı günümüz teknoloji çağında gençlerin dünya lezzetlerine kapılarak nefis ve hevalarına uymasının önüne geçmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Eser, toplam 443 sayfadan oluşmaktadır.³⁷

1.2.22. *Şuur*

İsmail Efendi eserinde şuurlu bir Müslümanın bir gününde yapması gereken plandan bahsetmiştir. Ayrıca insanın gündelik yaşantısında okuyacağı dualara yer verilmiştir. Eser, 234 sayfadan oluşmaktadır.³⁸

1.2.23. *Edell-Ul-Hayrât Hamd, Senâ, Dua, Salavât*

İsmail Efendi'nin bu eseri *Cana Can* adlı kitabının yeniden düzenlenmiş halidir. 375 sayfadan oluşmuştur. Arapça yayımlandıktan sonra Türkçeye tercümesi yapılmıştır. Eserde günlük dua ve virtlere yer verilmiştir.³⁹

1.2.24. *Cemâat*

³⁴ İsmail Çetin, *İkinci Hutbenin Sonunda Okunan Âyet'in Esrarı*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

³⁵ İsmail Çetin, *Ehli Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2018).

³⁶ İsmail Çetin, *Cana Can*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2012).

³⁷ İsmail Çetin, *Gencim Nereye?* (Isparta: Dilara Yayınları, 2014).

³⁸ İsmail Çetin, *Şuur*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

³⁹ İsmail Çetin, *Edell-ul-Hayrât Hamd, Senâ, Dua, Salavât*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2014).

İsmail Efendi bu eserine cemaat kavramının tanımı ve faziletlerini açıklayarak giriş yapmıştır. İslam dini, bireysel ibadetin yanı sıra toplumsal ibadeti de önemsemiş ve cemaatle namaz kılmanın önemi üzerinde durmuştur. İnsandaki bilinçli şuur ise cemaat olmakla başlamaktadır. Eser, 349 sayfadan oluşmuştur.⁴⁰

1.2.25. Âyet ve Hadislerle Kudsi Dualar

İsmail Çetin Efendi bu eserinde bid'at olarak aslı bulunmayan suni duaların yaygınlaştığını ifade etmiştir. Bunun önüne geçebilmek için eserde yalnızca Peygamber Efendimiz, sahabe ve tabiine ait sahih veya hasen hadislerle tespit edilen dualara yer verilmiştir. Eser, 497 sayfadan oluşmaktadır.⁴¹

1.2.26. Müslime Genç Şuuru

İsmail Efendi eserinde Müslüman bir kadının doğru bir şekilde dinin emir ve yasaklarına uyarak nasıl bir yaşam sürdürebileceğinden bahsetmiştir. Müslüman bir kadın, İslam dininin öğretilerine uygun olarak yaşamalı, ailesine önem vermelidir. Ayrıca dürüst, güvenilir, yardımsever, saygılı, mütevazı, sabırlı ve hoşgörülü olmalıdır. İslamiyet'in örtünme kurallarına uygun olarak giyinmeli ve kendisini eğitim ve kültür konusunda geliştirmeye gayret etmelidir. Eser, 166 sayfadan oluşmaktadır.⁴²

1.2.27. Müslüman Ailelere Erbain Hadisler

İsmail Çetin Efendi'nin oğlu Ahmed Mücteba Çetin tarafından kaleme alınan bu eser İsmail Efendi'nin kendi eserlerinden alınan hadislerden oluşturulmuştur. Eser, 133 sayfadan meydana gelmiştir.⁴³

1.2.28. Tevessül

İsmail Efendi bu eserinde toplumdaki yanlış tevessül anlayışının doğru bir şekilde anlaşılmasını amaçlamıştır. Tasavvufta tevessül, Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmak için yapılan bir ibadettir. Allah Teâlâ'ya kullarının vesileleri aracılığıyla ulaşmaya çalışmaktır. Ancak tevessül denildiğinde Allah Teâlâ'nın sevgili kullarına tapınma ya da onlardan yardım isteme şeklinde bir yanlış anlamaya düşülmemelidir. Çünkü tevessül, Allah Teâlâ'ya yönelik bir

⁴⁰ İsmail Çetin, *Cemaat*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2015).

⁴¹ İsmail Çetin, *Âyet ve Hadislerle Kudsi Dualar*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

⁴² İsmail Çetin, *Müslime Genç Şuuru*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

⁴³ İsmail Çetin, *Müslüman Ailelere Erbain Hadisler*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

arayıştır ve aracı olan kişi ya da kişiler sadece Allah Teâlâ'nın izni ile bunu gerçekleştirebilir. Eser, 92 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁴

1.2.29. Sohbet ve Tesettürde Âdab

İsmail Efendi eserde sohbet ve tesettür konusuna değinmiştir. Sohbet ve tesettür adabı, tesettürün ve sohbetin sınırları ve gayesinden bahsetmiştir. Eser, 140 sayfadan meydana gelmiştir.⁴⁵

1.2.30. Yuvanın Yapılışı

İsmail Çetin Efendi bu eserinde sağlıklı bir evliliğin nasıl kurulacağından bahsetmiştir. Eşlerin birbirlerine karşı sorumluluk ve görevlerine âyet ve hadisler ışığında değinilmiştir. Eser, 241 sayfadan oluşmuştur.⁴⁶

1.2.31. Müslümanım

İsmail Efendi eserinde İslam'a dair "İslam nedir?", "Tevhid nedir?", "Güzel ahlak nedir?" gibi sorulara cevap aramıştır. Ayrıca bazı günlük dualara da yer verilmiştir. Eser, 138 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁷

1.2.32. İnançlı Gençlik Şuuru

Günümüzde gençliğin yaşamış olduğu sorunlardan kurtarmak amacıyla yazılan bu eser, 123 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁸

1.2.33. Bilgi Üzere İman

Eser adıyla müsemma olup iman ile ilgili bilgiler içermektedir. İslam dininde uzak durulması gereken emir ve yasaklara da değinilmiştir. 167 sayfadan oluşmaktadır.⁴⁹

1.2.34. Tebliğ

Eser, 327 sayfadan oluşmuştur. İsmail Efendi, eseri 1980'li yıllarda kaleme almıştır. 2008 yılında bazı düzenlemeler yaparak eseri yeniden yayımlamıştır. İyiliği emredip kötülükten menetmek gayesiyle bu eseri kaleme aldığını beyan etmiştir.⁵⁰

⁴⁴ İsmail Çetin, *Teveşül*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

⁴⁵ İsmail Çetin, *Sohbet ve Tesettürde Âdab*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2015).

⁴⁶ İsmail Çetin, *Yuvanın Yapılışı*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2017).

⁴⁷ İsmail Çetin, *Müslümanım*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2019).

⁴⁸ İsmail Çetin, *İnançlı Gençlik Şuuru*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

⁴⁹ İsmail Çetin, *Bilgi Üzere İman*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2012).

⁵⁰ İsmail Çetin, *Tebliğ*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

1.2.35. Mü'minin

İsmail Efendi eserde konuları soru-cevap şeklinde ele almıştır. *Müslümanım* ismiyle yazmış olduğu eserin genişletilmiş hâlidir. 293 sayfadan oluşmuştur.⁵¹

1.2.36. Nasıl Olmalıyım?

İsmail Efendi, bu eserinde örnek bir Müslümanın nasıl olması gerektiğinden bahsetmiştir. Örnek bir Müslüman, yaşadığı topluma da örnek olmalı ve İslamiyet'in güzelliklerini insanlara göstermeli, dinin yanlış algılanan yönlerini düzeltmeye çalışmalıdır. Aynı zamanda, insanlarla iyi ilişkiler kurarak ve onlara karşı saygılı olarak, İslam'ın barışçıl ve sevgi dolu mesajını yaymayı gaye edinmelidir. Eser, 56 sayfadan meydana gelmiştir.⁵²

1.2.37. Kalbin Diriltilişi

İsmail Efendi bu eserde heva ve hevesinden arınmış olan kalplerin ancak gerçek ilim sahibi olabileceğinden bahsetmiştir. Eser, 181 sayfadan oluşmaktadır.⁵³

1.2.38. Bed'u-l-Emâlî Şerhi

İsmail Efendi'nin bu eseri, Ebû Muhammed (Ebü'l-Hasen) Sirâcüddîn Alî b. Osmân b. Muhammed b. Süleymân et-Teymî eş-Şehîdî el-Fergânî el-Ûşî'ye (ö. 575/1179) ait *el-Emâlî* isimli akait kitabının şerhidir. Eser, 161 sayfadan oluşmuştur.⁵⁴

1.2.39. Âmentü

İsmail Çetin Efendi, bu eserini Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmayı amaçladığından kaleme aldığını belirtmiştir. Çetin, iman esaslarının açıklamasından, hadislerden ve otuz üç farzdan bahsetmektedir. Eser, 45 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁵

1.2.40. Sevgi Bağı

İsmail Efendi gerçek bir imanla kul ile Allah Teâlâ arasında zikir ve dualara “sevgi bağı” ismini vermiştir. 229 sayfadan oluşan bu eserde “Hizb-i Âzam” duası, namazlarda sonra yapılacak tesbihler ve faziletli dualara da yer verilmiştir.⁵⁶

1.2.41. Azizlerle

⁵¹ İsmail Çetin, *Mü'minin*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

⁵² İsmail Çetin, *Nasıl Olmalıyım?* (Isparta: Dilara Yayınları, 2015).

⁵³ İsmail Çetin, *Kalbin Diriltilişi*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

⁵⁴ İsmail Çetin, *Bed'ul-Emâlî Şerhi*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

⁵⁵ İsmail Çetin, *Âmentü*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2019).

⁵⁶ İsmail Çetin, *Sevgi Bağı*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2019).

İsmail Çetin Efendi'nin bu eseri 142 sayfa ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iyi niyet ve tahkiki iman, ikinci bölümde imanın sınıflarını ele almış üçüncü bölümde ise ihvana yönelik tavsiyelerde bulunulmuştur.⁵⁷

1.2.42. Keler

İsmail Efendi'nin yazıp oğlunun yayımlamış olduğu bu eser dünyada yaygınlaşan fitnelerden insanları koruyup sırât-ı müstakîme ulaştırmak gayesiyle kaleme alınmıştır. Eser, 100 sayfadan meydana gelmiştir.⁵⁸

1.2.43. Milliyetçilik Şuurumuz

İsmail Efendi bu eserinde “ümme”, “millet”, “milliyetçilik” kavramlarının anlamlarını ele alarak İslam milliyetçiliği hakkında insanların kafasında yer eden soru işaretlerinin kaybolmasını amaçlamıştır. Eser, 165 sayfadan oluşmuştur.⁵⁹

1.2.44. Bilir Misin?

İsmail Efendi, 225 sayfadan oluşan bu eseri bilhassa çocuklara ithaf ettiğini ifade etmiştir. Kitap içeriği soru-cevap şeklinde oluşmaktadır. Eserde iman ve İslam kaideleri gibi konular yer almaktadır.⁶⁰

1.2.45. Ölçüler

Eser, 853 sayfadan oluşan geniş hacimli bir yapıttır. İsmail Çetin Efendi'nin bu eseri teklifî hükümlerde ölçüler; helal, haram ve mekruhlarda ölçüler; ilmî ve kalbî helal, haram ve mekruhlarda ölçüler; ferde nazaran haram ve mekruhlarda ölçüler; topluma nazaran haram ve mekruhlarda ölçüler; ibadette haram ve mekruhlarda ölçüler; siyasi işlerde dini ölçüler; hukuk ve iktisatta ölçüler olmak üzere sekiz bölümden meydana gelmiştir.⁶¹

2. İsmail Çetin Efendi'nin Tasavvufi Görüşleri

İsmail Çetin'e göre Allah'ı ve ilm-i meâdî yani ahiret ilmini bilmek, tasavvufun ve irfan ilminin yegâne hedefidir. Bu bilgidен kasıt, sıradan fakihin taklit ederek öğrendiği bir bilgi değildir. Taklit ile meşgul olan ve bu surete tabii olan kişiye hakikatlerin yolu -metafizik ilmine gönül veren değerli insanlara açıldığı gibi- açılmaz. Yine tasavvuf sırf araştırma yapmak da

⁵⁷ İsmail Çetin, *Azizlerle*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2012).

⁵⁸ İsmail Çetin, *Keler*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2012).

⁵⁹ İsmail Çetin, *Milliyetçilik Şuurumuz*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2013).

⁶⁰ İsmail Çetin, *Bilir Misin?* (Isparta: Dilara Yayınları, 2016).

⁶¹ İsmail Çetin, *Ölçüler*, (Isparta: Dilara Yayınları, 2021).

değildir. İsmail Efendi tasavvufu tövbe ederek şirk koştuktan, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına uymamaktan ve fasıklıktan uzaklaşıp Allah Teâlâ'ya sığınarak Peygamber Efendimizin şeriatını benimsemek olarak tanımlamıştır.⁶²

İsmail Efendi, marifet kavramı ile de etimolojik bağı olan firâr-ı ilâllahı, iyi niyet besleyerek Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarını uyup ona itaat ederek ve insanlardan uzaklaşmakla İslam dinine iltica etmek olarak tanımlamıştır. Tasavvufun kökeninin ise firâr-ı ilallâh olduğunu söylemiştir.⁶³ Bu bağlamda Arapça bir ifade olan firâr-ı ilâllah, insanın dünyevi dağınıklıklardan uzak durarak kendini Allah Teâlâ'ya ibadet etmeye ve kendini adama eylemine yönelmesidir. Kişinin ruhsal gelişimini engelleyebilecek maddi mallardan, dünyevi zevklerden uzaklaşmayı ve bunun yerine Allah Teâlâ'ya yakınlık arayışına odaklanmayı içermektedir. Birçok tasavvuf bilgini manevi arınma ve aydınlanmaya ulaşmanın bir aracı olarak firâr-ı ilâllahın önemini vurgulamıştır. Dünyanın dikkat dağıtıcılarından uzaklaşmaya dua ve diğer manevi uygulamalar yoluyla Allah Teâlâ'yı anmaya odaklanmaya teşvik etmişlerdir. Firâr-ı ilâllah İslam dininde maneviyatta merkezi bir kavramdır. Bu kavram iç huzur ve manevi doyuma ulaşmanın bir aracı olarak Allah Teâlâ'ya yönelmenin ve ona sığınmanın önemi vurgulamaktadır.

Firâr, var olmayandan hiç yok olmayana kaçmak demektir. Hiç yok olmayan ise Allah Teâlâ'dır. Firârı üç kısımda inceleyecek olursak firâr-ı avam; cehaletten uzaklaşıp ilme, tembellikten çalışmaya ve darlıktan genişliğe kaçmaktır. Firâr-ı has, yüzeysel hazlardan uzaklaşarak asıl ve öze yönelmek olarak tasvir edilmiştir. En yüksek seviyede, hasların üstü ve hasların firârı ise Allah Teâlâ'dan başka her şeyden Allah Teâlâ'ya doğru kaçmak ve sonunda da firârdan firâr etmek olarak nitelendirilmiştir. Bir anlamda, Allah Teâlâ'ya yakınlaşmak için her şeyden uzaklaşmayı ifade etmektedir.⁶⁴

İsmail Efendi, asr-ı saâdetde tasavvuf ilmi kavram olarak olmasa da yaşantıda ve uygulamalarda her zaman var olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ İsmail Efendi tasavvufun kaynağını Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin hadisleri olduğunu beyan etmiştir. Çetin, tasavvufun konusunu ise kalbi Allah Teâlâ'dan başkasından arındırmak, nefsin aleyhinde yahut

⁶² Çetin, *Tasavvuf*, 13.

⁶³ Çetin, *Tasavvuf*, 13.

⁶⁴ Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, nşr. Abdülhâfız Mansûr (Tunus: Dâru't-Türkî, 1989), 1/101.

⁶⁵ Çetin, *Tasavvuf*, 15.

lehinde olan hükümleri bilmek, İslam dininin emir ve yasaklarına uyararak samimi bir şekilde Allah Teâlâ'yı zikretmek olarak ifade etmiştir.⁶⁶ Şeriatın sınırları dışına çıkan tasavvufî anlayışı İslam ile bağdaştırmak doğru sayılmamıştır. Bilakis tasavvuf şeriata tutunmayı, ahlak sınırlarını gözetmeyi istemektedir.⁶⁷ İsmail Efendi, tasavvufun eylem olarak Allah Teâlâ'ya itaat etmek, irşat ehli ile beraber olmak, Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine göre hareket etmek, Müslümanlara değer vermek olarak belirtmiştir.⁶⁸

İsmail Efendi tasavvufun on üç esası olduğunu ifade etmiştir. Birinci esas, tevhiddir.⁶⁹ Tevhid, İslam dininin öğretileri arasında en önemli konulardan biri olduğu gibi tasavvufun da birinci esasıdır. Çünkü İslam'ın tüm inanç ve uygulamaları tevhid prensibine dayanmaktadır. Tevhid, insanların Allah Teâlâ'ya iman etmeleri, ona ibadet etmeleri ve sadece ona yönelmeleri gerektiğini öğretmiştir. Tevhid, Allah Teâlâ'nın birliği ve varlığının tek olduğunu kabul etmektir. Bir şeyin tek olduğunu bilmek de tevhittir. "Allah Teâlâ tektir." sözünün manası ise şöyle açıklanmıştır: O sıfatlarına yeni bir ekleme ya da çıkarmanın sahih olmadığı zattır. Bir insan için "tek insan" denilebilmiştir ancak "eli ve ayağı olmayan bir insan" da denilebilir. İnsandan bir sıfatı kaldırmak mümkün olmuştur. Allah Teâlâ ise zatı itibariyle tektir. Allah Teâlâ her şeyi ile insanlar ve varlıklar için kullanılan isim ve sıfatlardan ayrıdır.⁷⁰ İsmail Çetin, tevhid konusunda İslam dininde ayrılık olmadığını söylemiştir. Her mümin Allah Teâlâ'nın vücuduna, vücubuna, birliğine inanmıştır.⁷¹ Tevhidin gerçekleşmesi ihlas, tenzih, tecrit ve tefrit ile gerçekleşmektedir.⁷² İsmail Efendi tasavvufun ikinci esasının tövbe olduğunu belirtmiştir.⁷³ Tasavvuf âlimleri, tövbenin sadece bir dudak hizmeti olmaması gerektiğini öğretmişlerdir. Tövbe; tam bir kalp hizmeti olmalıdır ve kişinin samimi bir şekilde pişmanlık duyması, hatasını düzeltmeye kararlı olması gerekmektedir. Bu nedenle tasavvuf, kişilerin manevi olarak gelişmesi ve Allah Teâlâ'ya daha yakınlaşması için tövbenin samimi bir şekilde yapılması gerektiğini öğütlemiştir. İsmail Efendi, tövbeyi Allah Teâlâ'nın yasaklarından kaçınmak, günahları terk etmek, kısacası kişiyi Allah Teâlâ'dan uzaklaştırıcı bütün sebeplerden uzaklaşması olarak ifade etmiştir. Bir şeyi terk edebilmek o şeyin verdiği zararların bilinmesine

⁶⁶ Çetin, *Tasavvuf*, 18.

⁶⁷ Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015) 37.

⁶⁸ Çetin, *Tasavvuf*, 20.

⁶⁹ Çetin, *Tasavvuf*, 27.

⁷⁰ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Doç. Dr. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019) 557.

⁷¹ Çetin, *Mü'minin İstikâmeti; Velînin Kerâmetidir*, 149-150.

⁷² Çetin, *Tasavvuf*, 48.

⁷³ Çetin, *Tasavvuf*, 62.

bağlıdır. Günahlarının Allah Teâlâ'dan uzaklaşmasına neden olduğunu bilen birisi için günahlar kişiyi pişmanlığa sevk etmiştir.⁷⁴ Tasavvufun üçüncü esası ise Allah Teâlâ'nın emirlerine uymak anlamında teslim olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵ Tasavvuf âlimleri, Allah Teâlâ'ya tam bir teslimiyetin, insanların manevi gelişimleri ve Allah Teâlâ'ya yakınlaşmaları için çok önemli olduğunu öğretirler. İnsanlar, Allah Teâlâ'ya tam bir güven ve teslimiyetle yaklaştıklarında, Allah Teâlâ'nın rahmeti ve bağışlamasıyla kendilerini yenileyebilmiş ve manevi hayatlarında derinleşebilmişlerdir. Takva ise tasavvufun dördüncü esasıdır. "... akıbet, takva sahiplerinindir."⁷⁶ ayetinde en güzel sonuca takva ile ulaşılacağı ifade edilmiştir. Tasavvuf ilmi de insanların Allah Teâlâ'ya daha yakın olmalarını sağlamak için vardır. Bu nedenle insanların takva sahibi olmalarına katkı sağlamıştır. İnsanlar, tasavvuf yoluyla manevi hayatlarını geliştirirken aynı zamanda Allah Teâlâ'ya karşı takva sahibi olarak yaşamalarını da öğrenmişlerdir. Takva; şirkten, gösteriş yapmaktan, nifak gibi Allah Teâlâ'nın azabına neden olacak davranışlardan Allah Teâlâ'dan korkulduğu için kaçınılmasıdır.⁷⁷ Çetin, tasavvufun beşinci esasının tevekkül olduğunu söylemiştir. Tasavvufî düşünce ile insanlar Allah Teâlâ'nın takdiri doğrultusunda hareket etmeyi öğrenmişler, doğru tevekkül anlayışını daha iyi kavramışlardır. Bu da insanların zorluklar karşısında daha dirençli ve cesaretli olmalarını sağlamıştır. Tevekkül, İslam inancına derinden dayanan ve inananları, karşılaştıkları sıkıntılarda Allah Teâlâ'nın planına tam bir güven duymaya teşvik eden bir kavramdır.⁷⁸ Tevekkül ise kişinin kendi kuvvetine değil sadece Allah Teâlâ'ya güvenmesi eylemlerde nedenlere sarılması demektir.⁷⁹ Tasavvufta altıncı esas olan sohbette; teslim, sevgi ve samimi bir şekilde birliktelik demektir.⁸⁰ Bu kavram, tasavvuf düşüncesinde merkezî bir yer tutmuştur ve Allah Teâlâ'ya yönelik bir tutkuyu, sevgiyi ve bağlılığı ifade etmiştir. Muhabbet, tasavvuf âlimlerinin Allah Teâlâ'ya olan sevgisini ifade etmek için kullandığı bir terimdir. Muhabbet; Allah Teâlâ'ya olan bağlılık, saygı ve sevginin özüdür ve tasavvuf yolunda ilerlemenin anahtarı sayılmıştır. Muhabbet kavramı tasavvufî literatürde çok sık tekrarlanan kavramlardan biridir.

⁷⁴ Çetin, *Terbiye-i Nefs*, 188.

⁷⁵ Çetin, *Tasavvuf*, 68.

⁷⁶ el-A'raf, 7/128.

⁷⁷ Çetin, *Tasavvuf*, 70.

⁷⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2/560.

⁷⁹ Çetin, *Tasavvuf*, 73.

⁸⁰ Çetin, *Tasavvuf*, 76.

“Muhabbet kavramının sözlük anlamı ise mahabbet şeklinde sevgi, kalbî alaka, aşk gibi anlamlara gelmektedir.”⁸¹

İsmail Efendi tasavvufun yedinci esasını sıdk olarak belirtmiştir. “Şüphenin itikattan uzak olması amelde herhangi bir kusurun bulunmaması” cümlesiyle ifade etmiştir.⁸² Tasavvufta sıdk, insanın iç dünyasıyla barışık olmasını, kendisi ve Allah Teâlâ ile olan ilişkisinde dürüst ve samimi olmasını gerektirmiştir. Tasavvuf yolunda ilerleyen bir kişi, kendisiyle olan ilişkisinde dürüst ve samimi olmalıdır. Bu, kişinin iç dünyasının arındırılması, Allah Teâlâ’ya yönelik samimi bir niyetin geliştirilmesi ve manevi ilerlemenin sağlanması için önemlidir. Kişi, kendisiyle olan ilişkisinde sıdkı sağladığında; Allah Teâlâ olan ilişkisinde de daha samimi ve dürüst bir bağ kurabilmiştir. Çetin, tasavvufun sekizinci esasını sabır olarak beyan etmiştir. Sabır kelimesi Arapça bir sözcük olup s-b-r kökünden türetilmiştir. Sözlük anlamı dayanma, dayanıklılık, karşılaştığı zorluklarda ya da başına gelmiş veya gelecek olan şeylerde endişelenmeden bekleme, Allah Teâlâ’ya karşı isyanı terk etmek anlamında kullanılmıştır.⁸³ İsmail Efendi sabrı; dinî görevleri yapmakta sebat etmek, Allah Teâlâ’nın emir ve yasaklarını yerine getirip cenneti arzulamak olarak ifade etmiştir.⁸⁴ Sabır, insanın nefsiyle mücadelesinde önemli bir rol oynamıştır ve nefsi yenmek için tasavvuf yolculuğunda sabırlı olmak önemlidir. Dokuzuncu esas olan safâyı İsmail Efendi, kişinin Allah Teâlâ’nın rızasına ulaşmasında engel olan heva ve isteklerden arınmak olarak açıklanmaktadır.⁸⁵ Safâ, kişinin iç dünyasında da önemli bir yere sahiptir. Kişi, bunun için kötü düşüncelerden, kötü alışkanlıklardan, kötü davranışlardan ve günahlardan uzak durmalıdır. Safâ, kişinin Allah Teâlâ’ya daha yakın olabilmesi için gereklidir. İsmail Çetin Efendi’ye göre tasavvufun onuncu esası vüdd’dür. Vüdd’; Arapça kökenli bir kelime olup aşk, sevgi, bağlılık, özlem gibi duyguları ifade etmiştir. İslam geleneğinde de önemli bir yeri vardır. Vüdd’; Allah Teâlâ’ya olan bağlılığı, sevgiyi ve sadakati ifade etmiştir. Allah Teâlâ’ya duyulan vüdd’, kişinin ona yönelmesi ve onun yolunda ilerlemesi için gerekli sayılmıştır. Vüdd’ sevgi makamıdır. İnsan doğası gereği lütfu sevmiştir. Allah Teâlâ’nın ihsanını gördükçe de Allah Teâlâ yolunda mücahede etmiştir. Bunun sonucunda ise Allah Teâlâ sevgisini insanların kalbine ilham etmiştir.

⁸¹ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 673.

⁸² Çetin, *Tasavvuf*, 80-81.

⁸³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 408.

⁸⁴ Çetin, *Tasavvuf*, 89.

⁸⁵ Çetin, *Tasavvuf*, 92.

“İman edip dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlara gelince, rahman onlar için (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.”⁸⁶ mealindeki ayet buna işaret etmektedir.⁸⁷ Vüdd’, sevginin orta derecesi demektir. Sonucunda ise aşka ulaşılmaktadır. Allah Teâlâ, sevdiği kimselerin kalbine sevgisini yerleştirmiştir.⁸⁸ Çetin, tasavvufun on birinci esasını virtlerle takarrüb olarak belirtmiştir.⁸⁹ Tekarrüb, Allah Teâlâ’ya yaklaşma ve ona ulaşma sürecini ifade etmektedir. Bu süreç kişinin nefisini arındırması, manevi disiplinleri uygulaması ve ibadetlerini arttırmasıyla gerçekleşmiştir. Kişi, virtler ile Allah Teâlâ’ya yaklaşma sürecini daha da hızlandırabilir. Tasavvufun on ikinci esası ise vefadır. İsmail Efendi vefa kavramını Müslüman olduğunu beyan eden bir kimsenin Müslümanca bir yaşam sürdürmesi olarak açıklanmıştır.⁹⁰ Vefa; ruhu gafletten arındırmak, zihni dünya meşgaleleri ile bulanıklaştırmamak, bezm-i eleste Allah Teâlâ’ya verilen sözde durmak gibi manalarda kullanılmıştır.⁹¹ Sufiler, vefa kavramına çok önem vermişlerdir. Çünkü vefa, Allah Teâlâ’ya ve insanlara karşı olan sorumlulukları yerine getirmek ve Allah Teâlâ’ya yaklaşma sürecinde bir adımdır. İsmail Efendi tasavvufun on üçüncü esasını fütüvvet ve fakr olarak belirtmiştir. Fetâ kelimesinin sözlük anlamı “genç, yiğit, cömert”tir. Fütüvvet ise “erdemlilik, şecaat, cömertlik” gibi anlamlara gelir. Fütüvvet tasavvufun erken dönemlerinde 8. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Fetâ kavramı sufi olarak kullanılırken, fütüvvet ise tasavvuf olarak adlandırılmıştır.⁹² İsmail Efendi tasavvufta kavram olarak fütüvveti, dünya hayatına karşılık ahireti, nefesine karşılık Müslüman kardeşini tercih etmek olarak ifade etmiştir.⁹³ Fakr ise dünya metanını bulamamak değil, bulduğu dünya metana kalpte yer vermemek demektir.⁹⁴ Fakr kavramı, tasavvufta önemli bir yer tutmuştur. Çünkü kişi kendini tamamen Allah Teâlâ’ya teslim ettiğinde, yalnızca Allah Teâlâ’nın ondan istediklerini yerine getirmeye çalışıp kalbindeki bütün arzuları bırakmıştır. Fakr, aynı zamanda tevazu ve sabır gibi erdemlerin de temelini oluşturmuştur. Fakr, sadece maddi yoksulluğu değil, aynı zamanda kalbin yoksulluğunu da ifade etmiştir. Kişi kendini Allah Teâlâ’nın her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu kabul ederek, her şeyin Allah Teâlâ’nın kontrolünde olduğunu anlamış ve kendini teslim etmiştir. Bu sayede, kişi nefisinden ve dünyevi arzularından arınarak

⁸⁶ el-Meryem, 19/96.

⁸⁷ Çetin, *İttiba’ Ehli Sünnete’dir*, 560.

⁸⁸ Çetin, *Tasavvuf*, 107.

⁸⁹ Çetin, *Tasavvuf*, 121.

⁹⁰ Çetin, *Tasavvuf*, 180.

⁹¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 562.

⁹² Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/259-260.

⁹³ Çetin, *Tasavvuf*, 193-194.

⁹⁴ Çetin, *Tasavvuf*, 197.

manevi zenginliğe ulaşmıştır. İsmail Efendi, Hâtim el-Esam'dan (ö. 237/851) rivâyetle şöyle aktarmıştır:

Tasavvufa girmek isteyenlerin kendisini beyaz, siyah, kırmızı ve yeşil olmak üzere dört ölüme hazırlaması gerekmiştir. Beyaz ölüm, açlığa alışmak, siyah ölüm, halk tarafından gösterilen eza ve cefaya tahammül etmek, kırmızı ölüm, nefesine muhalefet etmek, yeşil ölüm ise fakirliğe rıza göstermek” olarak buyurmuştur.⁹⁵

İsmail Efendi eserinde tasavvufun yedi usulden meydana geldiğine de yer vermiştir. Bunlar Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine tabi olmak, Peygamber Efendimizin getirmiş olduğu dine uymak, haram lokmadan kaçınmak, insanlara sıkıntı veren şeylerden kaçınmak, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına uymak ve uymadığı zaman geciktirmeden tövbe etmek, insanlar üzerinde hak bırakmamaktır.⁹⁶

İsmail Efendi tasavvuf ilmini vâridât ve vird olarak iki bölümde ele almıştır. Birincisi ahlak ilmi diğeri ise hikmettir. Hikmetin insana bahşedilmesini vâridât olarak tarif etmiştir.⁹⁷ İsmail Çetin Efendi tasavvufun zahirî uygulanışına “abdiyyet”, batini uygulanışına ise “ubüdiyyet” ismini vermiştir. Kısaca tasavvufu İslam'ın emrettiği her şeye uymak olarak ifade etmiştir. Kişi, Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarına itaat ettiğinde o kimseye sufi ya da âbid ismi verilmiştir. Çetin, tasavvufu beş temel üzerinde açıklamıştır. Gizli şirkten uzak durarak samimiyetle ibadet etmek bunlardan ilkidir. Kişi yalnızca Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmayı gaye edinmelidir. Allah Teâlâ'nın rızası ise ihsan ile kazanılmalıdır. Ölmeden önce kendini ölmüşlerden saymak da tasavvufun temel ilkelerindedir. Kişi ebediyete intikal etmeden önce kendini hesaba çekmeyi bilmelidir. Daima Allah Teâlâ'yı zikretmek tasavvufun bir diğer temelidir. Zikir, Allah Teâlâ'nın adını anmak, ona dua etmek ve ona yakınlaşmak için yapılan bir ibadettir. Zikretmek, insanın Allah Teâlâ'ya olan bağlılığını artırır ve iç huzurunu sağlar. Yaptığımız tövbelerde kararlı ve istikrarlı olmayı tasavvufun beşinci temeli olarak ifade etmiştir. Kişi, tövbe ettiği zaman bir daha o günahına dönmemeye gayret etmelidir.⁹⁸

İsmail Çetin'e göre tasavvuf ve fıkıh İslam dininde önemli iki disiplindir. İsmail Efendi, tasavvufun dine olan bağlantısının fıkıhın dine olan bağlantısı gibi olduğunu ifade etmiştir. Fıkıh

⁹⁵ Ebû Abdırrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, (b.y.: y.y., ts.), 93; Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*, (b.y.: y.y., ts.), 393., Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, (b.y.: y.y., ts.), 2/87. akt. Çetin, *Aşk*, 1/88.

⁹⁶ Çetin, *Aşk*, 1/95.

⁹⁷ Çetin, *İttiba' Ehli Sünnete'dir*, 388.

⁹⁸ Çetin, *İttiba' Ehli Sünnete'dir*, 390.

ruhta beden, tasavvuf ise bedende ruh gibi sayılmıştır. İsmail Efendi, fıkıh ve tasavvufun bir yönüyle birleşirken diğer bir yönüyle birbirinden ayrıldığını ifade etmiştir. Bâtının aslında zahir olduğunu birbirinden tam anlamıyla ayrı sayılmadığını ifade eden Çetin, zahir ile bâtını bir bütün saymanın da tasavvuf, hikmet ya da hakikat ile isimlendirildiğini beyan etmiştir. İsmail Efendi hikmet ve hakikatin gerçekleşmesinin ise günahların terki, Peygamber Efendimizin sünnetine tabi olmak ile oluşacağını söylemiştir.⁹⁹ Tasavvufta asıl gayenin ise nefsin heva ve isteklerinden uzaklaşarak Allah Teâlâ'ya itaat edip yakın makamına ulaşabilmek olduğunu ifade etmiştir. Kişinin imanı ve amelleri bu makama ulaştığında tasavvuf kavramıyla açıklanmıştır.¹⁰⁰ İsmail Çetin, ashap ve tabiin zamanında fıkıh ile tasavvuf arasında bir ayrım olmadığını, tebeu't-tâbiîn zamanında ilmi meselelere “fıkıh, tasavvuf, zühd...” gibi isimler verilmeye başlandığından bahsetmiştir.¹⁰¹ İsmail Efendi, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) “Tasavvufu fikihtan ayrı düşünerek, fıkıh ilmini izhar edip tasavvuf ilmini inkâr etmek fasıklık; fıkıh, tasavvuftan ayrıdır diyerek sufiliği izhar edip fıkıh ilmini inkâr eden zındıktır.” sözünü aktararak fıkıh ve tasavvuf ilminin İslam dini içerisinde birbirine sıkıca bağlı olduğunu ve birbirini tamamladığını ifade etmiştir.¹⁰²

Bu bağlamda farklı odaklarına rağmen, iki disiplin arasında örtüşme vardır. Örneğin fıkıh, namaz ve oruç gibi tasavvuf uygulamaları için yasal çerçeveyi sağlarken tasavvuf bu uygulamaların daha içten ve özveriyle nasıl yapılacağına dair manevi rehberlik sunmuştur. Bu şekilde tasavvuf uygulamalarının manevi önemini vurgulayarak fıkıh pratiği zenginleştirebilir. Ayrıca bazı tasavvuf bilginleri, Kur'an-ı Kerim ve hadis anlayışlarına dayanarak İslam hukukuna yeni yorumlar ve görüşler sunup İslam hukukunun gelişmesine katkıda bulunmuşlardır. Tersine bazı hukukçular da İslam hukukunun yorumlanmasında manevi içgörünün değerini kabul ederek yasal kararlarını bildirmek için tasavvuf öğretilerinden de yararlanmışlardır. Tasavvuf ve fıkıh İslam içinde farklı disiplinler olarak anılsa da birbirlerinin tamamlayıcıdır. İslam'a aynı bütüncül yaklaşımın farklı yönleri olarak görülmüştür.

⁹⁹ Çetin, *Tasavvuf ve Tevhid'de Parlak İnciler*, 71.

¹⁰⁰ Çetin, *Tasavvuf ve Tevhid'de Parlak İnciler*, 125.

¹⁰¹ Çetin, *Aşk*, 1/119.

¹⁰² Ahmed bin Muhammed bin El-Mehdi bin Acibe El-Haseni, *Îkâz-ul Himem fî Şerh-il-Hikem*, (b.y.: y.y., ts.), 1/9-11., İbn Atâullah el-İskenderî, *El-Muhkem Fî Şerhi'l-Hikem*, (b.y.: y.y., ts.), 1/74-76., Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî er-Rundî, *Ğaysü'l-mevâhib*, (b.y.: y.y., ts.), 1/127., Muhammed Emin Erbilî, *Tenvîr-ul-Kulûb*, (b.y.: y.y., ts.), 408., akt. Çetin, *Aşk*, 1/120.

SONUÇ

Son devrin din âlimlerinden olan İsmail Çetin Efendi'nin kabri Isparta'da bulunmaktadır. İsmail Çetin Efendi ebediyete intikal etmeden evvel “Şöhret başa beladır.” kaidesiyle ün ve şöhretten kaçınmıştır. Bundan dolayıdır ki vefatından sonra eserleri ve ilmî faaliyetleri her geçen gün daha da artarak insanlara ulaşmaya devam etmektedir. İsmail Çetin Efendi, vefatından sonra da kendisiyle konuşup onu anlayıp yaşatmak isteyenlere eserlerinden istifade edebileceğini beyan etmiştir. Türkçe ve Arapça eserleri bulunan İsmail Efendi'nin birçok eseri de ücretsiz olarak okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Eserlerinde insanların zihinlerini meşgul eden birçok dinî ve itikadi soruların cevaplarını bulabilmek mümkündür.

Daha önceki değerlendirmeler çerçevesinde İsmail Efendi'nin tasavvufu hayatının her alanına nakşetmiş, bunu eserlerinde anlatmakla yetinmeyip hayatına bizzat tatbik etmiş bir şahsiyet olduğu belirtilmelidir. Tasavvuf kitaplarının yanı sıra akait, fıkıh, hadis konulu eserleri de bulunan velut yazar görüşlerini ayet ve hadislere sıkça yer vererek desteklemiştir. İsmail Çetin Efendi eserlerinde holistik bir yaklaşım sergilemiş, tasavvuf ve fıkıh gibi İslami ilimlerin birbirlerinden ayrışan değil, ortak noktaları ile birbirini tamamlayan özelliğine vurgu yapmıştır. Bu açıdan onun sufi kimliğinin yanında aynı zamanda derin bir fikhî bakış açısına sahip olduğu söylenebilir. Günümüzde Türkiye başta olmak üzere pek çok farklı ülkede yetiştirdiği öğrencileri mevcuttur. Kendisi bu vesileyle pek çok öğrenci yurdunun ve caminin inşa edilmesine de öncülük etmiştir.

KAYNAKÇA

- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Çetin, İsmail. *Ahlaki Reçeteler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2017.
- Çetin, İsmail. *Âmentü*. Isparta: Dilara Yayınları, 2019.
- Çetin, İsmail. *Aşk 1-2*. Isparta: Dilara Yayınları, 2017.
- Çetin, İsmail. *Âyet ve Hadislerle Kudsi Dualar*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *Azizlerle*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Çetin, İsmail. *Bed'ul-Emâlî Şerhi*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Bilgi Üzere İman*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Çetin, İsmail. *Bilir Misin?* Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *Cana Can*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Çetin, İsmail. *Cemâat*. Isparta: Dilara Yayınları, 2015.
- Çetin, İsmail. *Edeble Varış Lütüfla Dönüş*. Isparta: Dilara Yayınları, 2014.
- Çetin, İsmail. *Edell-ul-Hayrât Hamd, Senâ, Dua, Salavât*. Isparta: Dilara Yayınları, 2014.
- Çetin, İsmail. *Ehl-i Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür*. Isparta: Dilara Yayınları, 2018.
- Çetin, İsmail. *Evrâd-ı Bahâîyye'nin Tercüme ve Şerhi*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Gencim Nereye?* Isparta: Dilara Yayınları, 2014.
- Çetin, İsmail. *Gönlümde Hikmet Pınarının Arısı*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *İkinci Hutbenin Sonunda Okunan Âyet'in Esrarı*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *İnançlı Gençlik Şuuru*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *İnsan ve Vazifesi*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *İttiba' Ehl-i Sünnete'dir*. Isparta: Dilara Yayınları, 2010.
- Çetin, İsmail. *Kalbin Diriltilişi*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Keler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2012.
- Çetin, İsmail. *Milliyetçilik Şuurumuz*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Mufassal Medeni Ahlak*. Isparta: Dilara Yayınları, 2018.
- Çetin, İsmail. *Mü'minim*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Mü'minin İstikâmeti; Velînin Kerâmetidir*. Isparta: Dilara Yayınları, 2015.
- Çetin, İsmail. *Müslime Genç Şuuru*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *Müslüman Ailelere Erbain Hadisler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *Müslümanım*. Isparta: Dilara Yayınları, 2019.
- Çetin, İsmail. *Nasıl Olmalıyım?* Isparta: Dilara Yayınları, 2015.
- Çetin, İsmail. *Olgunluk Günahdan Sakınmaktır*. Isparta: Dilara Yayınları, 2017.
- Çetin, İsmail. *Ölçüler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2021.
- Çetin, İsmail. *Özleşme Yolu*. Isparta: Dilara Yayınları, 2015.
- Çetin, İsmail. *Sevgi Bağı*. Isparta: Dilara Yayınları, 2019.
- Çetin, İsmail. *Sohbet ve Tesettürde Âdab*. Isparta: Dilara Yayınları, 2015.
- Çetin, İsmail. *Şimdi: Hayatım, Hicretim*, drl. Ahmed Mücteba Çetin, Isparta: Dilara Yayınları, 2020.
- Çetin, İsmail. *Şuur*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Şüheden Hakîkate*. Isparta: Dilara Yayınları, 2016.
- Çetin, İsmail. *Ta'lim-i Asfiyâ'*. Isparta: Dilara Yayınları, 2014.
- Çetin, İsmail. *Tasavvuf ve Tevhîd'de Parlak İnciler*. Isparta: Dilara Yayınları, 2014.
- Çetin, İsmail. *Tasavvuf*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Tebliğ*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.
- Çetin, İsmail. *Tek Çare*. Isparta: Dilara Yayınları, 2020.
- Çetin, İsmail. *Terbiye-i Nefs*. Isparta: Dilara Yayınları, 2018.
- Çetin, İsmail. *Tevessül*. Isparta: Dilara Yayınları, 2013.

- Çetin, İsmail. *Yuvarın Yapılışı*. Isparta: Dilara Yayınları, 2017.
- Çetin, Muhammed Said. *Velinimetim Üstad İsmail Çetin*. Isparta: Dilara Yayınları, 2020.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 1962.
- Erbilî, Muhammed Emin. *Tenvîr-ul-Kulûb*. b.y.: y.y., ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Hanbelî, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb. II.cilt*. b.y.: y.y., ts.
- Haseni, Ahmed bin Muhammed bin El-Mehdi bin Acibe. *Îkâz-ul Himem fî Şerh-il-Hikem*. b.y.: y.y., ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ. I.cilt*. b.y.: y.y., ts.
- İskenderî, İbn Atâullah. *El-Muhkem Fî Şerhi'l Hikem*. b.y.: y.y., ts.
- İsmail Çetin Tarihçe-i Hayat, Erişim 05 Mart 2023.
<http://dilarayayincilik.com/index.php?route=common/home>
- Ka'bî, Abbâs. *Nazarâtü fi's-sekâfeti'l-irfâniyye*. thk. Hüseyin el-Ekref. Beyrut: Dârü'l-Meârif el-Hikemiyye, 2017.
- Kelebâzî, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *et-Ta'arruf li mezheb-i ehl-i tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-kitâbu'lilmîyye, 1993., Ahmet Cahid Haksever, "Tasavvufun Tanımları", *Tasavvuf*, thk. Kadir Özköse. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Köksal, İsmail. "Fıkıh ve Tasavvuf İlişkisi". *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi 2* (1999), 85.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislam Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Doç. Dr. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynü'lislam Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. b.y.: y.y., ts.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *el-Kevâkibü'd-Dürriyye*. b.y.: y.y., ts.
- Ozak, Muzaffer. *Ziyet-ül-Kulûb*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi Yayınları, 1973.
- Rundî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhîm b. Abdillâh en-Nefzî. *Ğayşü'l-mevâhib*. b.y.: y.y., ts.
- Surûr, İbrâhîm. *el-Mu'cemü's-Şâmil li'l-Mustalahâti'l-ilmîyye ve'd-dîniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2013.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. b.y.: y.y., ts.
- Tilimsânî, Ebü'r-Rebî' Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*, nşr. Abdülhâfız Mansûr. Tunus: Dârü't-Türkî, 1989.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.

AKSARAY İLİ ORTAKÖY İLÇESİ KÜMBET KÖYÜ ABDALLARININ HALK İNANIŞLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA*

Muhammed GÜNGÖR

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı
Asst. Prof., Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Department of Religious Studies, History of Religions
Kırıkkale, Türkiye.

muhammedgungor.tr@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1228-0869

Cebrail ÖZTAPAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Bilimleri Anabilim Dalı, Dinler Tarihi Bilim Dalı
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences
Department of Religious Studies, History of Religions
Kırıkkale, Türkiye.

cebrail_68_40@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-2683-4965

Öz:

Bu çalışmada Aksaray ili Ortaköy ilçesi Kümbet köyü abdallarının halk inanışları ve uygulamaları tespit edilmiş ve dinler tarihi açısından incelenmiştir. Aksaray ili farklı kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır. Kümbet köyü abdalları da bu kültür ve medeniyetin bir parçasıdır. Kümbet köyü abdalları Orta Asya'dan Anadolu'ya gelmiş bir Türkmen topluluğudur. Bundan dolayı Kümbet köyü abdallarının halk inanış ve uygulamalarında geleneksel Türk dinî inanışlarının etkisini görmek mümkündür. Kümbet köyü abdalları Anadolu Alevi-Bektaşî inancı içerisinde yer alan kapalı bir topluluktur. Kapalı bir topluluk olduğu için gebelik, doğum anı, doğum sonrası, evlenme ve cenaze törenleri gibi insanı etkileyen giriş ve geçiş ritüellerinde halk inanış ve uygulamalarını günümüze kadar yaşatmışlardır. Bu inanış ve uygulamaları özellikle anne ve çocuğa yöneliktir. Anneye yönelik uygulamalar; kismet açma, çocuk sahibi olma ve aşırme, al basması, kırkın çıkarılmasıdır. Çocuğa yönelik olanlar ise al basması, kırkın çıkarılması, isim verilmesi, diş hediği, göbek bağı ve köstek kesmedir. Cenaze törenlerinde uygulanan inanış ve uygulamalar ise ölümden

* Bu makale, Cebrail Öztapan'ın, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Gungör danışmanlığında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda yürütmekte olduğu *Aksaray İli Ortaköy İlçesi Kümbet Köyü Halk İnanışlarının Dinler Tarihi Açısından İncelenmesi* isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

kurtulma, ölüm anı ve ölen kişiye saygı etrafında oluşmaktadır. Ayrıca yağmur, bitkiler, hayvanlar, su, ateş, gece, görünmeyen varlıklar, nazar, uğur-uğursuzluk, ziyaret yerleri ve ocak ile ilgili halk inancı ve uygulamaları da bulunmaktadır. Burada oluşan halk inancı ve uygulamaları ise genellikle korku ve olumsuzluklardan kurtulmaya yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Halk İnanışları, Aksaray İli, Kumbet Köyü, Alevi-Bektaşilik, Abdal.

A RESEARCH on FOLK BELIEFS of ABDALS of AKSARAY PROVINCE ORTAKOY DISTRICT KUMBET VILLAGE

Abstract:

In this study, the folk beliefs and practices of the abdals of the Kumbet village in the Ortakoy district of Aksaray province were determined and examined in terms of the history of religions. Aksaray province has hosted different cultures and civilizations. Abdals of Kumbet village are also a part of this culture and civilization. Abdals of Kumbet village are a Turkmen community who came to Anatolia from Central Asia. Therefore, it is possible to see the influence of traditional Turkish religious beliefs in the folk beliefs and practices of the Abdals of Kumbet village. Abdals of Kumbet village are a closed community within the Anatolian Alawite-Bektashi belief. Since it is a closed community, they have kept folk beliefs and practices alive in the entrance and transition rituals that affect people such as pregnancy, birth, postpartum, marriage and funeral ceremonies. These beliefs and practices are especially directed towards the mother and child. The practices for the mother are fortune telling, having children and craving, flushing, forcing. The ones for children are flushing, removing the hair, giving a name, cutting teeth, umbilical cord and shackle. The beliefs and practices applied in funeral ceremonies are formed around getting rid of death, the moment of death and respect for the deceased. There are also folk beliefs and practices related to rain, plants, animals, water, fire, night, invisible beings, evil eye, bad luck, visiting places and hearth. The folk beliefs and practices formed here are generally aimed at getting rid of fear and negativity.

Keywords: History of Religions, Folk Beliefs, Aksaray Province, Kumbet Village, Alevi-Bektashism, Abdal.

GİRİŞ

Kültürel değerlerin kuşaktan kuşağa aktarılması, hiç şüphesiz onların araştırılıp yazılı kaynaklara aktarılmasıyla mümkündür. Her toplum, maddi ve manevi ürünler ortaya çıkararak kendilerine has kültürlerini ve yaşam biçimlerini oluşturmuştur. Kültürleri oluşturan öğelerin

başında örf, âdet, semboller, törenler, dil ve dinî inanışlar bulunmaktadır. Bunlar arasında özellikle halk inanışları da önemli bir yer edinmektedir.¹

Kendine has kültürel öğeleri, dinî inanış ve uygulamalara sahip olan topluluklardan biri de Türkiye’de varlığını sürdüren abdalardır. Hemen hemen Anadolu’nun her yerinde varlığını sürdüren abdal topluluklarına² Aksaray ili Ortaköy ilçesi Kümbet köyünde de rastlanmaktadır. Aksaray ili tarih boyunca farklı din ve medeniyetlere ev sahipliği yapmasından dolayı zengin bir kültürel mirasa sahiptir. Bu kültürel miras içerisinde Kümbet köyü bireylerinin hem abdal topluluklarına mensup olmaları hem de Anadolu Alevi-Bektaşilik inancı içerisinde yer almaları sebebiyle önemli bir topluluk olduğu söylenebilir. Halk arasında “abdal ya da teber” olarak bilinen Kümbet köyü abdalları, maddi ve manevi kültürlerini günümüze kadar ulaştırmışlardır. Anadolu’da daha çok müzisyenlik yapmalarıyla meşhur olan bu kişiler, özellikle düğün, nişan, sünnet gibi önemli günlerde sazları eşliğinde türküler söylemeleriyle geçimlerini sağlamaktadır. Bu özellikleriyle dikkat çeken Kümbet köyü abdalları da kapalı bir toplum özelliği oluşturduğu için bulunduğu çevreler tarafından tam olarak anlaşılamamışlar ve bu nedenle zaman zaman bu kişilerin çingene oldukları zannedilmiştir.

Bu çalışmanın amacı Kümbet köyü abdallarının halk inanış ve uygulamalarını dinler tarihi disiplini açısından araştırmaktır. Kümbet köyü abdallarının doğumundan ölümüne kadar geçen süreç içerisinde yer alan halk inanış ve uygulamaları araştırmanın sınırlarını belirlemektedir. Öte yandan halk inanışlarını ele alan bu tür çalışmalar yapılırken araştırılacak topluluk ile birebir görüşme yapılması gerekmektedir. Çalışmada ayrıntılı ve derinlemesine bilgi elde edebilmek için nitel araştırma yönteminin kullanılması gerekir. Nitel araştırma, “Gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırmadır.”³ Bu sebepten ötürü bu çalışmada da nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışma desenini araştırmanın içeriğinden dolayı nitel araştırma yöntemi içerisinde yer alan durum (örnek olay) çalışması tercih edilmiştir. Durum çalışması,

¹ İskender Daşdemir-Saadet Tekin, “Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk-Kültür Öğelerinin Kullanımı”, *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 18/1 (27 Haziran 2018), 215.

² Mehmet Fuat Köprülü, “Abdal”, *Türk Halkedebiyati Ansiklopedisi (Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine, Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve edebiyat Lügati)* (İstanbul: Burhaneddin Basimevi, 1935), 1/46.

³ Hasan Şimşek- Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Hasan Şimşek-Ali Yıldırım)* (İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2013), 41; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015), 35-36.

“Bir ya da daha fazla olayın, ortamın, programın sosyal grubun ya da diğer birbirine bağlı sistemlerin derinlemesine incelendiği yöntemdir.”⁴ Halk inanışları konusunda bireylerin duygu ve düşüncelerini öğrenebilmek için durum çalışması içerisinde görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme, “Kişilerden belli bir konuda duygu ve düşüncelerini alma etkinliğidir.”⁵ Görüşme formu hazırlanırken halk inanışları alanında çalışmalar yapan kişilerin de görüşlerine başvurulmuştur.

Görüşme tekniklerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine göre “Araştırmacı önceden sormayı planladığı soruları içeren görüşme formu hazırlar, buna karşın araştırmacı görüşmenin akışına bağlı olarak değişik yan ya da alt sorularla görüşmenin akışını etkileyebilir ve kişinin yanıtlarını açmasını ve detaylandırmasını sağlayabilir.”⁶ Bu çalışmada da asıl amaç tarafsızlık olduğu için elde edilen veriler betimsel analiz yöntemiyle analiz edilmiştir. Betimsel analize göre “Elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır.”⁷

Bu çalışmada; abdal kavramı üzerinde durulduktan sonra Kümbet köyü abdallarının Horasan’dan Anadolu’ya gelme süreci hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra kaynak kişilerden elde edilen bilgiler sonucunda Kümbet köyü abdallarının halk inanış ve uygulamalarına yer verilmiştir. Bu halk inanış ve uygulamaları giriş ve geçiş ritüelleri içerisinde yer alan doğum, evlilik ve ölüm etrafında oluşan inanış ve uygulamalardır. Bununla birlikte diğer halk inanış ve uygulamaları başlığı altında yağmur, bitkiler, hayvanlar, su, ateş, gece, görünmeyen varlıklar, nazar, uğur-uğursuzluk, ziyaret yerleri ve ocak etrafında oluşan inanış ve uygulamalardan bahsedilmiştir.

1. Horasan’dan Anadolu’ya Kümbet Köyü Abdalları

Abdal kavramı tarihte ilk defa MS 5. ve 6. yüzyılda Orta Asya’daki Türk kökenli “Akhunlar (Eftalitler)” için kullanılmıştır.⁸ Abdal kavramı Türkler arasında Oğuz Türklerinin doğu ve batı kolları arasında çok yaygın bir kavramdır. Genellikle “şaşkın, sersem, ahmak, budala, aptal” anlamlarında kullanılmıştır. *Abdal* yardımcı, yedek anlamına gelen Arapça

⁴ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016), 21; Özcan Güngör (ed.), *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 215.

⁵ Veysel Sönmez- G. Füsün Alacapınar, *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Anı Yayıncılık, ts.), 185.

⁶ Adile Aşkı Kurt (ed.), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013), 104.

⁷ Şimşek- Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Hasan Şimşek-Ali Yıldırım)*, 239.

⁸ “Abdal”, *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi* (İstanbul: Milliyet Gazetesi Baskısı, 1986), 1/16.

“Bedel” (karşılık, birinin yerine geçen) sözcüğünün çoğuludur.⁹ İran’da yazılmış edebiyat tarihi metinlerinde ise abdal kelimesi 7. ve 14. yüzyıllarda “derviş”, 15. yüzyıl metinlerinde “meczip, divane”, 16. yüzyıl metinlerinde “serseri dervişler”, 17. ve 18. yüzyıllarda ise “serseri ve dilenci derviş” anlamında kullanılmıştır.¹⁰

Göçebe Türklerin ve Türkmen abdallarının Anadolu’ya gelmelerine neden olan iki önemli olay vardır. Bunlardan birincisi, 13. yüzyılın başlarında Karataylarla Harzemşahlar arasındaki mücadele sonucunda Fergana’daki birçok şehir harabeye dönmüş ve bunun neticesinde yerel halk Anadolu’nun da içinde olduğu başka diyarlara göç etmek zorunda kalmıştır. Yine aynı dönemde Büyük Selçuklu Devleti’nin Harzemşahlar tarafından yıkılmasından sonra büyük göç dalgaları ortaya çıkmıştır. Bu göç dalgaları sonucunda da Oğuzlar özellikle de Türkmenler Anadolu’ya yerleşmiştir. İkinci olay ise Moğol istilası öncesinde ve esnasında yaşanan göçlerdir. Buna göre Moğolların Maverâünnehir’de başlayan istilası oradaki göçebe Türkmenlerin bir koldan Hindistan’a, diğer koldan da Horasan’a akın etmelerine yol açmıştır. Aynı istilaya maruz kalan bir kısım Kıpçaklar ise Anadolu’ya göç etmek zorunda kalmışlardır.¹¹

1071 Malazgirt Zaferi ile Anadolu’ya giren Büyük Selçuklu Devleti komutanlarından Melik Ahmet Dânişmend Gazi (ö. 1085), Aksaray ve çevresini fethederek buraları bir Türk yurdu hâline getirmiştir. II. Kılıçarslan (ö. 1192), harabe halindeki Arkhelais kalıntıları üzerine Aksaray’ı kurmuş, Azerbaycan’dan (Horasan) getirttiği Türkmen oymaklarını da Aksaray’ın köylere yerleştirmiştir. Dânişmendlere ve Anadolu Selçukluları döneminde, doğudan Anadolu’ya gelen Türkmen aşiretleri hem Bizanslardan kalan meskenlere hem de meralara yeni bir yerleşim merkezi kurmuştur. Bunlardan biri de o dönemde bir köy olan “Eyüp ili” idi. Bu çalışmanın konusu olan Ortaköy ilçesi ise bu köyün kalıntıları üzerine kurulmuştur.¹²

Kümbet köyü abdallarının verdikleri bilgilere göre bu kişiler Horasan’dan göç edip buraya yerleşen Türkmenlerin torunları olup kendilerini de Türkmen olarak kabul etmektedirler.¹³ Sonuç itibarıyla Kümbet köyü abdalları Türkmen oldukları için bir kısmı Orta Asya’dan Horasan’a ve sonra da Horasan’dan Anadolu’ya göç ederek yerleşmişlerdir. Bu

⁹ Köprülü, “Abdal”, 1/23.

¹⁰ Süleyman Uludağ, “Abdal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988).

¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyamı (Ciltli)* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 56-57.

¹² “Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (AİKTİM)”, *Ortaköy İlçesi* (Erişim 11 Şubat 2023).

¹³ K.K. 4, 7, 10.

yerleşmeler Seyit Battal Gazi ve Hacı Bektâş-ı Velî etrafında olmuştur.¹⁴ Bu abdallar Alevî-Bektaşî inancı içerisinde yer alarak kendilerinin Alevî olduklarını belirtmektedirler. İnançlarının özünü Hak-Muhammed-Ali inancı oluşturmaktadır.¹⁵ Hem geleneksel Türk inancı hem de Alevîlik inancı sosyal hayatlarını etkileyerek günümüzde varlığını sürdürmektedir.

2. Kümbet Köyü Abdallarında Halk İnanışları

İnsan hayatında doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli geçiş dönemi bulunmaktadır. Adından da anlaşıldığı gibi bu zamanlarda yaşamın bir döneminden diğer bir dönemine geçilmekte, insan hayatında önemli değişiklikler müşahede edilmektedir. Bu dönemlerde kendini gösteren örf, âdet, tören, ayin gibi uygulamalara ve dinî inanışlara oldukça önem verilmektedir.¹⁶ Kümbet köyü abdallarında da bu dönemlere ait halk inanışları bulunmaktadır. Bu abdallarda yağmur, bitkiler, hayvanlar, su, ateş, gece, görünmeyen varlıklar, nazar, uğur-uğursuzluk, ziyaret yerleri ve ocak gibi konularda halk inanışlarına sahip olduğu görülmektedir.

2.1. Doğum ve Sonrası

Tıbbi olarak doğum, “gebelik süresinin sonunda yani 37-40 hafta sonunda dölütün (ceninin) doğması olarak görülmektedir. Bu doğumun biyolojik yönüdür.¹⁷ Halk arasında ise doğum neşe ve mutluluk kaynağı olarak görülmektedir. Zira dünyaya gözlerini açan bebek sadece anne babanın değil, aynı zamanda ailenin diğer fertlerini de mutlu etmektedir. Doğum ile birlikte dünyaya gelen her birey ailenin genişlemesi için önemli bir olaydır. Doğan her çocukla soyun ve neslin devam edecek olması da doğum olayına ayrı bir anlam yüklemektedir. Bu anlam yüklemelerinden biri de “Ocağın tüteceği” şeklindeki anlayıştır.¹⁸ Hatta “Çocuk ailede ocağı tütürür.” sözü Türk toplumunda benimsenmektedir.¹⁹ Çocuğu olmayan kadınlara farklı gözle bakılması *Dede Korkut Kitabı* hikâyelerinde de görülmektedir. Bu hikâyede çocuğu olmayan kadınların Tanrı tarafından lanetlendiği inancı yer almaktadır. *Dede Korkut Kitabı* hikâyelerinden “Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu” adlı hikâyede bu durum şöyle anlatılır:

¹⁴ Köprülü, “Abdal”, 1/31-32.

¹⁵ K.K. 4, 5.

¹⁶ Sedat Veyis Örnek, *Türk Halkbilimi* (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014), 131.

¹⁷ Orhan Acıpayamlı, *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü* (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973), 172.

¹⁸ Erman Artun, *Türk Halk Bilimi* (İstanbul: Kitabevi, 2010), 133-134.

¹⁹ Birol Azar, “Elâzığ/Harput ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanışlar”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 2/3 (2014), 268.

Hanlar hanı olan Kam Gan oğlu Han Bayındır yılda bir kere büyük bir ziyafet düzenler. Oğuz beylerini konuklar. Bir gün Bayındır Han yine böyle bir ziyafet hazırlığı yaparken bir yere ak otağ, bir yere kızıl otağ, bir yere de kara otağ kurdurur. Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayanı kara otağa alın, altına kara keçe döşeyin, önüne kara koyun yahnisinden getirin, yerse yesin, yemezse kalksın gitsin, oğlu kızı olmayanı Tanrı Kargamış (lanetlemek, kötölemek) biz de kargarız, iyi bilsin, der.²⁰

Kümbet köyü abdallarında gebe kadının doğum sürecinde bazı halk inanış ve uygulamaları bulunmaktadır. Katılımcılardan K.K 2 ve K.K 5'in söylediklerine göre kadının doğum yapmasına Kümbet köyü abdalları da ayrı bir önem vermektedir. Bu bağlamda Kümbet köyü abdallarında soyun devam etmesi önemli olduğun için çocuğu olmayan kadınların uğursuzluk getirdiğine inanılmaktadır. Bundan dolayı çocuk sahibi olamayan kadınlar çeşitli yöntemlere başvurumaktadırlar. Günümüz şartlarında ilk olarak tıbbi yöntemler uygulanmaktadır. Bu yöntemlerden sonuç alamayan kadınlar, durumu diğer kadınlarla paylaşmaktadırlar. Genellikle kırsal kesimde yaşayan kadınlar, çevredeki kişilerin tavsiyeleri üzerine muska yaptırmak, bir dede veya hocaya okunmak veya ziyaret yerlerine gitmek gibi uygulamalara başvurumaktadırlar.²¹

Anadolu'nun pek çok yerinde insanlar, kutsal kabul edilen türbelere gidip oradaki zatlara ziyaret etme geleneğini benimsemektedir.²² Çocuk sahibi olamayan kadınlar kutsal kabul edilen türbeleri ziyaret edip adaklar adayarak, dualar ederek çocuk sahibi olmak istemektedirler. Ayrıca buralarda kendilerine ait bazı eşyaları bırakarak dileklerinin kabul olacağına inanmaktadırlar. Çocuk sahibi olabilmek için yapılan uygulamalara bakıldığında hemen hemen hepsinde uygulamaların kadına yönelik olduğu görülmektedir. Kısırlılığın nedeninin kadından olduğu düşüncesinden dolayı erkeğe yönelik herhangi bir inanış ve uygulama yoktur.²³ Bu durumu Kümbet köyünde de görmek mümkündür. Çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar ise halk inanışı bağlamında hocalara muska yazdırmaktadır.²⁴

Öte yandan hamile kadınlarla dair halk inanışları da bulunmaktadır. Kümbet köyünde yaşayan abdallar, hamile kadınlar için "yükü, gebe, iki canlı" vb. ifadeler kullanmaktadır.²⁵

²⁰ Bekir Sami Özsoy, *Dede Korkut Kitabı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 7-8.

²¹ K.K. 2, 5.

²² Ahmet Hikmet Eroğlu (ed.), *Halk İnanışları El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 378.

²³ Hatice Yalçın- Nurcan Koçak, "Gebelik İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamalar ve Karaman Örneği", *Kent Akademisi* 6/13 (2013), 23.

²⁴ K.K. 9.

²⁵ K.K. 3, 8.

Gebelik dönemini çocuğun ve annenin sağlıklı bir şekilde geçirmesi gerekmektedir. Annenin kolay bir şekilde doğum gerçekleştirmesi önemlidir. Annenin kolay bir doğum gerçekleştirmesi için ebeler, doğum esnasında “Benim elim değil, Fatma anamızın elidir.” sözünü dile getirmektedirler. Gebelik döneminde en çok merak edilen konulardan biri de çocuğun cinsiyetidir. Anadolu’nun muhtelif yerlerinde olduğu gibi²⁶ Kümbet köyünde de aileler, ilk çocuğun erkek olmasını istemektedir. Çünkü soyun, erkek çocukla sağlanacağına inanılmaktadır. Anadolu’da ailenin sembolü “ev”, evin sembolü ise “ocak”tır.²⁷ Bu bağlamda Kümbet köyü abdalları da “ocağın tütmesini” yani soyun devamını erkek çocukla ilişkilendirmişlerdir.²⁸

Kümbet köyü abdallarından K.K 2 ve K.K 6’nın anlattıklarına göre hamile kadınlar, sağlıklı bir doğum yapmak için gebelik döneminde yediklerine dikkat etmelidir. Ayrıca yine bu dönemde gebe kadın ile birlikte aile fertleri de dikkatli bir şekilde hareket etmelidir. Örneğin gebe kadın “Aşerdi.” ise hemen isteği aile fertlerince gerçekleştirilmelidir. Gerçekleştirilmediği takdirde çocuğa bir kötülük geleceğine inanılmaktadır. Gebe kadınların doğacak çocuğun ömrünün kısa olacağına inandıkları için hamilelik süreci boyunca saçlarını kestirmemeleri ve boyatmamaları gerektiği de Kümbet köyü halk inanışlarında kendine yer bulmuştur. Bu döneme ait başka bir halk inanışı ise şöyledir: Gebe kadın, kırkı kırkına karışacağı için yeni doğum yapan kadınla ve ayrıca çocuğu olmayan kadınla görüşmesi hâlinde onlardaki uğursuzluğun kendisine geçeceğine inanılmaktadır. Bundan ötürü gebe kadının bu kişilerle görüşmemesi gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bunlara ilaveten gebe kadının cenaze çıkan eve üç gün boyunca girmemesi gerekmektedir. Cenaze evine girdiği takdirde gebe kadının korkutulacağına ve kötü ruhların ona musallat olacağına inanılmaktadır. Cenazenin yıkandığı suyun üzerinden gebe kadının geçmesi de iyi görülmemektedir. Zira bu kurala uymayan gebe kadının doğum sonrası çocuğunun dokuz ay boyunca sebepsiz yere ağlayacağına inanılmaktadır. Gebe kadın hamileliği süresince kimi sevip onun yüzüne bakarsa çocuğunun ona benzeyeceği de Kümbet köyü halk inanışları arasında yer almaktadır. Çocuğunun kendisine benzemesini isteyen gebe kadının aynaya bakması gerektiği, kocasına ya da güzel olduğunu düşündüğü başka birisine benzemesi için de o kişiye yahut resmine bakması gerektiği de anlatılmaktadır.²⁹

²⁶Ünver Günay- Harun Güngör, *Türklerin Dini Tarihi/Başlangıçlarından Günümüze* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 103.

²⁷ K.K. 1, 6.

²⁸ K.K. 2.

²⁹ K.K. 2, 6.

Çocuğun doğumda ölmesi hâlinde Kümbet köyündeki kadınların, bazı halk inanış ve uygulamalarını yerine getirdikleri aktarılmaktadır. Buna göre kadınlar ve aile fertleri, yakın çevrede bulunan bir yatır veya ziyaret yerine giderek dua edip doğacak diğer çocuğunun yaşaması için dilekte bulunmakta ve adak kurbanı sunmaktadır. Aile fertleri bu uygulamalardan sonra, doğan çocuk yaşarsa çocukla beraber ziyaret yerine giderler ve adanan kurbanı keserek dağıtmaktadır. Bu uygulamalardan sonra çocuğun yaşayacağına inanılmaktadır. Çocukları sürekli ölen aileler ise yeni doğan çocuklarının yaşaması ümidiyle çocuklarına Duran, Yaşar vb. isimler koyulmaktadır. Ziyaret yerlerine giderek çocuklarının yaşaması dileğinde bulunan aileler de genellikle ziyaret edilen türbedeki şahsın adını çocuklarına koymaktadırlar. Bu isimlerin ise genellikle Ali, Bektaş, Sultan, Yunus gibi isimler olduğu belirtilmektedir.³⁰

Gebelik ve doğum esnasında olduğu gibi Kümbet köyü abdallarında doğum sonrasında da kadın ve çocuğa yönelik halk inanış ve uygulamaları görülmektedir. Bunlar arasında “al basması”, “kırkın çıkarılması”, “isim verilmesi”, “diş hediği”, “göbek bağı” ve “köstek kesme” gibi uygulamalar yer almaktadır.

Anadolu’da yeni doğum yapan kadına “lohusa” denilmektedir ve al basması³¹ lohusa kadınlarla ilişkili bir halk inanışdır.³² Katılımcılardan K. K 5’in söylediğine göre yeni doğum yapan kadınlar ve yeni doğan bebekler için “kırklı, emzikli, kırkı çıkmadı, kırkı dolmadı” şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre yeni lohusa kadının ve bebeğin kırk gün boyunca görünmeyen zararlı varlıklardan korunması gerektiğine inanılmaktadır. Çünkü doğumdan dolayı anne ve bebek manevi açıdan zayıf düştüğü kabul edilmektedir.³³

Lohusa kadın, doğumdan sonraki kırk günlük süre boyunca kirli, pis olarak görülmektedir. Anne ve bebeğin kırk günlük süre dolunca maddi ve manevi kirlilerden arınması için su ile temizlenmesi gerekmektedir. Kümbet köyü kadınları bu kırk günlük süreyi eskiden bir kalın ipe her gün bir düğüm atılarak hesaplamışlardır. Günümüzde artık uygulanmayan bu yöntemin yerini takvim ve teknolojik aletler almaktadır.³⁴ Kırkın çıkarılması (kırklama) olarak bilinen bu uygulamaya göre anne ve çocuğun doğumdan kırk gün sonra temizlenmek amacıyla

³⁰ K.K. 1, 8.

³¹ Al basması, doğumla ilgili inanılan ruh olup cinlerin bir çeşidi olarak düşünülmektedir. Al bastı, al gelini ve al karısı isimleri ile bilinmektedir. Bu ruh doğumla birlikte kırk gün boyunca lohusa kadınlara ve bebeklere musallat olarak onların ölümlerine neden olmaktadır (Harun Güngör- Bekir Köylü, *Türk Halk İnanışları Üzerine Notlar* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 31-103.).

³² Eroğlu, *Halk İnanışları El Kitabı*, 297-298.

³³ K.K. 5.

³⁴ K.K. 2.

usulüne göre banyo yaptırılması gerekmektedir. Daha önce kullanılmamış küçük bir kapla bir leğene kırk kap su doldurulur. Bu leğenin içerisine aynı zamanda, çocuk kendine baksın gülsün diye ayna, saçını tarasın güzel olsun diye tarak, müzisyen olsun diye düdük ve davul konulmaktadır. Çocuk, annesi emzirmeden bu suyla banyo yaptırılır. Sonra bu suyla lohusa kadın banyo yapar. Kalan su ise evin içine ve bahçeye serpilir. Başka bir su ile de anne ve çocuğun elbiseleri ve yatağı, yorganı yıkanır. Yeni elbiseler giydirilir. Böylece ikisinin de kırkı çıkmış olur. Bu uygulama neticesinde anne ve çocuğun kötü ruhlardan ve cinlerden korunduğuna inanılmaktadır.³⁵

Çocuğa isim verme hususunda da halk inanışlarına rastlanılmaktadır. Katılımcılardan K.K 5, Kümbet köyü abdallarının annenin veya babanın rüyada gördüğü bir ismi çocuklarına koyduklarını anlatmaktadır.³⁶ Rüyada görülen ismin verilmemesi durumunda çocuğun öleceği ya da bir şekilde uğursuzluğa uğrayacağına inanılmaktadır.³⁷ İsim verme ritüelinde ise yeni doğan çocuklara isim verilirken Kümbet köyünde bulunan imam tarafından çocuğun sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunmakta ve son olarak çocuğun kulağına ismi üç defa söylenmektedir.³⁸

Kümbet köyünde çocuğun ilk dişinin çıkmasına da ayrı bir önem verilmektedir. K. K. 8'in anlattığına göre Kümbet köyünde bulunan çocukların dişleri çıkmaya başladığı zaman akrabalar ve komşular küçük bir tencerede "Hayırlı olsun." diye buğday hediği kaynatılarak davet edilir. Diş hediğinden yiyen herkes tabağa bahşiş bırakır. Toplanan bahşişler çocuğun ihtiyaçları için harcanır. Diş hediği çocuğun dişleri sağlam olsun, ömrü bereketli ve sağlıklı olsun diye yapılmaktadır.³⁹

Kümbet köyünde yeni doğan çocukların göbek bağı ile ilgili halk inanış ve uygulamaları da bulunmaktadır. Yeni doğan çocuğun göbek bağı anne ve ailesi için önemlidir. Göbek bağı her gün kontrol edilir ve çocuğun göbek bağı, düştüğünde, çocuk okuyup âlim ya da memur olsun diye genelde okulun bahçesine gömülmektedir. Erkek çocuğun göbek bağı ileride hangi

³⁵ K.K. 2, 3, 9.

³⁶ K.K. 10.

³⁷ K.K. 4, 8.

³⁸ K.K. 10.

³⁹ K.K. 8.

mesleğe sahip olması isteniyorsa ona uygun bir yere gömülmektedir. Kız çocuğunun göbek bağı ise kız büyüdüğünde evinin hanımı olsun diye evin uygun bir köşesine gömülmektedir.⁴⁰

Kümbet köyünde çocukla ilgili diğer bir halk inancı ve uygulaması ise “köstek kesme”dir. Çocuk, yürümeye başladığında yahut akranlarına göre yürüme sıkıntısı yaşıyorsa bu uygulama yapılmaktadır. Katılımcılardan K.K. 9 ve K. K 10’un anlattığına göre çocuk yürümeye başladığında düşmeden hızlı yürümesini sağlamak için iki tarafı boncuklu ipin bir ucu sağ ayak bileğine diğer bir ucu da sol ayak bileğine bağlanır. Sonra yürümesi iyi olan iki çocuk evin etrafında koşarak yarışırılır. İlk gelen çocuğa hediye verilir. Eskiden hediye olarak “yumurtalı dürüm” verilirken günümüzde para verilmektedir. Böylece çocuğun düzgün yürüyeceğine inanılmaktadır. Bu uygulamada son olarak çocuğun ayağına bağlanılan ip ya ailede sevilen, karakteri düzgün ve cesur birisine benzesin diye o kişiye kestirilir ya da çocuğun hangi mesleği yapması isteniyorsa o mesleğe sahip olan kişiye kestirilmektedir.⁴¹

2.2. Evlilik

Evlilik insan hayatının ikinci geçiş dönemini oluşturur. Anne ve babaların belirli bir yaşa gelen çocuklarını evlendirmeleri en önemli görevlerindedir. Evlilik ile ilgili inanış ve uygulamalar toplumdan topluma farklılık gösterdiği gibi yöreden yöreye de bazı farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Evrensel bir olgu olan evliliğin, Kümbet köyü abdallarında da önemli bir yeri vardır. Âdetler kız isteme, nişan, düğün gibi evliliğin bütün aşamalarında titizlikle uygulanmaktadır. Bu çalışmada Kümbet köyünde yaşayan abdalların evlilik ile ilgili inanış ve uygulamaları hakkında verilere ulaşılmıştır. Burada dikkat çekilmesi gereken bir husus vardır ki o da Kümbet köyünde yaşayan abdallar ile şehir merkezine göç eden abdallar evliliğe dair benzer uygulamaları gözetse de köydekiler eski âdetleri uygulamaya aynen devam ederken şehir merkezlerinde yaşayanların bazı âdetleri esnettiği belirtilmektedir.⁴²

K. K 2 ve K. K 9’un anlattıklarına göre Kümbet köyünde evlenmek isteyen kızların kısımetlerinin açılması için halk inanış ve uygulamaları şu şekildedir: Kısımetinin açılmasını isteyen kızlar ziyaret yerlerine gitmektedir. Nevşehir ili Hacıbektâş ilçesinde bulunan Hacı Bektâş-1 Velî Türbesi’ne veya Aksaray ili Ortaköy ilçesinde bulunan Yûnus Emre Türbesi’ne

⁴⁰ K.K. 2, 3.

⁴¹ K.K. 9, 10.

⁴² K.K. 4, 5.

gidilerek dua okunmaktadır. Ayrıca dilek ağacına bez bağlanmaktadır. Evlenmek isteyen kızlar çevredeki meşhur dede veya hocalara götürülmektedir. Muska yaptırılmakta ve muska suya batırılıp suyu içilmektedir. Evlenen gelinin nişan kurdelesinden kesilen parçayı alıp saklayan kızın kısmetinin açılacağına inanılmaktadır. Son olarak geline kına yakıldıktan sonra, kalan kına evlenmemiş kızlara yakılmaktadır.⁴³ Bu arada Kümbet köyü abdallarında düğünlerde “kına yakma” uygulamasının benzeri eski Türk düğünlerinde görüldüğünü belirtmek gerekmektedir. Türklerde kına yakmak adak edilmiş olanı göstermek amaç ve inancı ile yapıldı. Bu durum gelinin damada kurban ve adak olduğunun temsili bir uygulamasıdır.⁴⁴

Kapalı bir toplum olma özelliği taşıyan Kümbet köyü abdallarında dış evlilik söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Kümbet köyü abdallarının konargöçer bir yaşam sürmeleri de iç evliliğe neden olmaktadır. Tek eşliliğin esas olduğu bu toplumda çok eşlilik kınanmaktadır. Hatta çok eşlilik yapan kişiler “düşkün” ilan ederek toplumdaki dışlanmaktadır.⁴⁵

Kümbet köyündeki düğünlerde de halk inanışları görülmektedir. Düğünler genellikle pazartesi yapılmakta nadiren de perşembe öğleden sonra başlamakta ve dört gün sürmektedir. Düğünlerin hafta içinde yapılmasının nedeni ise geçimlerini müzisyenlik yaparak temin eden abdalların hafta sonları başka köydeki ve şehirdeki düğünlere gitmeleridir. Düğünün başladığının göstergesi evin çatısına bayrak dikme işidir. Düğün öğleden sonra köy halkı davet edilerek “bayrak kaldırma” merasimi ve dualar eşliğinde lokum, şeker ve yemek dağıtılarak başlamaktadır. Davetlilerin toplanmasından sonra düğün sahibi evinin avlusunda kurban keserek evin damına veya balkonun uzaktan görülebilecek bir yerine Türk bayrağı asar. Dört gün boyunca akşama kadar davul, zurna, saz ve türkü eşliğinde oyunlar oynanılmakta ve eğlenilmektedir.⁴⁶ Düğünde kayınpederi veya kaynanası tarafından geline altın, para gibi hediyeler verildikten sonra gelin otomobilden inmektedir. Gelin, kaynanasının verdiği şekerle dolu testiye kırarak eve girmektedir. Bu esnada damda veya evin balkonunda bulunan damat ise gelinin başına şeker, kuru yemiş ve bozuk para atmaktadır. Gelinin ve damadın bu uygulamasının haneye bereket getireceğine inanılmaktadır. Bunun dışında yer alan halk inanışına göre kaynana tarafından gelin iyi huylu ve tatlı dilli olsun diye ağzına bal ya da tatlı

⁴³ K.K. 2, 9.

⁴⁴ Yaşar Kalafat, *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri* (Erzurum: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995), 91. ; K.K. 5.

⁴⁵ K.K. 1, 10.

⁴⁶ K.K. 1, 7.

yiyecekler verilmektedir. Ayrıca doğacak ilk çocuğun erkek olacağı umuduyla gelinin kucağına erkek bebek verilmektedir.⁴⁷

2.3. Ölüm

Ölüm, doğum ve evlilik gibi bir geçiş aşaması olarak görülmektedir.⁴⁸ Ölüm insan hayatının son geçiş dönemini oluşturmaktadır. Halk inanışları açısından önemli bir yer tutan ölüme dair Kümbet köyü abdallarında da birtakım halk inanışları bulunmaktadır. Bu bağlamda yıldız kayması ölümü hatırlatan inanışların başında gelmektedir. Her insanın bir yıldızı olduğuna ve kayan her yıldızla birlikte bir kişinin öleceğine inanılmaktadır. K. K 2'nin anlattığına göre baykuş uğursuz olarak kabul edilmekte ve baykuşun üzerine konup öttüğü ev halkına kötülüklerin ve ölümün isabet edeceğine inanılmaktadır. Hatta birine beddua edilirken “Evinin damında baykuşlar ötsün.” şeklinde ifade kullanılmaktadır. Öte yandan gündüz vakti köpeğin uluması, horozun vakitsiz ötmesi ve gece tavşan görülmesi durumunda da ev halkından birisinin öleceğine inanılmaktadır.⁴⁹ Bu durumlarda hayvanlar kuru soğanla ve sarımsakla taşlanırsa uğursuzluktan kurtulmuş olunmaktadır. Kümbet köyünde ölüme dair başka bir halk inanışına göre vefat eden yakınlarını sık bir şekilde rüyalarında gören kişilerin öleceğine inanılmaktadır. Rüyasında yaşlı ağaçların devrildiğini görmek de evden yaşlı birinin öleceğine işaret olarak kabul edilmektedir. Bir kişinin rüyasında evinin yıkıldığını görmesi ise eş, çocuklar ya da baba gibi yakınlarından birinin kaybedeceği şeklinde yorumlanmaktadır.⁵⁰

Kümbet köyü abdallarından K. K 4 ve K. K 10, ölüm anında Kur'an-ı Kerim okunduğunu söylemektedir. Anlatılanlara göre, Azrail ölmekte olan kişinin ruhunu rahat alsın diye kapı pencere açılmaktadır. Mevtanın gözleri açık ise kapatılır ki böylece dünyada gözünün kalmayacağına inanılmaktadır. Kümbet köyü abdalları, ölüm anında ruhun bedenden ayrılarak “uçup gittiğine” inanmaktadır. Öldü kelimesi yerine ise “hakka yürüdü” ifadesi kullanılmaktadır.⁵¹

Köyün imamı sela vererek köy halkını haberdar ettiği gibi cenaze namazı vaktini de bildirmektedir. Ölen kişinin cenazesinin mümkün olduğunca hızlı bir şekilde defnedilmesi gerekmektedir. Öğleden önce vefat eden birisi varsa cenazesi öğle namazı sonrası, öğlen

⁴⁷ K.K. 1, 2.

⁴⁸ Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halkedebiyati* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 194.

⁴⁹ K.K. 2.

⁵⁰ K.K. 6.

⁵¹ K.K. 4, 10.

öldüyse ikinci namazına yetiştirilmeye çalışılmalıdır. Ancak cenazeye katılacak yakın çevresindeki insanlar uzak yerlerden geliyorsa bir süre cenazenin bekletildiğini görmek mümkündür. Yerlerin mühürlendiği inancından⁵²dolayı cenaze gece kesinlikle defnedilmemektedir.⁵³

Kümbet köyü abdallarında cenaze yakınlarının yas tutma ile ilgili bazı inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Cenaze sahipleri bir hafta süreyle çalışmamaktadırlar. Kırk gün boyunca müzik dinlenmemekte, sakal tıraşı olunmamakta ve cinsel ilişki de bulunmamaktadır. Bazen de kadın, kocası ölmüş ise bir daha evlenmemektedir. Ölen kişi evini rahat bulsun diye cenazenin çıktığı evin ışığı üç veya yedi gün boyunca geceleri açık bırakılmakta ve yatağı kaldırılmamaktadır. Ölen bir kişiyi rüyada görmek “ölü istemek” anlamına geldiğinden tekrar aynı rüyayı görmemek için bir kuru soğan ortadan bölünerek başının üzerinden dama ya da avluya atılmaktadır. Ölen kişi rüyada kendisinden bir şeyler isterse hemen yerine getirilmektedir. Aksi hâlde haneye uğursuzluk geleceğine inanılmaktadır.⁵⁴

Kümbet köyü abdalları, ölen iyi insanın ruhunun yakınlarıyla irtibata geçeceğine ve çevresine yardım edeceğine inanmaktadır.⁵⁵ Bu inanış atalar kültü ile yakından ilgilidir. İlk dönem toplumlarında ölen ataların ve özellikle babaların ruhlarının geride kalanlara iyilik veya kötülüklerin dokunabileceği inancı ve onlara kaşı duyulan minnet hissi, atalar kültürünün temelini oluşturmaktadır.⁵⁶ Kümbet köyü abdallarında ayrıca ölünün arkasından yedinci, kırkıncı ve elli ikinci günde yemek verilmektedir. Kırkıncı gün kurban kesilerek dağıtılmaktadır.⁵⁷ Bu uygulamalar, bir bakıma ölümler kültüyle bağlı görülen ölümlere “aş verme töreninin”⁵⁸ günümüzdeki yansıması olarak yorumlanabilir.

2.4. Diğer Halk İnanışları

⁵² Yerler mühürlenmesi, yerlerin kilitlenmesi olarak da bilinmektedir. Cinlerin geceleri serbest kaldığından dolayı insanlara zarar verebileceğine inanılmaktadır. Bu konuda Kaşgarlı Mahmud, *Divânü Lügati't-Türk*'te cinlerden bir bölük olan “çıvı”lardan bahsetmektedir. Ona göre bu cinler bölüğü geceleri birbirine karşı ok atarlardı. Türkler, bu atılan oklardan korunmak için geceleri dışarı çıkmazlardı (Güngör-Köylü, *Türk Halk İnanışları Üzerine Notlar*, 93-94.).

⁵³ K.K. 10.

⁵⁴ K.K. 1.

⁵⁵ K.K. 1, 5.

⁵⁶ Günay- Güngör, *Türklerin Dini Tarihi / Başlangıçlarından Günümüze*, 52.

⁵⁷ K.K. 7.

⁵⁸ Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2020), 189.

Tarım, Kümbet köyü abdallarının temel geçim kaynaklarından biridir. Tarıma devam edebilmek için suya yani yağmura ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle Kümbet köyü abdalları yağmuru “rahmet” olarak ifade etmektedirler. Yağmur yağdığı zaman “Rahmet yağıyor.” diyerek sevinmektedirler. Yağmur yağmadığı zaman ise “Allah rahmetini kesti.” diyerek üzülmektedirler.⁵⁹

Genel olarak halk inanışlarında kutsal bitkilere dair ritüel ve simgelere rastlanılmaktadır.⁶⁰ Bitkilerle ilgili dinî inanış ve uygulamaları Anadolu toplumlarında da yaygın olarak görmek mümkündür.⁶¹ Bu bağlamda Kümbet köyü abdallarında ağaçlar ve bazı bitkiler genelde nazar ve şifa kaynağı olarak kullanılmaktadır. İğde ağacının nazardan korunmak için kullanıldığı belirtilirken dut ağacının dileklerin kabulü için kullanıldığı anlatılmaktadır. Öte yandan üzerlik otunun nazar ve kötü ruhlardan koruduğuna inanılmaktadır.⁶²

Kümbet köyünde hayvanlarla ilgili halk inanışları da vardır. Örneğin bazı hayvanların çıkardığı sesler özellikle de kuşların ötmesi farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Ayrıca bazı hayvanların uğur getirdiğine bazı hayvanların da felaketin ve ölümün habercisi olduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda Kümbet köyünde de hayvanlarla ilgili inanış ve uygulamalara rastlanılmaktadır. Kedi, köpek, koyun, keçi, tavuk, kaz, horoz, tilki, tavşan, yılan, baykuş, leylek gibi hayvanlara dair halk inanışları Kümbet köyü abdallarında görülmektedir. Örneğin, Kümbet köyü abdalları kuşların alışılmışın dışında ötmelerini ve uçmalarını, köpeklerin ulumalarını, atların kişnemelerini birtakım uğur veya uğursuzlukların habercisi olarak görmektedirler. Benzer şekilde bir kuşun bir kişinin başına pislemesini o kişiye uğur getireceği şeklinde kabul etmektedirler. Baykuşun ötmesini ise uğursuzluk getireceği şeklinde yorumlamaktadırlar.⁶³

Su, kümbet köyü abdalları arasında önemli bir yere sahiptir. Hayatın devamı ve temizlenmek için ihtiyaç duyulan su, Kümbet köyü abdallarınca rahmet ve bereket olarak nitelendirilmektedir. Nitekim hayız, nifas ve lohusalıktan su ile temizlenen Kümbet köyü kadınları, bu gibi durumlarda su ile banyo yapmazlarsa halk arasında kirli ve pis kabul

⁵⁹ K.K. 7, 9.

⁶⁰ Mircea Eliade, *Dinler Tarihi / İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2005), 313.

⁶¹ Eroğlu, *Halk İnanışları El Kitabı*, 247-248.

⁶² K.K. 2, 9.

⁶³ K.K. 1.

edilmektedir. Aynı şekilde çocuğun, doğumdan kırk gün sonra su ile yıkanarak kötü ruhların musallatından korunduğuna inanılmaktadır.⁶⁴

Türklerde olduğu gibi⁶⁵ Kümbet köyü abdallarında da “ateş” su gibi temizleme özelliği olduğu için önemlidir. K. K 10’un anlatımına göre ateşin, insanları kötülüklerden ve kirlerden temizlediğine ve cin, şeytan ve kötü ruhlardan kendilerini koruduğuna inanılmaktadır.⁶⁶ Öte yandan geleneksel Türk inancında ateş bereket ve hayat kaynağı olarak kabul edildiğinden Türkler ateşi ocaktan dışarı vermeyi uğursuzluk kabul etmiştir. Bu nedenle başka boydan kişilere asla ateş verilmemiştir.⁶⁷ Eski Türklerdeki bu anlayışın bir benzerini Kümbet köyünde de görmek mümkündür. Buna göre köyde akşamları evden ateş çıkarmak uğursuzluk kabul edilmektedir.⁶⁸

Anadolu’da Türkler arasında görülen gece ile ilgili inanışlar⁶⁹ günümüzde Kümbet köyü abdallarında da varlığını sürdürmektedir. Kümbet köyü abdalları gece ile ilgili halk inanış ve uygulamalarında havanın kararmasını “Yerler mühürlendi.” şeklinde ifade etmektedirler. Yerler mühürlenince kötü ruhların ve cinlerin serbest kalarak insanlara zarar verebileceğine inanılmaktadır.⁷⁰

Kümbet köyü abdalları, güneş batıp yerler mühürlenince ev halkı dışındakilerle alışverişi kesmektedirler. Evde kullanılan tencere, tava, soğan, sarımsak, maya, sabun gibi eşyalar ve yiyecekler ev halkı dışındaki başka birisine verilmemekte veya alınmamaktadır. Kümbet köyü abdalları gece çocuklarının evden çıkması durumunda başlarına bir kötülük geleceğine inanmaktadır. Gece olunca yolculuğa başlanmamakta, aynaya bakılmamakta, tırnak kesilmemekte, vücuda batan diken çıkarılmamakta, tavuk ve horoz kesilmemekte, çöp dökülmemekte, kaynar su dışarı atılmamaktadır. Çünkü bu gibi uygulamalar yapılırsa uğursuzluk olacağına ya da cin ve şeytanların musallat olacağına inanılmaktadır. Cin ve şeytanların musallat olacağına inanıldığından soğan kabuğu, sarımsak kabuğu, elma kabuğu ve ekmek kırıntısı gece ateşe atılmamaktadır. Yine gece vakti açık bulunan sönmemiş ocak aile ocağını söndüreceği gerekçesiyle su atılarak söndürülmemektedir. Ateş söndürülmesi

⁶⁴ K.K. 1, 5.

⁶⁵ Günay- Güngör, *Türklerin Dini Tarihi / Başlangıçlarından Günümüze*, 67-68.

⁶⁶ K.K. 10.

⁶⁷ Kalafat, *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*, 186.

⁶⁸ K. K 7.

⁶⁹ Günay- Güngör, *Türklerin Dini Tarihi / Başlangıçlarından Günümüze*, 94-106.

⁷⁰ K.K. 1.

gerekiyorsa cinlerin zarar vermemesi için uzaklaştırılması gerekir ve bunun için de “ya destur” denilerek ateş söndürülmektedir.⁷¹

Kümbet köyü abdallarında görünmeyen varlıklarla (cin, şeytan ve melek) ilgili inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Köy halkına göre cinler inançlı ve inançsız olarak ikiye ayrılmaktadır. İnançlı olanların Müslüman olduğu ve kimseye zarar vermediği, inançsız olanların ise kâfir olup insanlara zarar verdiğine inanılmaktadır. Özellikle cinlerin ve şeytanların insanlara musallat olabileceği inancı vardır. Bu durumlarından kurtulmak için muska yapmak, hoca ya da dedeye gitmek ve türbeleri ziyaret etmek gibi uygulamalar yapılması gerektiği belirtilmektedir.⁷² Ayrıca Felak ve Nas surelerinin okunması gerektiği ya da bu surelerin yazılı olduğu bir cevşen taşınması gerektiği anlatılmaktadır.⁷³ Günlük konuşmalarda cin kelimesinin kullanılmamasına dikkat edilmektedir. Çünkü cinlerin isminin anıldığı yere geleceği ve oradakileri çarpacağı inancı mevcuttur. Bundan dolayı cin kelimesi yerine “üç harfli” ifadesi kullanılmaktadır.⁷⁴

Cinlerin köpek, tavşan ve keçi gibi hayvan donlarına (şekline) girdikleri de Kümbet köyü abdallarının inançları arasında yer almaktadır. Buna dair K.K. 15 şunları anlatmıştır: Babamla birlikte gece yolculuk yaparken bir köpek gördüm ve ona doğru yürümeye başladım. Babam nere gidiyorsun diye sorduğunda şu köpeği alıp eve götürelim dedim. Babam da orada köpek falan yok gel o cin dedi ve beni kurtardı. Babam, cinin köpek donuna girip kendisine kötülük yapmak istediğini söylemektedir.⁷⁵

Kümbet köyü abdallarında melek inancı da yer almaktadır. Melekler, temiz, nurdan yaratılan, iyilik yapan ve Allah’ın emrinden çıkmayan varlıklar şeklinde anlaşılmaktadır. Toplumda bir insanın ahlak ve davranış bakımından beğenildiği zaman “melek gibi insan” ifadesi kullanılmaktadır. Yeni doğan bebek uykusunda gülerse bebeğin melekler tarafından güldürüldüğüne inanılmaktadır. Bir evde köpek beslenirse o eve melekler gelmemektedir. Dişi tavşanlar adet gördüğü için beslendikleri eve meleklerin girmeyeceğine inanılmaktadır.

⁷¹ K.K. 5, 6.

⁷² K.K. 4.

⁷³ K.K. 2, 3.

⁷⁴ K.K. 2, 3.

⁷⁵ K.K. 15.

Perşembe gecesi soğan ve sarımsak yenmemektedir. Bu gece hayırlı olduğu için melekler bu kokuların bulunduğu yerlerden uzaklaşmaktadırlar.⁷⁶

Kümbet köyü abdallarında nazarla ilgili inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Kümbet köyü abdallarına göre kimi insanların bakışlarında zararlı güç vardır ve böyle kişiler bir insana, bir hayvana veya bir nesneye bakmakla onlara zarar vereceğine inanılmaktadır. Özellikle mavi gözlü kişilerin nazarlarının degeceğine inanılmaktadır. Nazarın daha çok yakışıklı gençlere, güzel kızlara, çocuklara değdiği gibi bağ, bahçe, tarla, hayvan gibi şeylere de degebileceğine inanılmaktadır. Kümbet köyünde nazardan korunmak için yeni doğan çocuklara nazar değmesin diye yakasına nazar boncuğu, iğde ağacı parçası ve muska takılır, zorunlu olmadıkça dışarı çıkarılmamaktadır. Bir şeye göz değmesini önlemek için “Maşallah” ifadesi söylenmektedir. Kişinin nazar degeceğine inandığı evine, arabasına ve eşyasına nazar boncuğu, üzerlik otu ve at nalı takılmaktadır. Bu sayede nazardan korunacağına inanılmaktadır. Kümbet köyünde nazardan korunmak için ineklerin ya da atların kurumuş kafa iskeletleri evlerin bahçe kapılarına asılmaktadır. Bu şekilde nazar degecek kişilerin gözleri hayvan kafası iskeletine odaklanacağı için nazardan korunulduğuna inanılmaktadır.⁷⁷

Kümbet köyü abdalları tarafından uğur veya uğursuzluk getiren durumların varlığına inanılmaktadır. Cuma günleri işe başlamak uğurludur. Yeni yapılan evin temeline, alınan arabaya kurban keserek kan akıtmak musibetlerden korumakta ve uğurlu hale getirmektedir. Gökkuşağının altından geçildiği ve uğur böceğinin üzerine konduğu zaman uğur getireceğine inanılmaktadır. Evde bardak ve tabak gibi bir eşyanın kırılması uğur sayıldığı gibi ev halkından nazarın çıktığına inanılmaktadır. Ekmeğin yanmış tarafından yiyen kişinin kısmetinin açık olacağına inanılmaktadır. Baykuş ötmesi veya köpeğin uluması uğursuzluk sayılmaktadır. Bir insanın önünden kara kedi geçerse uğursuzluk sayılmaktadır. İki dinî bayram arasında nikâh kıyılmamakta ve bu nikâhın uğursuzluk getireceğine inanılmaktadır. Akşamları aynaya bakmak ve geceleri tırnak kesmek uğursuzluk sayılmaktadır.⁷⁸

Ziyaret mekânları olarak kabir ve türbeler; Allah dostları, evliya, şehit ve gaziler, din veya tarihi şahsiyetlerin yattıkları yerlerdir.⁷⁹ Kümbet köyü abdalları da türbeleri bu tanımda olduğu

⁷⁶ K.K. 4, 7, 10.

⁷⁷ K.K. 1, 2, 4, 7.

⁷⁸ K.K. 11, 12, 21.

⁷⁹ Ünver Günay vd., *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri* (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996), 107.

gibi kabul etmektedir.⁸⁰ Kümbet köyü abdallarında da türbeler ve bu türbelerle ilgili inanış ve uygulamalar bulunmaktadır. Bu türbelerin en başında Nevşehir ili Hacıbektâş ilçesinde bulunan Hacı Bektâş-ı Velî Türbesi vardır. Aksaray ili Ortaköy ilçesinde yer alan Yûnus Emre Türbesi, Aksaray merkez ilçesine bağlı Tapduk köyünde bulunan Tapduk Emre Türbesi, Konya ilinde bulunan Mevlânâ Türbesi ve Kırıkkale ilinde bulunan Hasan Dede Türbesi; Kümbet köyü abdallarının ziyaret ettiği türbelere dir.⁸¹ Hacı Bektâş-ı Velî ve Yûnus Emre Türbeleri bunlardan başlıca olanlarıdır. İslami tebliğ ve irşat vazifesiyle yöreye gönderilen bu şahsiyetler, Hz. Muhammed'in neslinden (Ehl-i Beyt) olmaları hasebiyle halk tarafından sevilip sayılmışlardır. Kümbet köyü abdalları da bu şahsiyetleri “seyit” olarak kabul etmişlerdir. Bu zatlara hayatta iken gösterilen saygı, ölümlerinden sonra da artarak günümüze kadar devam etmiştir.⁸² Bu özellikleriyle dikkat çeken türbeler zaman içerisinde kendilerine kutsallık atfedilerek halkın ihtiyaçlarını giderecek, hastalık, bela ve kazalardan insanları kurtaracak vesileler haline getirilmişlerdir.⁸³ Bu türbelerde dileklerin ve duaların kabul olduğuna inanılmaktadır. Kümbet köyü abdalları bu türbelerde adak kurbanları kesmekte, dilekler dilemekte ve dualar etmektedir. Dilekler dilenirken mum yakılmakta, ağaçlara bez bağlanmakta ve taşlar üst üste konulmaktadır.⁸⁴

Anadolu'nun çeşitli yerlerinde olduğu gibi Kümbet köyü abdallarında da tıbbi tedavinin olmadığı ya da tıbbi tedaviye ulaşamadıkları zaman başlarına gelen çeşitli hastalıklar karşısında bazı tedavi yöntemlerine başvurmuşlardır. Bu yöntemler içerisinde derma ve kösnü ocakları yer almaktadır. Eli şifalı olduğuna inanılan “ocaklı kadınlara” başvurulur. Derma ocağı olan kişi iğne ile derideki derma hastalığının kenarlarını çizer. O bölgenin üzerine çizikler atarken ocaklı kişi dualar okur. En sonunda o bölgeye tükürüp tuz ile bastırır. Böylelikle derma hastalığının geçeceğine inanılmaktadır.⁸⁵ Öte yanda kösnü ocağı ise çıban şeklinde çıkan yaraların tedavisinin yapıldığı yerdir. Kösnü ocağında herhangi bir cerrahi müdahale yapılmayıp kösnü hastalığı özel ocak evinde kösnü toprağıyla ovulur. Ardından ocak sahibi yaraya tükürür ve yaranın iyileşeceği umulmaktadır.⁸⁶

SONUÇ

⁸⁰ K.K. 4, 10.

⁸¹ K.K. 3, 4.

⁸² K.K. 4, 10.

⁸³ K.K. 5, 6.

⁸⁴ K.K. 7, 8.

⁸⁵ K.K. 14, 15.

⁸⁶ K.K. 11, 12.

Kümbet köyü abdalları, Anadolu abdal toplulukları ve Anadolu Alevi-Bektaşiliği içerisinde yer alan bir Türk topluluğudur. Kümbet köyü abdallarında halk inanış ve uygulamaları bulunmaktadır. Kümbet köyü abdalları kapalı bir toplum yapısına sahip olduğu için bu halk inanışları ve uygulamaları değişikliğe uğrasa da varlığını hâlâ sürdürmektedir. Kümbet köyü abdallarında halk inanış ve uygulamaları giriş ve geçiş dönemleri olarak kabul edilen gebelik, doğum anı, doğum sonrası, evlenme ve cenaze törenlerinde görülmektedir. Ayrıca yağmur, bitkiler, hayvanlar, su, ateş, gece, görünmeyen varlıklar, nazar, uğur-uğursuzluk, ziyaret yerleri ve ocak ile ilgili inanış ve uygulamaları da vardır.

Kümbet köyü abdallarında özellikle giriş ve geçiş ritüelleri olarak bilinen gebelik, doğum anı, doğum sonrası ve evlenme dönemlerindeki halk inanış ve uygulamaları kadınlara ve çocuklara yöneliktir. Erkeklerle yönelik halk inanış ve uygulamaları yoktur. Burada özellikle kadınların kısmetlerinin açılması ve çocuk sahibi olunması etrafında oluşan halk inanış ve uygulamaları vardır. Aileler için çocuklar, soyun devamını ve ocağın tütmesini sağladığı inancından dolayı büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle, çocuk kötü ruhlardan korunması için özellikle kırk çıkarma işlemi gerçekleştirilmektedir. İsmi ile yaşayacağına inanıldığı için güzel isimler verilmeye çalışılmaktadır. Sağlıklı ve dişleri sağlam olsun diye diş hedigi kaynatılmaktadır. İyi bir mesleğe sahip olsun diye göbek bağı o mesleğe uygun yere gömülmektedir. Yürüyüşü düzgün olsun diye köstek kesilmektedir.

Kümbet köyü abdallarında ölümle ilgili halk inanışı ve uygulamaları da bulunmaktadır. Bu abdallar, ölüm olayından korktukları için öncelikle ölümü çağrıştıran durumlardan kurtulmak istemektedir. Ölümü çağrıştıran durumlar genellikle hayvanların hareketleri ve rüyalarıdır. Baykuşun evin damına konması ya da köpeğin havlaması ölümü çağrıştıran bir durum olup bu hayvanlar hemen soğan ya da sarımsakla taşlanarak kişinin ölümden kurtulmuş olduğuna inanılmaktadır. Rüya da ölen bir yakının görülmesi durumunda ise yine soğan ve sarımsak evin damına atılarak ölümün uzaklaştırıldığına inanılmaktadır. Yakınlarından birini kaybetti ise onun ruhunun kendisini gördüğü inancı ile Kümbet köyü abdalları ona karşı görevlerini yerine getirmekte ve gerekli yas işlemlerini yapmaktadır.

Kümbet köyü abdallarında tabiat karşısında ve günlük hayatta karşılaşılan korku ve sorunlara karşı da halk inanış ve uygulamaları vardır. Yağmur yağmadığı zaman yağmur duası yapılmaktadır. Cinlerden ve şeytanlardan korunmak için dua okunulmaktadır. Bir hastalığa yakalanıldığında ocaklı kişilere gidilmektedir.

KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, Orhan. *Türkiye’de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü*. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Artun, Erman. *Türk Halk Bilimi*. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Azar, Birol. “Elâzığ/Harput ve Çevresinde Doğumla İlgili İnanışlar”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 2/3 (2014), 268-275.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2015.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halkedebiyati*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2016.
- Daşdemir, İskender-Tekin, Saadet. “Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Türk-Kültür Öğelerinin Kullanımı”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 18/1 (27 Haziran 2018), 215-228.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi / İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım, 2005.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet (ed.). *Halk İnanışları El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Günay, Ünver vd. *Kayseri ve Çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 1996.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun. *Türklerin Dini Tarihi / Başlangıçlarından Günümüze*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Güngör, Harun-Köylü, Bekir. *Türk Halk İnanışları Üzerine Notlar*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Güngör, Özcan (ed.). *Bilimsel Araştırma Süreçleri Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Altınordu Yayınları, 2020.
- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu’da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Erzurum: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Köprülü, Mehmet Fuat. “Abdal”. *Türk Halkedebiyati Ansiklopedisi (Ortaçağ ve Yeniçağ Türklerinin Halk Kültürü Üzerine, Coğrafya, Etnoğrafya, Etnoloji, Tarih ve edebiyat Lügati)*. C. 1. İstanbul: Burhaneddin Basimevi, 1935.
- Kurt, Adile Aşkı (ed.). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babailer İsyanı (Ciltli)*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2014.
- Özsoy, Bekir Sami. *Dede Korkut Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- Sönmez, Veysel-Alacapınar, G. Füsün. *Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Anı Yayıncılık, 7. Basım, ts.
- Şimşek, Hasan-Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Hasan Şimşek-Ali Yıldırım)*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “ABDAL”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/61-62. Ankara: TDV Yayınları, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdal>
- Yalçın, Hatice-Koçak, Nurcan. “Gebelik İlgili Geleneksel İnanç ve Uygulamalar ve Karaman Örneği”. *Kent Akademisi* 6/13 (2013), 18-34.
- “Abdal”. *Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: Milliyet Gazetesi Baskısı, 1986.
- Ortaköy İlçesi. “Aksaray İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü (AİKTM)”. Erişim 11 Şubat 2023. <https://aksaray.ktb.gov.tr/TR-63633/ortakoy-ilcesi.html>

KAYNAK KİŞİLER

- KK, 1. Ali Yar SÜTEMEN, 1978, Kümbet Köyü, Müzisyen, Lise.
KK, 2. Aysel ÖZBULDUK, 1948, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Yok.
KK, 3. Nermin ÖZBULDUK, 1980, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, İlkokul.
KK, 4. Feramuz ÖZBULDUK, 1943, Kümbet Köyü, Çiftçi, Okuma Yazma Var.
KK, 5. Güllü BAĞ, 1977, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Var.
KK, 6. Kiraz BAĞ, 1950, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Yok.
KK, 7. Ümran ÖZBULDUK, 1958, Kümbet Köyü, Esnaf, Okuma Yazma Var.
KK, 8. Vahide SÜTEMEN, 1940, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Yok.
KK, 9. Ayten ÖZÇINAR, 1965, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Yok.
KK, 10. Ergün ÖZBULDUK, 1973, Kümbet Köyü, Çiftçi, Lise.
KK, 11. Gül SÜTEMEN, 1940, Kümbet Köyü, Ev Hanımı, Okuma Yazma Yok.
KK, 12. Yunus SÜTEMEN, 1996, Kümbet Köyü, Hayvancılık, Üniversite.
KK, 13. Mehmet IŞIK, 1980, Ortaköy, İmam Hatip, Ön Lisans.
KK, 14. Yaşar SÜTEMEN, 1975, Kümbet Köyü, Sünnetçi, İlkokul.
KK, 15. İrfan BAĞ, 1975, Kümbet Köyü, İşportacılık, İlkokul.

İMAM HATİP LİSESİ ÖĞRENCİLERİNİN OKULLARINDAKİ KURUMSAL KAPASİTEYE YÖNELİK DEĞERLENDİRMELERİNİN OKUL GELİŞİM MODELİ AÇISINDAN İNCELENMESİ*

Cemal TOSUN

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Din Eğitimi Anabilim Dalı

Prof. Dr., Ankara University, Faculty of Divinity

Department of Religious Education

Ankara, Türkiye.

tosun@divinity.ankara.edu.tr

orcid.org/0000-0002-9941-4769

Kazım SELEK

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Din Eğitimi Bilim Dalı

Ph.D. Student, Ankara University Social Science Institute

Department of Religious Education

Ankara, Türkiye.

kazimselek@gmail.com

orcid.org/0000-0002-0229-7026

Öz:

Dünyada yaşanan gelişmeler neticesinde okulların geliştirilmesi ihtiyacı ortaya çıkmış ve buna binaen farklı okul geliştirme anlayışları ortaya atılmıştır. 90'lı yıllardan itibaren Türkiye'de okulları geliştirmeyle ilgili olarak farklı modeller uygulanmaya başlanmıştır. "2023 Eğitim Vizyonu"nda Türkiye'de okulları geliştirmek amacıyla "Okul Gelişim Modeli" anlayışının benimsendiği ifade edilmiştir. Bu modelde okulların kurumsal kapasitesinin geliştirilmesi ve öğrencilerin akademik başarıları ile sosyal, kültürel vb. etkinliklere katılımlarının artırılması hedef olarak belirlenmiştir. Türk eğitim sisteminde ağırlıklı olarak din eğitiminin yer aldığı imam hatip liselerinin geliştirilmesinde "Okul Gelişim Modeli"nin uygulanması ve bu bağlamda paydaş görüşlerinden faydalanılması yararlı görülmektedir. Araştırmada nitel araştırma yönteminin durum deseni kullanılmıştır. İmam hatip liselerinin paydaşı olan öğrencilerin okullarındaki kurumsal kapasiteye yönelik değerlendirmeleri nitel araştırmalarda sıklıkla kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla mülakat yöntemi kullanılarak toplanmıştır. Görüşmeler 2018-2019 eğitim-öğretim yılında, Ankara ilinde yer alan proje veya genel Anadolu imam hatip liselerinden oluşan 5 okulda, toplam 30 öğrenciyle

* Bu makale, Prof. Dr. Cemal Tosun'un danışmanlığında yürütülen doktora tezinden üretilmiştir.

gönüllülük esasına dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden elde edilen veriler betimsel analiz tekniği kullanılarak çözümlenmiştir. Öğrencilerin görüşlerinin öğrenim gördükleri okul türüne göre değiştiği görülmüş ve okullarının kurumsal kapasitesine yönelik görüşlerinin genellikle olumlu yönde olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Okul Gelişim Modeli, Kurumsal Kapasite, Öğrenci.

EXAMINATION of IMAM HATIP HIGH SCHOOL STUDENTS' ASSESSMENTS on INSTITUTIONAL CAPACITY in THEIR SCHOOL in TERMS of SCHOOL DEVELOPMENT MODEL

Abstract:

As a result of the developments in the world, the need to develop schools has emerged, and accordingly, some different school development approaches have been put forward. Since the 90's, different models have been started to be implemented in relation to the development of schools in Turkey. In the "2023 Education Vision", it was stated that the "School Development Model" approach was adopted to improve schools in Turkey. In this model, the development of the institutional capacity of the schools and the academic success of the students and social, cultural etc. Increasing their participation in the activities was determined as the target. In the Turkish education system, it is considered beneficial to apply the "School Development Model" and to benefit from stakeholder views in the development of imam hatip high schools, where religious education is predominantly involved. The case design of the qualitative research method was used in the research. The evaluations of the students, who are the stakeholders of imam hatip high schools, regarding the institutional capacity in their schools were collected using the interview method through a semi-structured interview form, frequently used in qualitative research. Interviews were carried out on a voluntary basis with a total of 30 students in 5 schools consisting of project-based or common Anatolian imam hatip high schools in Ankara city center in the 2018-2019 academic year. The data obtained from the interviews were analyzed using the descriptive analysis technique. It has been observed that the views of the students change according to the type of school they attend, and it has been determined that their views on the institutional capacity of their schools are generally positive.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip High School, School Development Model, Institutional Capacity, Student.

GİRİŞ

Okul geliştirme kavramının temeli Amerika Birleşik Devletleri'nde Coleman ve ekibinin 1966 yılında hazırladıkları rapor ile İngiltere'de hazırlanan Plowden Raporu'na dayanmaktadır. 1970'lerden 1990'lara kadar *okul geliştirme* ifadesi yerine *etkili okul* kavramı kullanıldığından bu raporlarda *etkili okul* kavramı kullanılmıştır.¹ ABD'deki *etkili okul* anlayışı Batı'da özellikle İngiltere'de *iyi okul* veya daha sonraki ismiyle *okul geliştirme* kavramıyla tanınmaktadır.² *Etkili okul* yaklaşımında süreçten çok çıktılara ve nicel sonuçlara odaklanılmaktadır.³ Okullarda gerçekleştirilen çalışmalar, öğrencilerin öğrenme düzeyinin ölçülmesi sonucunda ortaya çıkan sonuçlara göre değerlendirilmektedir. *Okul geliştirme* yaklaşımı ise eğitim öğretim sürecine yönelik olup sadece sonuca odaklanmayan, nitel yapıda bir özelliğe sahiptir. Okulun bütüncül olarak ele alınıp okuldaki sorunların giderilmesine yönelik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Bu yaklaşımın amacı eğitim öğretimin niteliğini geliştirerek öğrenci başarısının artırılmasıdır.⁴

1970'li yıllarda Amerika'da *etkili okul* yaklaşımı olarak ortaya çıkan okulu geliştirmeye yönelik çalışmalar daha sonra farklı ülkelerde de uygulanmaya başlanmıştır. Türkiye'de ise 90'lı yıllardan itibaren *okul geliştirme* çalışmaları uygulanmaya başlanmış ve farklı modellerdeki çalışmaların uygulanmasıyla günümüze kadar süregelmiştir. 1999 yılında "Müfredat Laboratuvar Okulları Modeli" ortaya atılmış ve bu modelde "Toplam Kalite Yönetimi" anlayışı benimsenerek uygulanmıştır.⁵ "Toplam Kalite Yönetimi" anlayışının daha sonra eğitim alanında uygulanmasına devam edilmiştir. 2006 yılında "Planlı Okul Gelişim Modeli" ortaya atılmıştır.⁶ Bu modelde de "Toplam Kalite Yönetimi" anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. yılında ülkede eğitim, tarım, sanayi ve ticaret gibi alanlarda değişim yapmak amacıyla çalışmalar başlatılmıştır. Eğitim alanında geliştirme çalışmalarına yönelik olarak "2023 Eğitim Vizyonu" açıklanmış ve bu vizyonda okulları geliştirebilmek için "Okul Gelişim Modeli"nin uygulanacağı belirtilmiştir.⁷

¹ Hanifi Parlar, *Tüm Yönleriyle Okul Geliştirme Kuram Yaklaşım ve Uygulama*, (Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2020), 72-73.

² Ali Balcı, *Etkili Okul ve Okul Geliştirme Kuram Uygulama ve Araştırma*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 11.

³ Balcı, *Etkili Okul ve Okul Geliştirme Kuram Uygulama ve Araştırma*, 48.

⁴ Taner Altun-Gürhan Bebek, "Öğretim Elemanlarının Okul Geliştirme ve Etkili Okul Paradigmalarının Temel Bileşenleri Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Alan Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 97.

⁵ MEB, *Müfredat Laboratuvar Okulları Modeli*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999), 7

⁶ MEB EARGED, *Okul Gelişim Modeli Planlı Okul Gelişimi*, (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2002), 4.

⁷ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, (Ankara: 2018), 26.

Okul Gelişim Modeli

“2023 Eğitim Vizyonu”nda okulları geliştirmek için ortaya konulan Okul Gelişim Modeli, Türkiye’de 90’lı yıllardan itibaren uygulanmaya başlanan Müfredat Laboratuvar Okulları Modeli ve Planlı Okul Gelişim Modelinin devamı niteliğindedir.⁸ Okulları geliştirmek amacıyla okullarda yapılacak çalışmaların belirlenmesine yönelik ortaya konulan bir modeldir.

Okul Gelişim Modeli’nin “2023 Eğitim Vizyonu”nda çocuğun öğrenim sürecindeki bütün paydaşların okulu iyileştirme faaliyetlerinde yer alacağı bir model olduğu ifade edilmiştir. Bir yaşam alanı olarak okulun evrensel, milli ve manevi erdemlerin yanı sıra yaşam becerilerinin içselleştirildiği, her bir çocuğa değer ve mutluluk katan bir yer olarak görüldüğü belirtilmiştir. Yeni yüzyılda zamanın ruhuna uygun bir okul anlayışının eğitimle ilgili tüm aktörlerin, STK’lerin, eğitim sendikaları vb. kuruluşların iş birliği ile ortaya konulacağı ifade edilmiştir. Eğitim sisteminde iyileştirmeye yönelik tüm politika, strateji ve eylemler için başarının en temel biriminin sınıf ve okul olduğu dile getirilmiştir. Bu nedenle okulların hedeflerinin eğitim sisteminin içinde bulunduğu toplumun ve milli eğitim camiasının öncelikleriyle örtüşmesinin ve bu hedeflere ulaşmak için faaliyetler düzenlenmesinin gerekli olduğu bildirilmiştir. Bu kapsamda, “Okul Gelişim Modeli”nin okulun içinde bulunduğu koşullar ve öncelikler çerçevesinde gelişmesini sağlayacağı beyan edilmiştir.⁹

“Okul Gelişim Modeli”nde okulların kurumsal kapasitesinin geliştirilmesi, öğrencilerin akademik başarılarının ve kültürel, sportif vb. etkinliklere katılımının artırılması hedeflenmiştir. Kurumsal kapasite ve etkinlik alanları ile akademik alan geliştirilmesi gereken alanlar olarak belirlenmiştir. Kurumsal kapasite alanında öğrenci, öğretmen ve yöneticiler ile okulların fiziki durumları yer almaktadır. Etkinlik alanında ise okullarda düzenlenen sosyal, kültürel, sportif ve sanatsal etkinlikler bulunmaktadır.¹⁰ Okulların söz konusu alanlarda gelişimini sağlamak amacıyla okullarda yapılacak çalışmaları tasarlayan okul gelişim planının yıllık olarak hazırlanması gerekmektedir. Okul gelişim planının stratejik plan esas alınarak okulda kurulan bir ekip tarafından hazırlanması gerektiği ifade edilmiştir. Bu plan kurumsal kapasite ile akademik ve etkinlik gibi okul gelişim alanlarında ayrıntılı olarak yapılacak faaliyetleri belirlemeye yönelik hazırlanmalıdır. Bu plan doğrultusunda çalışmalar

⁸ Abbas Ertürk, “2023 Eğitim Vizyonu: Sorunlara Çare mi?”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 48 (2020), 328.

⁹ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 27.

¹⁰ MEB, *Okul Gelişimi ve Yönetimi*, (Ankara, 2020), 35-36.

gerçekleştirerek, süreç sonunda hedeflere ulaşıp ulaşılamadığı kontrol edilerek sürecin değerlendirilmesi ve gerçekleştirilemeyen hedeflerin güncellenmesinin veya ek çalışmalar gerçekleştirilmesinin sağlanması gerektiği belirtilmiştir.¹¹ Okul gelişimindeki başarının okulun mevcut imkânları göz önünde bulundurularak hazırlanan planlar ile kendi hedefleri doğrultusunda katettiği mesafe ile ölçülmesi planlanmıştır. Okul gelişimini değerlendirmenin temel ilkesinin okulun mutlak bir iyileştirme kriterine ulaşması ve bu kriter gereği başarılı olarak işaretlenmesi, sınıflandırılması ve diğer okullarla karşılaştırılmasının olmadığı dile getirilmiştir. Bu çerçevede okulların gelişiminin Okul Profili Değerlendirme Modeli ile izleneceği, değerlendirileceği ve destekleneceği “2023 Eğitim Vizyonu”nda açıklanmıştır.¹²

Örnek olarak sunulan bir okul gelişim planında eğitim ve öğretimde kalite artırılarak öğrencilerin bilişsel, duygusal ve fiziksel olarak çok boyutlu gelişiminin sağlanması amaç olarak belirlenmiştir. Öğrenme kazanımlarını takip eden ve velileri de sürece dâhil eden bir yönetim anlayışı ile öğrencilerin akademik başarılarının artırılması ve öğrencilere iyi bir vatandaş olmaları için gerekli temel bilgi, beceri, davranış ve alışkanlıklar kazandırılması hedef olarak belirlenmiştir. Bu amaç ve hedeflerin gerçekleştirilmesi için öğrencinin akademik başarısının şube ve bireysel olarak düzenli olarak izlenmesi, başarı izleme sonuçlarına göre öğrenme eksikliklerinin giderilmesi, öğrencilerin her ders yılı içinde beceri kazanacağı en az bir sosyal faaliyete katılımının sağlanması, her öğrencinin en az bir toplum hizmeti çalışmasına aktif katılımının sağlanması, öğrencilerin yabancı dil kullanımlarını farklı alanlara aktarmalarının sağlanması, müze, ören yeri, kütüphane tiyatro gibi etkinliklerin planlanması, millî, manevi ve kültürel değerlerimizi içeren sosyal sorumluluk projelerinin yürütülmesi faaliyet olarak belirlenmiş ve bu tür faaliyetlerin gerçekleştirilmesinde okul zümre başkanları, sosyal etkinlikleri kurulu gibi toplulukların görevli olması gerektiği belirtilmiştir.¹³

“2023 Eğitim Vizyonu”nda bütün okullar gibi imam hatip liseleri için de çeşitli hedefler belirlenmiş ve yapılması gereken çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. İmam hatip okullarında müfredat, ders yapısı ve dil yeterliklerinin iyileştirilmesi hedefi bağlamında bu okulların program çeşitliliğinin korunarak genel ortaöğretimdeki esnek ve modüler yapıyla uyumlu hâle

¹¹ MEB, *Okul Gelişimi ve Yönetimi*, 39.

¹² MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 27.

¹³ MEB, *Okul Gelişimi ve Yönetimi*, 40-41.

getirilmesi planlanmıştır. Okulların fiziksel alt yapılarının iyileştirilmesine yönelik çalışmalar yapılması gerektiğine değinilmiştir.¹⁴

Araştırmanın Problemi

Günümüzün gelişen dünyasında okul geliştirme bir ihtiyaç hâline gelmiştir. Türk eğitim sistemi içerisinde yer alan imam hatip liselerinin geliştirilmesinin de bu kapsamda bir gereklilik olduğu ve “Okul Gelişim Modeli”nde gelişim alanı olarak belirlenen hususlara yönelik paydaşların görüşlerinin tespitinin okul gelişimi açısından fayda sağlayacağı düşünülmektedir. Bu noktadan hareketle araştırmanın problemi, imam hatip liselerinin bir iç paydaşı olan öğrencilerin okullarındaki kurumsal kapasiteye yönelik görüşlerini tespit edip Okul Gelişim Modeli açısından değerlendirmektir. Araştırmanın alt problemlerini ise öğrencilerin; okullarındaki öğrenci, öğretmen, yönetici ve okulun fiziki durumuna yönelik değerlendirmelerinin tespiti ve Okul Gelişim Modeli açısından yorumlanması oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmada imam hatip lisesi öğrencilerinin, okullarındaki kurumsal kapasiteye yönelik değerlendirmelerinin tespit edilmesi ve tespit edilen değerlendirmelerin Okul Gelişim Modeli açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

Alanda yapılan araştırmalar incelendiğinde *okul geliştirme* çalışmaları ve “2023 Eğitim Vizyonu”nda belirlenen Okul Gelişim Modeli bağlamında imam hatip liselerini ele alan herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması ve bu yönüyle öncü olması bakımından araştırmanın alana katkı sağlayacağı düşünüldü

1. Yöntem

Araştırmanın yöntemi bölümünde araştırmada kullanılan desen ve araştırmanın katılımcılarıyla ilgili sosyo-demografik bilgilere yer verilmiş ve verilerin analizi ile geçerlik-güvenilirlik ele alınmıştır.

1.1. Araştırmanın Deseni

Araştırmada nitel araştırma yönteminin durum deseni kullanılmıştır. Durum çalışması sosyal bilimlerde psikoloji, sosyoloji ve eğitim bilimleri alanında yaygın olarak kullanılan nitel araştırma desenlerinden biridir.¹⁵ Durum çalışması, bir durum veya olgunun gerçek yaşam

¹⁴ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 106-107.

¹⁵ Fatma Nevra Seggie-Yasemin Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem Teknik Analiz ve Yaklaşımlar*, (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 119.

çerçevesi içinde derinlemesine ele alınarak araştırmacıya zengin veri kaynağı sunulmasını sağlayan görgül bir araştırma desendir.¹⁶ Araştırmacıya bir kişi, olay veya kurumu derinlemesine, boylamsal ve kendi bağlamında inceleme imkânı sunan özgün bir çalışma desendir.¹⁷ Araştırmada imam hatip liselerini kendi bağlamında ve derinlemesine inceleme amaçlandığından durum deseni tercih edilmiştir.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Ankara ilinin farklı sosyo-ekonomik ve kültürel yapıya sahip bölgelerinden seçilen 5 imam hatip lisesindeki 11 ve 12. sınıf öğrencilerinden gönüllülük esasına dayalı kadın ve erkek öğrenciler oluşturmaktadır. Okulların ve çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme yönteminin maksimum çeşitlilik örnekleme türü kullanılmıştır. Araştırma Ankara’da Yenimahalle ilçesinde bulunan Tevfik İleri Anadolu İHL, Altındağ ilçesi Hacı Bayram Anadolu İHL, Keçiören ilçesi Keçiören Anadolu İHL, Çankaya ilçesi Çankaya Faik Güngör Anadolu İHL ve Çubuk ilçesi Şehit Ömer Takdemir Anadolu İHL’deki toplam 30 öğrenciyle gerçekleştirilmiştir. Yenimahalle ilçesinde bulunan Tevfik İleri ve Çubuk ilçesinde bulunan Şehit Ömer Takdemir Anadolu İHL proje okuludur. Diğer okullar ise genel Anadolu İHL’dir.

Katılımcı öğrencilerin sosyo-demografik bilgileri Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1.

Öğrencilerin Sosyo-Demografik Bilgileri

<i>Rumuz</i>	<i>Okul</i>	<i>Sınıf</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Anne Eğitim Seviyesi</i>	<i>Anne Meslek</i>	<i>Baba Eğitim Seviyesi</i>	<i>Baba Meslek</i>
Öğr.1	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	12	Kadın	Lise	Ev Hanımı	Yüksek Lisans	Öğretim Görevlisi
Öğr.2	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	12	Kadın	Lisans	Öğretmen	Yüksek Lisans	Uzman
Öğr.3	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	11	Kadın	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortaokul	Serbest Meslek
Öğr.4	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	12	Erkek	Lise	Ev Hanımı	Lise	Memur
Öğr.5	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	11	Kadın	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortaokul	Esnaf
Öğr.6	Çubuk Şehit Ömer Takdemir AİHL	11	Kadın	Lise	Ev Hanımı	Ortaokul	Esnaf
Öğr.7	Keçiören AİHL	12	Erkek	Ön Lisans	Ev Hanımı	Lisans	Emekli

¹⁶ Robert K. Yin, *Case Study Research Design And Methods*, (California: Sage Inc., 2009), 18.

¹⁷ Seggie-Bayyurt, *Nitel Araştırma Yöntem Teknik Analiz ve Yaklaşımlar*, 119.

Öğr.8	Keçiören AİHL	12	Erkek	Lise	Ev Hanımı	Lise	Güvenlik Şefi
Öğr.9	Keçiören AİHL	12	Erkek	Lise	Ev Hanımı	Ortaokul	Serbest Meslek
Öğr.10	Keçiören AİHL	12	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	Yüksek Lisans	Müteahhit
Öğr.11	Keçiören AİHL	12	Kadın	Lise	Öğretmen	Lise	Genel Müdür
Öğr.12	Keçiören AİHL	12	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	İlkokul	Serbest Meslek
Öğr.13	Altındağ AİHL	12	Erkek	İlkokul	Ev Hanımı	Lise	Esnaf
Öğr.14	Altındağ AİHL	11	Erkek	Ortaokul	Ev Hanımı	İlkokul	Şoför
Öğr.15	Altındağ AİHL	11	Erkek	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortaokul	Reklamcı
Öğr.16	Altındağ AİHL	12	Erkek	Ortaokul	Ev Hanımı	Ortaokul	Bahçıvan
Öğr.17	Altındağ AİHL	12	Erkek	İlkokul	Ev Hanımı	İlkokul	İnşaatçı
Öğr.18	Altındağ AİHL	12	Erkek	Ortaokul	İşçi	Lise	Direksiyon Hocası
Öğr.19	Tevfik İleri AİHL	12	Erkek	Lisans	Kuran Kursu Öğrt.	Lise	Esnaf
Öğr.20	Tevfik İleri AİHL	11	Erkek	İlkokul	Ev Hanımı	Polis Okulu	Polis
Öğr.21	Tevfik İleri AİHL	12	Kadın	İlkokul	İşçi	Lise	İşçi
Öğr.22	Tevfik İleri AİHL	11	Kadın	Yüksek Lisans	Öğretmen	Doktora	Daire Başkanı
Öğr.23	Tevfik İleri AİHL	11	Kadın	Lise	Ev Hanımı	Lise	Emekli
Öğr.24	Tevfik İleri AİHL	11	Kadın	Lisans	Ev Hanımı	Yüksek Lisans	Şube Müdürü
Öğr.25	Tevfik İleri AİHL	12	Kadın	İlkokul	Ev Hanımı	İlkokul	Şoför
Öğr.26	Çankaya Faik Güngör AİHL	11	Kadın	Lisans	Özel Kalem Müdürü	Lise	Esnaf
Öğr.27	Çankaya Faik Güngör AİHL	12	Erkek	Lise	Ev Hanımı	Ortaokul	Esnaf
Öğr.28	Çankaya Faik Güngör AİHL	11	Kadın	Lisans	Ev Hanımı	Lise	Serbest Meslek
Öğr.29	Çankaya Faik Güngör AİHL	11	Erkek	Lisans	Ev Hanımı	Lisans	Şoför
Öğr.30	Çankaya Faik Güngör AİHL	12	Kadın	Lisans	Ev Hanımı	Lisans	Memur

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmada mülakat (görüşme) yöntemi veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Öğrencilerle mülakatlar gerçekleştirilirken yarı yapılandırılmış görüşme formundan yararlanılmıştır. Görüşmeler sırasında öğrencilerin ve velilerin izni dahilinde ses kaydı alınmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formu ile elde edilen veriler betimsel analiz yaklaşımıyla çözümlenmiştir. Analiz aşamasında ilk olarak araştırmanın katılımcılarıyla gerçekleştirilen görüşmelerin ses kayıtları Voicedocs ve Google Dokümanlar programları yardımıyla deşifre edilmiştir. Görüşmelerden elde edilen deşifre verileri okunmuş ve daha sonra

MAXQDA 2020 nitel veri analiz programı yardımıyla analiz edilmiştir. Analiz aşamasında tümevarımsal ve tümdengelimsel yöntemler birlikte kullanılmıştır. Araştırma sorularına paralel temalar oluşturulmuş, görüşme verileri oluşturulan temalar çerçevesinde okunarak görüşme verilerinden kodlar elde edilmiştir. Kodlardan yararlanılarak kategoriler oluşturulmuştur. Yazım aşamasında temalar içerisinde yer alan kod ve kategoriler gerekli görülen yerlerde doğrudan alıntılarla belirtilmiştir. Son aşamada ise elde edilen veriler yorumlanmış ve verilerin ilişkilendirilmesi, karşılaştırılması yapılarak veriler sunulmuştur.

1.4. Araştırmanın Geçerlik ve Güvenirliliği

Araştırmada veri kaynakları olan katılımcılarla, gözlemlenen ortamlarda uzun süreli bir etkileşim içinde olunmuştur. Araştırmanın veri kaynaklarıyla doğasına uygun bir ortamda görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Veri kaynaklarının birbirlerinden farklı yapıda olmalarına dikkat edilmiştir. Okullar taşra ve merkez olarak farklı ilçelerden seçilmiştir. Katılımcıların kadın-erkek ve farklı sosyo-ekonomik yapıya sahip öğrencilerden olmasına dikkat edilmiştir. Veri toplamanın sonunda katılımcıya toplanan verilerle ilgili dönüt verilmiş ve katılımcının veriyi teyit etmesi sağlanmıştır. Araştırmada veri; ortaya çıkan tema, kategori ve kodlara göre okuyucuya doğrudan alıntılarla aktarılmıştır. Araştırmada aktarılabilirliği artırmak ve verilere ilişkin ayrıntılı bilgilere ulaşabilmek amacıyla amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Amaçlı örnekleme yönteminde okullarda öğrencilerin seçimi yapılırken meslek dersleriyle ilgili derinlemesine bilgilere ulaşabilmek amacıyla 11 ve 12. sınıf öğrencileri olması tercih edilmiştir. Katılımcılara görüşme sırasında aynı soruların yöneltilmesine ve görüşmenin aynı yöntemle kayıt altına alınmasına dikkat edilmiştir. Verilerin kodlanması sürecinde tutarlılığa önem verilmiştir. Nitel araştırma konusunda alan ve ölçme değerlendirme uzmanı kişilere ham veriler sunulduktan sonra bulunan tema ve kategorilerin ham verilerle uygunluk gösterip göstermediği konusunda onların görüşleri alınmıştır.

2. Bulgular

Kurumsal kapasite, okulun öğrenci, öğretmen ve yöneticileri ile fiziksel durumundan oluşmaktadır.¹⁸ Kurumsal kapasitenin geliştirilmesi bağlamında öğrencilerin akademik başarılarının artırılması ve öğrencilerle beraber öğretmen ve yöneticiler bunun yanında fiziksel durumun potansiyellerinin artırılması anlaşılmaktadır.

¹⁸ MEB, *Okul Gelişimi ve Yönetimi*, 36.

Katılımcı öğrencilerden okullarındaki öğrenci, öğretmen, yöneticiler ile okullarının fiziki durumu hakkındaki görüşlerini belirtmeleri istenmiş ve belirtilen görüşlerden çeşitli kategori ve kodlar elde edilmiştir.

2.1. Öğrencilerin Öğrencilerle İlgili Görüşleri

Katılımcı öğrencilerin okullarında öğrenim gören öğrencilerle ilgili görüşlerini içeren kategori ve kodlar Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2.

Öğrencilerin Öğrenci Alt Temasına Yönelik Görüşlerinden Elde Edilen Kategori ve Kodlar

Tema	Kategori	Kodlar
Öğrenci	Okul	İHL Profiline Uygun, İHL Profiline Uygun Olmayan, İsteksiz
	Dinî	Bağnaz, Tepkisel
	Akademik	Başarılı, Başarısız
	Ahlaki	Ahlaklı, Samimi, Yardımsever

Katılımcı öğrenciler, okullarındaki öğrencileri okul yapısına uygunluk, okulla ilgili tutum, dinî tutum, akademik başarı ve ahlaki özellikler kategorileri açısından değerlendirmişlerdir.

2.1.1. Okul Kategorisine Yönelik Bulgular

Katılımcıların okul kategorisiyle ilgili farklı kodlar oluşturabilecek değerlendirmeleri bulunmaktadır. Genel tutum ve davranışlar itibariyle yapılan değerlendirmelerin *öğrenci arkadaşlarının mevcut durumuna veya olması gereken duruma* göre yapıldığı dikkat çekmektedir.

Okullarındaki öğrencileri “Herkes imam hatipli gibi davranıyor. Bence edepli ve ahlaklı...” olarak belirten Öğr. 17, arkadaşlarının mevcut hâllerinden hareketle yargıda bulunurken Öğr. 25 ise olması gereken durumla ilgili olarak şu şekilde bir değerlendirme yapmaktadır:

Buraya gelen öğrencilerin bir şekilde burayı güzel temsil etmesi gerekiyor... Her ne kadar puanı yüksek olursa olsun akademik anlamda da başarılı olmalıyız ama önceliğimiz bu olmamalı... Biz dışarıda oturmayı, kalkmayı, konuşmayı bilmeliyiz. Her şekilde örnek olmalıyız. Biz çünkü ulaşılması gereken bir model gibi olmalıyız. Dışarıda en iyi şekilde okulumuzu temsil etmeliyiz.

Bu tür değerlendirmenin aynı zamanda, olan durumdan rahatsızlığı dile getirmek için olabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.

İmam hatip lisesi öğrenci profiliyle ilgili yapılan bir araştırma raporunda imam hatip öğrenci veya mezunlarında bulunan ve bulunması gereken milli ve ahlaki değerlerle ilgili olarak katılımcıların, “millî manevi değerlere sahip oldukları, geleneklere ve göreneklere bağlı oldukları, devlet malına zarar vermeyecekleri, vatansever oldukları, çalışma ahlakına sahip oldukları, sorumluluk sahibi oldukları, kanaatkâr oldukları, yardımsever oldukları, anne ve babalarına saygılı oldukları”¹⁹ ifadelerini daha çok tercih ettikleri tespit edilmiştir. Türköz’ün yaptığı çalışmada da katılımcı İHL mezunu öğrencilerin “İHL mezunu terör (siyasal şiddet) eylemlerine destek vermez, İHL mezunu vatanseverdir, İHL mezunu milli değerlere sahiptir, İHL mezunu toplumun geleneklerine saygılıdır.”²⁰ ifadelerini daha fazla tercih ettiği görülmüştür. Belirtilen araştırmaların ve katılımcıların görüşlerinin İHL öğrenci profilinde bulunması gereken özelliklere yöneldiği anlaşılmaktadır.

Okul kategorisinde yer alan önemli bir değerlendirme de öğrencilerin istekliliği ve isteksizliğiyle ilgilidir. Genelde anne, baba ve akraba gibi kişilerin yönlendirmesiyle geldiği düşünülen öğrencilerde okula karşı isteksizlik bulunduğu değerlendirilebilir. Öğr. 22’nin “İstemediği için okula gelen öğrenci sayısı da bence çok fazla.” ifadesi buna bir örnektir. Katılımcıların belirttiğine benzer şekilde Şatır tarafından yapılan araştırmada aile baskısıyla okulu tercih etmek zorunda kalan öğrenciler bulunduğu ve bu durumun okulların öğrenci profili ve eğitim kalitesini düşürdüğü yönünde görüş bildirilmiştir.²¹ Okuldaki eğitim kalitesinin yükselebilmesinde istekli olarak okula devam eden öğrencilerin artması etkili olabilir.

2.1.2. Dinî Kategorisine Yönelik Bulgular

Öğrencilerin dinî tutum ve davranışları, katılımcı öğrencilerin ifadelerinden ortaya çıkan bir başka kategoridir. Öğr. 20, gözlemleri neticesinde bazı öğrencileri dini tutum açısından sorgulamayan, yorumlamayan, merak etmeyen ve hatta bağnaz olarak nitelendirmektedir. Ona göre okul, “Genel olarak öğrenci profili benim açımdan sorgulamayan yalnızca bağnaz, yorumlamayan sadece dinde değil birçok şeye karşı sorgulamayan, merak etmeyen, araştırmayan...” öğrencilerden oluşmaktadır. Oysa Öğr. 20’ye göre bu okula “İslam içinde de yanlış görüşler var. Ben buradaki öğrenci profilinin İslam’ı bunlardan ayırıştırarak, arındıracak,

¹⁹ Ertan Özensel vd., *Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı*, (Konya: TİMAY, 2012), 13.

²⁰ Şükrü Türköz, “İmam Hatiplilik Kimliğinin Belirleyici Unsurları”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademisi Dergisi* 3/6 (2021), 1203

²¹ Fulya Şatır, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Tercihlerinde Rol Oynayan Faktörler (Isparta Örneği)*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 106.

gerçekten düşünen, sorgulayan, İslam noktasında dürüst şekilde karar verebilecek öğrencilerin...” gelmesi gerekir.

İmam hatip liseleriyle ilgili TESEV tarafından gerçekleştirilen araştırma raporunda katılımcıların İHL öğrencilerinin dini tutumlarıyla ilgili olarak hayata sadece dini açıdan baktıkları, dar düşünceli oldukları yönünde görüş bildirdiğine değinilmiştir.²² Katılımcı görüşleri ve belirtilen araştırmada benzer bulgulara ulaşılmıştır.

Öğrencilerin arkadaşlarını dinî tutumları konusundaki değerlendirmelerinin genel olarak okulun amacına ve verdiği eğitime uygunluğuna göre öne çıktığı tespit edilebilmektedir. Öğr. 22'nin “Öğrenci profili olarak çok farklı, çok uç görüşlü olan bir sürü öğrenci var; yani ben arkadaşlarımdan da tanıdıklarım birçoğu mesela ailesine tepki olarak ateist ya da deist olduğunu iddia eden bir sürü öğrenci var...” ifadesi hem ateist, deist öğrenci varlığına işaret etmekte hem de bu tür inançların bazı sebeplerine değinmektedir. Öte yandan aynı katılımcının “...şu an Ramazan'dayız, ailesiyle birlikte sahura kalkıyor ama oruç tutmuyor ve ailesinden bunu gizliyor. Arkadaşlarıyla paylaşıyor ama. Bu şekilde dine karşı tepkili olan birçok öğrenci var.” ifadeleri ibadetler çerçevesinden okuduğu okula uygun olmayan dinî tutum ve davranış sahibi öğrencilerin varlığını gündeme getirmektedir. “İstemediği için okula gelen öğrenci sayısı da bence çok fazla.” ifadesinin kullanılması, bu öğrencilerin davranışlarının sebepleriyle ilgili olarak gönüllülük-gönülsüzlük ilişkisine dikkat çekmektedir.

2.1.3. Akademik Kategorisine Yönelik Bulgular

Akademik başarı, öğrenci ifadelerinden ortaya çıkan bir diğer kategoridir. Proje okulu öğrencisi olan Öğr. 22, “Akademik açıdan çok başarılı bir okuluz, 10 öğrenciden 8'inin mutlaka bir hedefi var.” ifadesiyle okullarındaki öğrencilerin akademik açıdan başarılı öğrenciler olduğunu ileri sürmektedir. Yapılan değerlendirmeye aynı doğrultuda Koç tarafından yapılan bir araştırmada öğretmen ve yöneticilerin proje okulu öğrencilerini akademik açıdan başarılı buldukları ve etkili okul açısından öğrenci boyutunun tamamen etkili olduğu tespit edilmiştir.²³

Öğr. 25 ise proje okulu dışındaki öğrencilerin akademik açıdan başarılı olmadığını şu ifadelerle ortaya koymuştur:

Bizim okulumuz birçok imam hatipten daha iyi olduğu için bizim okulumuz dışında konuşmak istiyorum. Diğer okullarda imam hatip ile Anadolu lisesinin ya da herhangi bir meslek lisesinin

²² Ruşen Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, (İstanbul: TESEV, 2004), 155-156.

²³ Ahmet Koç, “Proje Kapsamında Olan ve Olmayan Aihl' lerin Etkili Okul Özelliklerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 23/80 (2019), 10.

hiçbir farkı yok... Ahlaki açıdan çok fazla bir eğitim verilemiyor çünkü gelen öğrencinin yapısı da biraz o...

Okul sayılarının artmasını akademik başarısızlığın nedeni olarak gördüğünü Öğr. 25, “Oraya gelen öğrenciler imam hatipler çok fazla açıldığı için gelmişler. Çok imam hatip açılması aslında iyi bir şey değil. Oraya giden öğrencinin kalitesi düşüyor.” sözleriyle ifade etmiştir. Aşlamacı tarafından gerçekleştirilen araştırmada öğretmenlerin yarısından fazlasının öğrencileri katılımcıların değerlendirmelerine benzer yönde akademik açıdan başarısız bulduğu tespit edilmiştir.²⁴ Diğer bir araştırmada ise katılımcıların belirttiği şekilde okul sayılarının imam hatip lisesinde öğrenim gören öğrenci sayısına göre oransal olarak daha fazla arttırıldığı bildirilmiş ve İHL öğrencilerinin üniversite sınavlarında çok başarılı olamadıkları tespit edilmiştir.²⁵

Katılımcı görüşleri ve alanda yapılan araştırmalar proje okullarının akademik açıdan başarılı olan öğrenciler tarafından tercih edildiğini bunun aksine diğer imam hatip liselerinin akademik açıdan diğerlerine nazaran başarılı olamayan öğrenciler tarafından tercih edildiğini göstermektedir.

2.1.4. Ahlaki Kategorisine Yönelik Bulgular

İHL öğrenci profilinin diğer okullara göre daha üstün ahlaki özelliklere sahip öğrencilerden oluşması toplumun bu okullardan beklentileri arasındadır. Katılımcıların öğrencilerin ahlaki özelliklerine yönelik değerlendirmeleri *ahlaki* kategori altında toplanmıştır. Öğr. 24, okullarındaki öğrencilerin diğer okullardaki öğrencilerden ahlaki açıdan farklı olduğunu şu cümlelerle dile getirmiştir:

Bu okuldaki öğrenciler dış ortamdan çok ayrılmış, ailevi anlamda güzel bir eğitim almışlar. Edep, ahlak konusunda diğer birçok okuldan önde olan öğrenciler olduklarını düşünüyorum. Mesela diğer liselerdeki öğrenci davranışlarıyla bu okuldaki öğrenci davranışları arasında büyük uçurumların olduğunu düşünüyorum. Mesela diğer okullarda küfür ya da kötü söz çok ilerlemişken bu okulda böyle bir şeyi hiçbir kız öğrenciden duyamazsınız.

Öğr. 24, okullarındaki öğrencilerin küfür vb. kötü sözleri kullanmadıklarını belirtirken; Öğr. 25, arkadaşlarının yardımsever ve diğerkâm olduğunu şu şekilde beyan etmiştir:

²⁴ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017), 108.

²⁵ Muhammet Fatih Genç, “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 157;

Bu okul, bu güzel insanlar, başta öğretmenlerimiz, sonra arkadaşlarımız gerçekten çok güzel. Genel olarak mesela bir derdim oluyor yani gidiyorum böyle bir sıkıntımız var, halletmemiz lazım. Herhangi bir yere yönlendirmeden ya da akıl vermeden kendisi halletmeye çalışıyor... Mesela bir sorumuz oluyor bir arkadaşım bana onu anlayana kadar beş kere anlattığını biliyorum ya da ben başka bir arkadaşıma bir konuyu üç kere anlattığımı biliyorum yani burada “Ben soru çözeceğim, benim zamanım gidiyor.” diye bir şey de yok.

Öğrencilerin diğerkâmlık ve yardımseverliğe “Bundan önceki müdürümüz bize siz burada rakip değilsiniz, kardeşiniz. Burada herhangi birini rakip olarak görene hakkımı helal etmem...” ifadesiyle teşvik edildiklerini Öğr. 25 belirtmiştir. Öğrencilerin özellikle öğretmen ve yöneticiler tarafından ahlaki konularda teşvik edilip bu konuda öğretmen ve yöneticilerin onlara yönlendirme yaptıkları ve bunu önemsedikleri öğrenci ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Bir araştırmada yapılan değerlendirmelere benzer doğrultuda imam hatipli profili; saygı, güven, cesaret ve yardımseverlik gibi yüksek ahlaki değerlerin taşıyıcısı olarak görülmektedir.²⁶ Batar tarafından gerçekleştirilen araştırmada ise öğrencilerin birbirleriyle samimi oldukları ve okulda samimi bir ortam oluşturdukları bildirilmiştir.²⁷

2.2. Öğrencilerin Öğretmenlerle İlgili Görüşleri

Öğrencilerin okullarındaki öğretmenlerle ilgili değerlendirmeleri Tablo 3’te belirtilen kategori ve kodlar altında toplanmıştır.

Tablo 3.

Öğrencilerin Öğretmen Alt Temasına Yönelik Görüşlerinden Elde Edilen Kategori ve Kodlar

Tema	Kategori	Kodlar
Öğretmen	Eğitim Öğretim	Davranış Eğitimi, Öğrenciye Değer Verme, Öğrenciyle İlgilenme
	İletişim	Empati, Empati Eksikliği, İletişime Açıklık, İletişim Eksikliği
	Mesleki	Adaletli, Çok Yönlü, Disiplinli, Fedakâr, Fikirlere Saygı, Muhafazakâr, Özverili, Samimi, Yardımsever, Başarılı, Çalışkan

²⁶ Saffet Kartopu vd., “İmam-Hatip Liselerinde İnşa Edilen Dinî Kimliğin Temel Nitelikleri: Sosyo Psikolojik Bir Değerlendirme”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, (Malatya, Malatya Üniversitesi Yayınları, 2017), 277.

²⁷ Yusuf Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 403.

Öğrencilerin öğretmenlerine yönelik değerlendirmeleri “Eğitim öğretim, iletişim ve mesleki” kategorisi altında toplanmıştır.

2.2.1. Eğitim Öğretim Kategorisine Yönelik Bulgular

Öğrenciler, öğretmenlerinin *eğitim öğretim* kategorisi altında toplanabilecek davranışlarına yönelik görüşler bildirmişlerdir. Öğr. 19, öğretmenlerinin kendileriyle ilgilendiğini “...çok iyi hocalar, çok ilgililer, dün sahur vaktinde arayıp test çözdün mü diyen bir öğretmenim bile var, o derece ilgililer.” şeklinde ifade etmiştir. Öğretmenlerin kendilerine değer verdiklerini ve kendi çocuklarını eğitmek için nasıl ilgileniyorlarsa öğrencileriyle de aynı şekilde ilgilendiklerini Öğr. 25, “En ufak bir şeyde yeri geliyor çocukları gibi azarlıyorlar nasıl böyle bir şey yaparsın diye...” belirtmiştir.

Öğrencilerin öğretmenlerine yönelik beklentileriyle ilgili yapılan araştırmada öğrencilerin İHL’ de görev yapacak öğretmenlere yönelik “Öğrenciye değer vermesi, samimi ve kişilik sahibi olması bunun yanında bilgili ve öğretmenlik mesleğini sevmesi” gerektiği gibi beklentilere sahip oldukları bulgulanmıştır.²⁸ “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler” araştırmasında öğrencilerin öğretmenlerinden, kendilerine ders dışında manevi rehberlik yapılması ve kendilerine değer verilmesi beklentisinde oldukları bulgusuna ulaşılmıştır.²⁹

2.2.2. İletişim Kategorisine Yönelik Bulgular

Öğretmenlerin okuldaki öğrencilerle iletişimleriyle ilgili olarak Öğr. 3, onlarla iletişim içinde olduklarını ve sadece eğitim öğretim anlamında değil her türlü konuda görüşebildiklerini “İstedığımız zaman onlara gidip her konu hakkında konuşabiliyoruz. Mesela ben bir meslek hocası ile sadece din hakkında konuşmuyorum. Kendi sıkıntılarım olduğunda da onlarla iletişime geçebiliyorum.” şeklinde ifade etmiştir. Öğretmenleriyle sadece kendi branşları ile ilgili görüş alışverişinde bulunmadığını, farklı problemleri olduğunda onlara danışabildiğini belirtmiştir. Öğr. 27, “Hocalarla aramızdaki bağlar çok kuvvetli... Hocalarımızla gülüyoruz, eğleniyoruz, sinemaya gittik.” gibi ifadelerle öğretmenleriyle okul saatleri dışında da farklı etkinlikler yaptıklarını, onlarla samimi iletişimlerinin olduğunu dile getirmiştir.

Öğretmenlerin öğrencilerle iletişimleriyle ilgili ifade edilen olumlu görüşlerin yanında Öğr. 9, öğretmenleriyle ilgili olarak “...biraz asabi, fazla kızıyorlar. Empati yapmadıklarını

²⁸ İsa Altundaş, *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*, (Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38-40.

²⁹ Fatih Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1255.

düşünüyorum. Empati yapmıyorlar, bizi anlamıyorlar.” ifadelerini kullanarak onların iletişimlerdeki olumsuz bulduğu özelliklerini dile getirmiştir. Katılımcı öğrenciler öğretmenlerinden empati yapmalarını beklemektedirler. Çalışkanoğlu'nun yaptığı araştırmada da öğrencilerin öğretmenlerinden kendilerine karşı empati kurmalarını ve samimi davranmalarını beklemekte oldukları ve bunu önemsedikleri sonucuna ulaşılmıştır.³⁰

2.2.3. Mesleki Kategorisine Yönelik Bulgular

Öğrenciler öğretmenlerinin adaletli, çalışkan, başarılı ve disiplinli olması gibi mesleki özelliklerini öne çıkarmışlardır. Öğretmenlerinin alanlarındaki başarısıyla ilgili olarak Öğr. 19, farklı bir öğretmenle yaşadığı diyalogu “Benim babam esnaf, bir iki ay önce dükkâna özel bir liseden bir kimyacı geldi. Senin okulundaki öğretmenler şunlar mı diye sordu. Evet, deyince de o okuldan ayrılma çünkü Ankara'nın sayılı kadrosu orada dedi.” şeklinde anlatmıştır. Öğretmenlerinin alanlarında başarılı olduklarının okul dışındaki kişiler tarafından da bilindiğini ifade etmiştir. Öğr. 25, öğretmenlerin alanlarındaki başarıları yanında çalışkan ve özverili çalışmalar sergilediklerini “Üniversite hazırlık döneminde bizden çok çalıştılar, üniversite sınavında her sene burada yüzlerce öğrenci hazırlıyorlar. Her sene bizden daha fazla çalışıyorlar.” sözleriyle belirtmiştir. Ayrıca öğretmenlerinin çalışmalarının kendilerini etkilediğini ve kendilerinde çalışma hissi uyandırdığını “Mesela ben masanın başına oturuyorum. Ders çalışmak istemiyorum, hani kendim için çalışsam o öğretmenlerin emeği boşa gitmemeli...” sözleriyle ifade etmiştir. Proje okullarıyla ilgili yapılan bir araştırmaya göre de proje okulu öğrencilerinin hem meslek dersleri hem de diğer branşlardaki öğretmenleri alanına hâkim olarak gördükleri tespit edilmiştir.³¹ İmam hatip lisesindeki öğretmenlere yönelik gerçekleştirilen bir araştırmada öğrencilerin genel olarak öğretmenlerinden memnun oldukları tespit edilmiştir.³² Katılımcıların görüşleri ve belirtilen araştırmalar öğrencilerin öğretmenlerine yönelik olarak genelde olumlu değerlendirmelerde bulduklarını göstermektedir.

³⁰ Şahin Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 59.

³¹ Davut Karaman, *İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamaları*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 171.

³² Ertan Özensel-Mehmet Ali Aydemir, *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)*, 2014, <https://124.im/oVuM2>

Öğretmenlerin öğrencilerinin fikirlerine saygılı olmasıyla ilgili olarak Öğr. 25 tarafından “Görüşü ne olursa olsun hocalar bize saygı duyuyorlar. Fikirlerimize değer veriyorlar.” ifadeleri kullanılmıştır.

Öğr. 22, öğretmenlerinin genellikle çoğunluğunun “Her çeşit öğretmenimiz var diyemeyeceğim çünkü genellikle muhafazakâr öğretmenler...” olduğunu belirtmiş ve “...bence böyle olmamalı, farklı düşüncede öğretmenlerden de ders almalıyız.” ifadeleriyle konuya dair kendi önerisini dile getirmiştir.

2.3. Öğrencilerin Okul Yöneticileriyle İlgili Görüşleri

Katılımcı öğrencilerin okullarındaki yöneticilere ait görüşlerinden elde edilen kodlar *eğitim öğretim ve iletişim* kategorisi ile *mesleki* kategori alanlarında toplanmış ve Tablo 4’ te belirtilmiştir.

Tablo 4.

Öğrencilerin İdareci Alt Temasına Yönelik Görüşlerinden Elde Edilen Kategori ve Kodlar

Tema	Kategori	Kodlar
Yönetici	Eğitim Öğretim	Davranış Eğitimi, Öğrenciyle İlgilenme
	İletişim	Empati Eksikliği, İletişime Açıklık
	Mesleki	Adaletli, Anlayışlı, Baskıcı, Bilgili, Çözüm Üretici, Disiplinli, Fedakâr, Müdahaleci, Otoriter, Yardımsever, Çalışkan, Okulla İlgilenme

Öğrencilerin yöneticilerle ilgili değerlendirmelerinin mesleki kategorisinde yoğunlaştığı görülmektedir.

2.3.1. Eğitim Öğretim Kategorisine Yönelik Bulgular

Öğrenciler yöneticilerin kendileriyle *eğitim öğretim* kategorisinde sayılabilecek tutumlarla ilgilendiklerini belirtmişlerdir. Öğr. 13, yöneticilerin kendilerine karşı uyarıcı mahiyette davranışlar sergilediklerini “Davranışlarımızın düzelmesine dikkat ediyorlar. Kötü söz söylenildiği zaman sürekli uyarıda bulunuyorlar.” şeklinde belirtmiştir. Öğr. 25 ise yöneticilerin öğrencilerine kendi çocukları gibi davrandıklarını ve onları yeri geldiğinde uyardıklarını “İdarecilerimiz bize anne gibi davranıyorlar, yeri geldiğinde annemiz gibi bizimle ilgili uyarılarda bulunabiliyor.” sözleriyle ifade etmiştir.

2.3.2. İletişim Kategorisine Yönelik Bulgular

Yöneticilerle ilgili görüş bildirilen diğer bir kategori de *iletişim* olup öğrenciler yöneticilerle iletişimlerini değerlendirmişlerdir. Öğrenciler yöneticileriyle rahat bir şekilde

görüşebildiklerini ve yöneticilerin sadece kendilerini işlerine vermeyip onlarla her türlü konuda ilgilendiklerini Öğr. 3, şu şekilde ifade etmiştir:

Hiçbirisi odasına geçip kapısını kapatan bir idareci değil. Onlarla istediğim zaman iletişime geçebiliyorum. Gerek bu okul içindeki sıkıntılarında gerek kendi işlerimde olsun gerek görüşlerimi iletebilmem için istediğim zaman kapılarını çalabiliyorum. Diktatör değiller, kapılarını çalarken çekinmiyorum açıkçası... Öğrencilerle ilişkilerinde rahatlığı sağlayabiliyorlar.

Karaman tarafından proje okullarıyla ilgili yapılan bir araştırmada öğrencilerin yöneticilerle rahat görüşebildikleri ifadesini daha çok tercih ettikleri görülmüştür.³³ Karaman tarafından gerçekleştirilen araştırmanın verileri ve proje okulu katılımcılarının görüşleri proje okulu yöneticilerinin iletişim bağlamında olumlu olarak değerlendirildiklerini göstermektedir.

Yöneticilerle iletişim noktasında problem yaşadığını belirten öğrenciler de bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak “Bence hiç kendilerini öğrencinin yerine koymuyorlar, sanki idareci doğmuş gibiler.” ifadelerini kullanan Öğr. 8, yöneticilerin empati yapmadıklarını ve yönetici kalıbından çıkamadıklarını ileri sürmüştür.

Sarı'nın gerçekleştirdiği araştırmada katılımcıların yöneticilerle ilgili olarak bu araştırmada yapılan değerlendirmelere benzer şekilde “kendilerine değer vermeleri, etkili iletişim kurmaları, öğrenciler arasında adaletli olmaları, öğrenci tercihlerine saygı duyma ve baskı kurmamaları”³⁴ konusunda beklenti içerisinde oldukları görülmüştür.

2.3.3. Mesleki Kategorisine Yönelik Bulgular

Yöneticilerin mesleki alandaki tutum ve davranışlarına yönelik olarak örneğin Öğr. 7, yöneticilerin okula kendilerini adadıklarını ve okulda değişim meydana getirdiklerini “Hepsi okula iyi bakıyorlar. Okulumuzu sahiplenmişler. Daha önceki müdür yardımcılarını tanıdığımdan dolayı okulu çok değiştirdiler, yeni özellikler getirdiler, değişim yarattılar. Kütüphanemiz, mescidimiz hepsini çok güzel iyi hale getirdiler. Okulumuz temizlendi.” şeklinde ifade etmiştir.

³³ Karaman, *İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamaları*, 167.

³⁴ Mustafa Sarı, *İmam Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerinin Karşılama Düzeyi (İstanbul/Pendik Örneği)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 178.

Yöneticilerin öğrencilere karşı baskıcı ve müdahaleci oluşlarıyla ilgili olarak “...kiyafetlere, saçta fazla karışıyorlar.” ifadelerini kullanan Öğr. 8, yöneticilerin kendi yaşam şekillerine müdahale ettiğini belirtmiştir.

Yöneticilerin çalışkanlıkları ve fedakârlıklarının öğrenciler tarafından fark edildiği ve takdirle karşılandığı Öğr. 25’ in şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

Teneffüste biz idareye gittiğimizde yanlarına giremiyoruz çünkü çok yoğun oluyor, yanında birçok insan oluyor. Namaz kılmaya bile vakti yok, yemek yemeye bile vakitleri kalmıyor. Yolda gelip giderken bile sürekli başında bir öğrenci var. Bir şey anlatıyor, yine onlar da çok çalışıyorlar bizim için.

Aynı zamanda Öğr. 25, yöneticilerin de kendileriyle ilgilendiğini bu yaptığı gözlemlerle aktarmıştır.

Öğrencilerin yöneticilere yönelik görüşlerini belirlemek amacıyla yapılan bir araştırmada okul yöneticilerine yönelik öğrencilerin üçte biri “aile, iyi biri, disiplinli” gibi olumlu metaforlar üretirken diğerleri “gardiyan, aşırı disiplinli, kötü, diktatör, baskıcı, hapishane müdürü, dedektif” gibi olumsuz metaforlar üretmişlerdir.³⁵ Üretilen metaforların genellikle olumsuz yönde toplanması yöneticilere yönelik olumsuz algının sonucunda ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların okul yönetimindeki müdahaleci davranışlarından dolayı yöneticileri olumsuz olarak değerlendirdikleri görülmüştür.

2.4. Öğrencilerin Okullarının Fiziki Durumuyla İlgili Görüşleri

Katılımcı öğrencilerin okul binalarının fiziki durumuyla ilgili görüşleri farklı kod ve kategorilerle incelenmiş olup bunlar Tablo 5’te yer almaktadır.

Tablo 5.

Öğrencilerin Fiziki Durum Alt Temasına Yönelik Görüşlerinden Elde Edilen Kategori ve Kodlar

Tema	Kategori	Kodlar
Fiziki Durum	Genel Görünüm	Büyük, Eski, Güzel, Küçük
	Kültürel ve Sanatsal Etkinlik Mekânları	Konferans Salonu, Kütüphane, Resim ve Müzik Atölyesi, Sinema Salonu
	Mesleki Uygulama ve Laboratuvar Mekânları	Bilgisayar Laboratuvarı, Mescit
	Sosyal ve Sportif Etkinlik Mekânları	Bahçe, Spor Salonu

³⁵ Tuncay Karateke, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1253.

Öğrenciler okullarının fiziki durumunu okulun genel görünümü açısından değerlendirmişlerdir. Bu konuda “Çok büyük bir okul, biz 9. sınıfa ilk geldiğimizde her gün üst katlardan farklı farklı insanlar geliyordu. 12. sınıflar sınıflarından hiç çıkmıyormuş. Biz bunu bilmiyorduk.” ifadelerini kullanan Öğr. 24, okullarının büyük olduğunu dile getirirken “Fiziki yapısı çok güzel.” ifadesiyle Öğr. 6, okulunu beğendini açıklamıştır. Okulların fiziki açıdan beğenilen yanlarının yanında “Okulumuz hoşuma gitmiyor. Çok eski bir okul.” sözlerini kullanan Öğr. 16 okullarının fiziki durumuyla ilgili olumsuz görüşlerini beyan etmiştir.

Okulların genel görünümünün yanında okullardaki farklı mekânlarla ilgili olarak “Bizim okulumuz... FETÖ’den dolayı kapatılan özel bir okuldu, çok fazla özel sınıfı var. Müzik sınıfı, resim sınıfı, bilgisayar sınıfı gibi sınıfları...”nın olduğunu belirten Öğr. 6, okulundaki farklı mekânlarla ilgili mevcut durumu ortaya koymuş, bunun yanında “Resim ve müzik atölyeleri gibi öğrencilerin ilgilerine göre ortamlar olmalı. Bu ortamlar insanı okula bağlar.” ifadesini kullanan Öğr. 3, olmasını istediği farklı atölyeleri dile getirmiş ve bu tür atölyelerin öğrencinin okula uyum sağlayıp okula aidiyetinde etkili olduğunu belirtmiştir. Okullarındaki kütüphaneyle ilgili olarak “Kütüphanemiz çok güzel, kütüphanemizde her taraf kitap, ortada kitap koyacağımız alanlar var, kütüphanemizde ders çalışılabilir yani rahat bir ortam var. Bizim okumamıza uygun kitaplarla dolu.” cümleleriyle kütüphanenin özelliklerine değinen Öğr. 18, “Bu okulun kütüphanesi benim bu okulu tercih etmemi sağlamıştır.” ifadesiyle okulun fiziki durumuyla ilgili bir farklılığın tercih konusunda kendisini etkilediğini belirtmiştir.

İmam hatip liseleriyle ilgili Mücahit tarafından yapılan araştırmada katılımcıların belirttiği görüşlere benzer şekilde öğrencilerin okullarının ve dersliklerinin fiziki yapısını sağlıklı bir eğitim için yetersiz buldukları, bilişim sınıfı, laboratuvarlar, mescit gibi alanlardan yeterince faydalanamadıkları belirtilmiştir.³⁶ Sarı tarafından gerçekleştirilen araştırmada okullarının fiziki durumunun öğrencilerin beklentilerini orta düzeyde karşıladığı tespit edilmiştir. Laboratuvarlar ile müzik odası gibi mekânların ihtiyacı karşılamada yetersiz olduğu dile getirilmiştir.³⁷

Çınar tarafından gerçekleştirilen ve öğrencilerin okullarına yönelik beklentilerini ele alan çalışmada fiziki mekânlarda iyileştirmenin yapılmasına, yabancı dil sınıfları, kapalı spor salonu

³⁶ Mustafa Mücahit, *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 129-130.

³⁷ Mustafa Sarı, “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 115

ve müzik odası kurulmasına, okulun fiziki şartlarının değiştirilmesine yönelik öğrencilerin beklentilerinin bulunduğu tespiti yapılmıştır.³⁸

Proje okullarıyla ilgili yapılan bir araştırmada tespit edilen değerlendirmelere benzer biçimde bu okullarda fizik, kimya, biyoloji laboratuvarlarının, konferans salonunun, derslere göze özel sınıfların, okuma köşelerinin ve zengin bir kütüphanenin var olduğu bunlarla birlikte yüzme havuzu, mini sinema salonu gibi üst düzey imkânların bulunduğu ve bunların öğrencilerin kullanımına sunulmuş olduğu ifade edilmiştir.³⁹ Okulların fiziki durumlarının okul türüne göre değiştiği hem katılımcı görüşlerinden hem de alandaki araştırma sonuçlarından anlaşılmaktadır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Türkiye’de okulları geliştirmek amacıyla “2023 Eğitim Vizyonu”nda ortaya konulan “Okul Gelişim Modeli”nde okulların kurumsal kapasitesinin de geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Kurumsal kapasite okulun insan kaynakları olan öğrenci, öğretmen ve yöneticileri ile maddi kaynağı olan fiziksel durumundan oluşmaktadır. Araştırmada imam hatip lisesi öğrencilerinin okullarının mevcut kurumsal kapasitesine yönelik değerlendirmeleri tespit edilmeye çalışılmış ve katılımcıların değerlendirmeleri Okul Gelişim Modeli açısından incelenmiştir. Öğrencilerin, okullarının kurumsal kapasitesine yönelik değerlendirmelerinin genellikle olumlu yönde olduğu tespit edilmiştir.

Katılımcı öğrenciler, okullarındaki öğrencileri değerlendirirken okul profiline uygunluk ve okula karşı istek tutumları açısından değerlendirmişlerdir. Bu açıdan yapılan değerlendirmelerde genellikle öğrencilerin okul profiline uygun olmadıkları dile getirilmiştir. İHL öğrenci profiliyle ilgili olarak İHL öğrencilerinin diğer okullardaki öğrencilerden farklı olması, rol model öğrenciler olması beklenmektedir. Ahlaki anlamda üstün özelliklere sahip olmaları, dini yaşantı konusunda da örnek olmaları istenmekte ve toplumun dini anlamdaki beklentilerine uygun olmaları gerektiği düşünülmektedir. Katılımcıların görüşlerinden imam hatip lisesi öğrencilerinden olumlu ahlaki özellikleri kazanmış olmalarının beklenildiği görülmektedir. İHL öğrencilerinin okulun kazandırması gerektiği düşünülen ortak bir profil anlayışıyla değerlendirildiği ve farklılıklarının değerlendirmede göz önüne alınmadığı, okulun

³⁸ Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1257.

³⁹ Zeynep Şalcı-Ramazan Gürel, “Fen ve Sosyal Bilimler Programlı Anadolu İmam Hatip Liselerinin Eğitim Ortamları ve Fiziki İmkânları Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 109

kazandırması gerektiği düşünölen kimlik ve öğrenci profili anlayışının geçmişte benimsenen sadece din görevlisi yetiştirme misyonunun yansıması olduğu düşünölmektedir. “2023 Eğitim Vizyon Belgesi”nde imam hatip liselerinin hem akademik eğitim hem de temel dinî bilgiler eğitiminin birlikte yapıldığı genel eğitim kurumlarına dönüştüğü ifade edilmiştir.⁴⁰ İfade edilen görüş doğrultusunda hem akademik eğitime hem de mesleğe hazırlama misyonuna uygun şekilde okul kimlik ve öğrenci profil anlayışında güncellenme sağlanması gerektiği düşöncesine ulaşılmaktadır.

Öğrencilerin, ailelerinin özellikle anne babalarının yönlendirmesiyle okulu tercih ettikleri ve bazen yönlendirmenin ötesinde zorlama durumu olabildiği, bunun sonucunda okula isteksiz olarak devam eden öğrenciler bulunduğu dile getirilmiştir. Eğitimin kalitesi açısından okula istekli olarak devam eden öğrencilerin bulunması önemli bir durum olup “2023 Eğitim Vizyonu”nda öğrencilerin ilgi, yetenek ve karakterlerinin ortaokulda yapılacak çalışmalarla belirlenmesi ve öğrencilerin kendilerine uygun okullara yönlendirilmeleri gerektiği vurgulanmıştır. Katılımcılar da “Vizyon Belgesi”nde belirtildiği şekilde öğrencilerin kendilerinin istediği okula gönderilmelerinin uygun olacağını düşünmektedirler.

Katılımcı öğrencilerden bazıları okullarındaki öğrencileri dini tutumları açısından değerlendirmişler ve okullarında bağnaz, sorgulamayan öğrencilerin bulunduğunu bildirmişlerdir. Belirtilen görüşlerin aksine Türk milli eğitim sisteminde yapıcı, yaratıcı ve verimli özelliklere sahip bireyler yetiştirilmek amaçlanmaktayken okullarda bağnaz, dar düşönceli öğrencilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. “İmam Hatip Lisesi Gelişim Modeli”nde akılcı ve eleştirel zihniyete sahip öğrenciler yetiştirilmesi hedeflenirken aynı zamanda “2023 Eğitim Vizyonu Belgesi”nde eleştirel düşönmeye, yorumlama ve akıl etme gibi zihinsel becerilere sahip öğrencilerin yetiştirilmesinin planlandığı belirtilmiştir. Planlanan hedeflere uygun öğrencilerin yetiştirilmesi için gerekli çalışmaların yapılması gerektiği düşünölmektedir.

Dinî inanç açısından okulun hedeflediği dinî inanç yapısından farklı inançlara sahip öğrencilerin bulunduğu katılımcı görüşlerinden anlaşılmaktadır. Öğrenciler arasında dinî konularda farklı anlayışların bir tepki olarak ortaya çıkmasında okulu istemeden tercih etme ve okula zorla gönderilmiş olma gibi nedenlerin etkili olduğu ve bunun yanında çeşitli sorgulamalarının tepkiyle karşılanmasının da öğrenciyi dini alanda farklı inançlara itebildiği

⁴⁰ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 104.

düşünülmektedir. Bu konuda öğrencilerin sorularına cevap bulabilecekleri tarzda bir ortam oluşturulabilir.

Katılımcılar okullarındaki öğrencileri ayrıca akademik açıdan değerlendirmişlerdir. Genel Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören öğrencilerin akademik başarılarının çoğunluğunun düşük olduğu ve bundan dolayı okuldaki eğitim öğretimin kalitesinin istenilen seviyede olmadığı belirtilmiştir. Eğitim öğretim kalitesinin düşmesinin sebepleriyle ilgili olarak okul sayılarının artması ayrı bir neden olarak belirtilmiştir. Katılımcı görüşleri proje dışındaki okullarda akademik açıdan başarılı olmayan öğrencilerin çoğunlukta olduğunu göstermektedir. Akademik açıdan başarılı olmayan öğrencilerin çoğunlukta olmasının nedeni imam hatip lisesi sayısındaki artış olarak görülmektedir. Akademik başarının artırılabilmesi için gerekli önlemlerin alınması gerekmektedir.

Proje okulunda öğrenim gören katılımcılar ise öğrencileri daha başarılı olarak değerlendirmişlerdir. Yapılan tespit neticesinde proje okullarının öğrenci başarıları açısından daha üst düzeyde olduğu görülmektedir. Proje okulları ve genel Anadolu imam hatip liselerinin akademik açıdan farklı değerlendirilmeleri, okullar arasında başarı farklarının olduğunu ve proje okullarının gelişmiş okul sayılabileceğini diğer okulların ise geliştirilmesi gereken okullar olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda “Okul Gelişim Modeli”nde okullar arasındaki başarı ve nitelik farklarının azaltılması hedeflendiğinden genel Anadolu imam hatip liselerinde okul gelişimiyle ilgili çalışmalara önem verilmesi ve gelişim durumlarının izleme altına alınması gerektiği düşünülmektedir.

Öğrenciler ahlaki açıdan da değerlendirilmiştir. Öğrencilerin ahlaklı, samimi ve yardımsever gibi olumlu ahlaki özelliklere sahip oldukları yönünde görüş bildirilmiştir. Katılımcı öğrenciler okullarında yardımlaşmanın yaygın ve öğrencilerin yardımsever olduğunu, bunun yanında samimi bir ortamın bulunduğunu ifade etmişlerdir. “Okul Gelişim Modeli”nde öğrenciye evrensel, yerel, maddi, manevi, mesleki, ahlaki ve millî tüm değerleri kapsayan ve kuşatan bir ilerleme ve değişim özelliği kazandırılması hedeflenmiştir. Katılımcılar tarafından okuldaki öğrencilerin olumlu ahlaki özelliklere sahip olduklarının belirtilmiş olması “Okul Gelişim Modeli”nde benimsenen hedeflerin ve öğrencilere bu yönde özelliklerin kazandırılmasının önemsendiğini göstermektedir.

Araştırmanın gerçekleştirildiği hem proje hem de genel Anadolu imam hatip liselerinde branş farkı gözetmeksizin öğretmenlerle ilgili olarak genellikle olumlu görüşler bildirilmiştir.

Öğrenciler öğretmenleriyle ilgili olarak kendilerinin davranışlarını eğitmeye yönelik tutumları bulunduğunu ve kendilerine değer verildiğini ve öğretmenlerin öğrencileriyle ilgilendiklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların bu tür ifadeleri öğretmenlerinden kendileriyle ilgilenmeleri ve rehberlik yapmaları hususunu önemsediklerini göstermektedir. Katılımcıların görüşlerinden imam hatip lisesinde öğrenim gören öğrencilerin öğretmenlerinden kendilerine değer vermelerini ve rehber olmalarını bekledikleri sonucuna ulaşılmaktadır. “Okul Gelişim Modeli”nde öğretmenlerin öğrenciye bilgiyi aktarmaktan ziyade onlara değer veren, sevgilerini gösteren bir şekilde davranmaları gerektiği belirtilmiş, öğretmenliğin sadece bilginin aktarımının ve bir ürün gibi sunumunun yapıldığı bir meslek değil; öğrencinin hissetmesinin, düşünmesinin ve uygulamasının tetiklendiği, öğrenciye öğrenme sırasında rehberlik yapılan bir meslek haline geldiği vurgulanmıştır.⁴¹ Katılımcıların öğretmenlere yönelik olarak öğrencilere değer verip onlarla ilgilendikleri, ve çoğunlukla onlarla iletişime geçebildiklerini bildirmeleri, “Okul Gelişim Modeli”nde belirtilen öğretmenin sınıfta sadece bilgiyi ezberletip aktarma dışında öğrencilere yönelik olumlu davranışlar sergilemeleri gerektiği anlayışının öğrenciler tarafından önemsendiğini ve öğretmenler tarafından benimsendiğini göstermektedir.

Öğrenciler eğitim öğretim sürecinde öğretmenleriyle etkili iletişim kurma beklentisindedirler. Araştırmanın katılımcı öğrencileri öğretmenleriyle ilgili olarak bazı öğrenciler tarafından olumsuz yönde değerlendirmeler yapılmış olsa da genellikle iletişime açık oldukları ve empati yapabildikleri yönünde görüş belirtmişlerdir. Araştırmanın katılımcı öğrencilerinin çoğunluğu okullarındaki öğretmenlerin samimi olduklarını belirtmişler ve öğretmenleri için samimi ifadeler kullanmışlardır. Bu gibi ifadelerin kullanılması öğretmenler ve öğrenciler arasında sıcak ve samimi bir iletişimin olduğunu göstermektedir. İletişim kurma açısından öğretmenler, iletişime açık ve ilgili olarak değerlendirilmiştir. “Okul Gelişim Modeli”nde okulda paydaşlar arasındaki iletişimin ve iş birliğinin etkili olması önemsendiğinden katılımcıların görüşlerinden okullarında iletişim ve iş birliğine önem verildiği anlaşılmaktadır.

Öğretmenlerle ilgili değerlendirme yapılırken mesleki özelliklerine yönelik değerlendirme yapılmış ve mesleki anlamda adaletli, çok yönlü, disiplinli, fedakâr, fikirlere saygılı, özverili, yardımsever, başarılı ve çalışkan gibi olumlu özellikler belirtilmiştir. Öğrenciler okullarındaki öğretmenleri alanına hâkim, bilgili ve başarılı olarak görmekte ve

⁴¹ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 21.

özellikle proje okullarındaki öğretmenler diğer imam hatip lisesindeki öğretmenlere göre daha başarılı bulunmaktadır. Proje okulu öğretmenlerinin performanslarının hem öğretmen seçiminde hem de görev süresinde etkili olduğundan diğer okullardaki öğretmenlere nazaran daha çok performans gösterdiği, bundan dolayı proje okulu öğrencilerinin okullarındaki öğretmenleri daha başarılı bulduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Proje okulundaki bir öğrenci tarafından öğretmenlerin genelinin muhafazakâr bir dünya görüşüne sahip olduğu, farklı dünya görüşlerine sahip öğretmenlerinin bulunmadığı yönünde görüş bildirilmiştir. Bundan dolayı proje okulu öğretmeni seçiminde öğretmenlerin görüş ve düşüncelerine dikkat edilerek genellikle benzer dünya görüşlerine sahip öğretmenlerin tercih edildiği sonucuna ulaşılabılır. Öğrencinin ailesinin ve kendisinin dünya görüşünden farklı görüş ve düşünceleri tanınması, çevreye uyum sağlaması ve farklı görüşlere saygı duymayı öğrenmesi etrafında farklı görüşlerin bulunmasıyla mümkün olabilmektedir. Okulların farklı dünya görüşlerine sahip insanların bir araya gelerek birbirlerini tanımaları için en uygun mekânlar olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla okul gelişiminde vurgulanan demokrasi kültürünün öncelikle okulda kazanılmasının öğrencide sağlıklı bir demokrasi anlayışının gelişmesinde etkili olacağı düşünülebilir. Bu açıdan okulların görüş ve düşünce zenginliğini yansıtacak yapıda olması önemlidir.

Nitelikli bir eğitim hizmetinin sağlanmasında, öğretmenlerin mesleki becerilerinin geliştirilmesi önem taşımakta olup “2023 Eğitim Vizyon Belgesi”nde öğretmenlerin mesleki gelişimlerinin sağlanması amacıyla lisansüstü eğitime dayalı mesleki gelişim uzmanlık programı açılması planlanmıştır.⁴² Katılımcıların öğretmenleri mesleki açıdan değerlendirmeleri katılımcıların öğretmenlerin mesleki gelişimlerini önemsediklerini ve öğretmenlerin de bu konuda gerekli çalışmaları gerçekleştirmeleri gerektiğini göstermektedir.

Öğrenciler okullarındaki yöneticiler hakkında bazı olumsuz değerlendirmeler yapmış olsalar da genellikle olumlu görüşler belirtmişlerdir. Yöneticilerin kendileriyle ilgilendiklerini ve onları eğitmek için çaba sarf ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu konuda hem proje okulu hem de diğer İHL öğrencileri aynı şekilde yöneticilerinin kendileriyle eğitim öğretim açısından ilgilendiklerini düşünmektedir.

⁴² MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 41

binalarının eğitim öğretim süreci üzerindeki etkilerinden dolayı günün gereklerine göre yenilenmesi, binaların eğitim öğretim faaliyetlerine katkı sağlayacak şekilde tasarlanması gerekmektedir.⁴⁴ Okul binalarının fiziksel yeterlilikleri, okul değerlendirme ölçeklerinde değerlendirme ölçütlerinden birisini oluşturmaktadır. Uluslararası sınavlarda okulların fiziksel alt yapıları ve öğretim materyallerinin durumu, öğrenci başarısı üzerindeki etkisinden dolayı incelenmektedir.⁴⁵ Okul binalarında bulunması gereken özelliklerle ilgili olarak imam hatip lisesi özelinde Din Öğretimi Genel Müdürlüğünün hazırlamış olduğu rehber kitapçıkta belirtildiği üzere okullarda öğrencilerin çeşitli sportif etkinlikleri yapabilecekleri kapalı ve açık spor kompleksi, müzik ve resim odaları, bilgisayar laboratuvarı ile fizik, kimya ve biyoloji laboratuvarları, medya merkezi ile dil laboratuvarları, sergi ve fuar salonları gibi mekanların bulunması gerekmektedir. Bu mekanlarda bulunması gereken detaylı özellikler söz konusu kitapçıkta belirtilmiştir.⁴⁶ “Okul Gelişim Modeli”nde şartları elverişsiz okulların fiziksel ve sosyal imkânlarının genişletilmesi⁴⁷ ve ayrıca imam hatip okulları için fiziksel alt yapılarının geliştirilmesi ve mevcut imkanların daha iyi kullanılması için analizler yapılması hedef olarak belirlenmiştir.⁴⁸ Anadolu İmam Hatip Liseleri İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi’nde okulların eğitim ortamları ve fiziksel imkânlarının geliştirilmesi amacıyla “zenginleştirilmiş eğitim ortamlarının oluşturulması, kitaba erişimi kolaylaştıran ve öğrenmeyi keyifli hale getiren tasarımların ve eğitim içeriğine ve okul kültürüne uygun eğitim ortamlarının”⁴⁹ oluşturulması hedef olarak belirlenmiştir.

“Okul Gelişim Modeli”nde okulların fiziksel alt yapılarının geliştirilmesi hedeflenirken bu hedefin ayrıntılarına İmam Hatip Okulları Vizyon Belgesi’nde yer verilmiş ve okulların eğitim ortamlarının zenginleştirilmesi amacıyla çeşitli laboratuvar ve atölyelerin kurulması hedef olarak yer almıştır. Ayrıca bu mekanların ders dışında da kullanılabilmesi “2023 Eğitim Vizyonu”nda ifade edilmiştir. Katılımcılar okullarında resim, müzik atölyelerinin kurulmasını ve okulda zengin kütüphanenin bulunmasını gerekli bir şart olarak ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcılar okuldaki uygun mekanları ders dışında da kullanmak istediklerini belirtmişlerdir. “2023 Eğitim Vizyonu”nda tasarım beceri atölyelerinin üzerinde durulmuş olup uygun olan

⁴⁴ Aydoğan, “Okul Binalarının Özellikleri ve Öğrenciler Üzerine Etkileri”, 40.

⁴⁵ Mehmet Yaşar Kılıç vd., “Okul Değerlendirme Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 58 (2021), 41.

⁴⁶ DÖGM, *İmam Hatip Lisesi Gelişim Modeli Rehber Kitapçığı*, (Ankara: MEB, 2001), 14-21.

⁴⁷ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 38

⁴⁸ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 107.

⁴⁹ DÖGM, *Anadolu İmam Hatip Liseleri İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi*, (Ankara: 2021), 24-26.

okullarda bu atölyelerin kurulması çalışmaları hâlen devam etmektedir. Katılımcıların görüşleri doğrultusunda kurulacak olan atölyelerin eğitim öğretim anlamında okul paydaşlarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Öğrencilerin okullarının fiziki durumuna yönelik değerlendirmelerinde okul türüne göre farklılıklar bulunmaktadır. Genel Anadolu imam hatip liselerine yönelik olumsuz yönde değerlendirmeler yapılırken proje imam hatip liselerinin olumlu yönde özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Araştırmanın gerçekleştirildiği okullar genel görünümü açısından değerlendirildiğinde proje okullarının daha kapsamlı ve ihtiyaçları giderecek mekanlar açısından daha başarılı olduğu görülürken genel Anadolu imam hatip liseleri binalarının genellikle eski ve yetersiz olduğu görülmüş, bu durum katılımcılar tarafından da dile getirilmiştir.

Proje okullarında fiziki şartların çeşitli sportif ve kültürel aktiviteleri yapabilmek için yeterli olduğundan sportif ve kültürel aktivitelerin gerçekleştirilebildiği, öğrencilerin bu konularda teşvik edildiği, bu alanlarda başarılı öğrencilerin bulunduğu ve çeşitli yarışmalarda derecelere girdikleri katılımcılar tarafından belirtilen bir husustur.

Okullarda kütüphanelerin mevcut olduğu ve kullanıldığı, bunun dışında bazı okullarda konferans salonu bulunduğu ve öğrenciler için hizmete sunulduğu belirtilmiştir. Okullarda özellikle kütüphanenin beğenildiği ve ilgi gördüğü katılımcıların ifadelerinden anlaşılmış hatta bu tür mekanlar sayesinde okulu tercih eden katılımcıların bulunduğu gözlenmiştir. Genel Anadolu imam hatip liselerinde spor salonunun bulunmaması eksiklik olarak belirtilmiştir.

Gelişmiş okulların fiziki durumları ve “Okul Gelişim Modeli”nde fiziki durumla ilgili hedefler incelendiğinde proje okullarının gelişmiş fiziki duruma sahip olduğu hem katılımcıların görüşlerinden hem de gözlemler neticesinde elde edilen bir durumdur. Okulun paydaşlarının görüşleri doğrultusunda fiziki durumun geliştirilmesine yönelik çalışmaların yapılması bir gereklilik oluşturmaktadır. Okul geliştirme çalışmalarında okulların fiziki yapılarının geliştirilmesine önem verilmekte olup “2023 Eğitim Vizyonu”nda okulların finansmanının özerkliği sağlanarak okulların fiziki yapılarını kendilerinin güncellenmesinin sağlanacağı belirtilmiştir.⁵⁰ Finansman özerkliği ile okulların gelişiminin sağlanması amaçlanmaktadır.

⁵⁰ MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*, 46.

şekilde güncellemeleri sağlanabilir. Okul yöneticileri ve öğretmenlerinin kendilerini farklı fikir ve düşüncelere açık hâle getirebilmeleri amacıyla farklı görüş ve düşüncedeki meslektaşlarıyla bir araya gelebilecekleri mesleki çalışmalar gerçekleştirilebilir. Okul yöneticilerinin yetiştirilmesi amacıyla üniversitelerle iş birliği yapılarak yöneticilik görevi öncesi akademik bir eğitim öğretim yapılması yöneticilik görevinin profesyonelleşmesi açısından faydalı olabilir.

Okulların fiziki durumlarında gerekli güncellemeler sağlanarak öğrencinin ilgisini çekecek şekilde fiziksel iyileştirmeler yapılabilir. Ayrıca fiziki yapılarda öğrencilerin farklı etkinlikler gerçekleştirebilecekleri bölümler açılabilir. Genel ve proje Anadolu imam hatip liseleri arasında fiziki şartlar noktasında asgari bir ortalamanın yakalanması amacıyla okullara ayrılan ödeneklerde adaletin sağlanmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Altun, Taner-Bebek, Gürhan. “Öğretim Elemanlarının Okul Geliştirme ve Etkili Okul Paradigmalarının Temel Bileşenleri Hakkındaki Görüşlerinin İncelenmesi”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Alan Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2016), 96-107.
- Altundaş, İsa. *Amasya Örneğinde İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Beklenti ve Sorunları*. Amasya: Amasya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2017.
- Aydoğan, İsmail. “Okul Binalarının Özellikleri ve Öğrenciler Üzerine Etkileri”. *Milli Eğitim Dergisi* 193 (2012), 29-43.
- Balcı, Ali. *Etkili Okul ve Okul Geliştirme Kuram Uygulama ve Araştırma*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Batar, Yusuf. “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.
- Çakır, Ruşen vd. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV, 2004.
- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çınar, Fatih. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259.
- DÖGM, *Anadolu İmam Hatip Liseleri İmam Hatip Ortaokulları Vizyon Belgesi*. Ankara: 2021.
- DÖGM, *İmam Hatip Lisesi Gelişim Modeli Rehber Kitapçığı*. Ankara: MEB, 2001.
- Ertürk, Abbas. “2023 Eğitim Vizyonu: Sorunlara Çare mi?”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 321-345.
- Genç, Muhammet Fatih. “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 145-166.
- Karaman, Davut. *İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamaları*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatip Lisesi, Meslek Dersi Öğretmeni ve İdarecilerine İlişkin Metaforik Algıları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1235-1256.
- Kartopu, Saffet vd. “İmam Hatip Liselerinde İnşa Edilen Dini Kimliğin Temel Nitelikleri Sosyo Psikolojik Bir Değerlendirme”. ed. Erdem İlhan vd., *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Kılıç, Mehmet Yaşar vd. “Okul Değerlendirme Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 58 (2021), 37-67.
- MEB EARGED, *Okul Gelişim Modeli Planlı Okul Gelişimi*, Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 2002.
- MEB, *Güçlü Yarınlar İçin 2023 Eğitim Vizyonu*. Ankara: 2018.
- MEB, *Müfredat Laboratuvar Okulları Modeli*. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999.
- MEB, *Okul Gelişimi ve Yönetimi*. Ankara, 2020.
- Mücahit, Mustafa. *İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretiminde Öğretmenin Rolü (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Özensel, Ertan vd., *Türkiye’de İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatipliler Algısı*, Konya: TİMAV, 2012.
- Özensel, Ertan-Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması*. 2014, <https://124.im/oVuM2>

- Parlar Hanifi. *Tüm Yönleriyle Okul Geliştirme Kuram Yaklaşım ve Uygulama*. Ankara: Nobel Akademi Yayıncılık, 2020.
- Sarı, Mustafa. “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.
- Sarı, Mustafa. *İmam Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerinin Karşılama Düzeyi (İstanbul/Pendik Örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Seggie, Fatma Nevra- Bayyurt, Yasemin. *Nitel Araştırma Yöntem Teknik Analiz ve Yaklaşımlar*. Ankara: Anı Yayınları, 2017.
- Şalcı, Zeynep-Gürel, Ramazan. “Fen ve Sosyal Bilimler Programlı Anadolu İmam Hatip Liselerinin Eğitim Ortamları ve Fiziki İmkânları Üzerine Nitel Bir Araştırma (Kocaeli Örneği)”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/2 (2021), 79-113.
- Şatır, Fulya. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Tercihlerinde Rol Oynayan Faktörler (Isparta Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Türköz, Şükrü, “İmam Hatiplilik Kimliğinin Belirleyici Unsurları”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 3/6 (2021), 1190-1217.
- Yin, Robert K. *Case Study Research Design And Methods*. California: Sage Inc., 2009.

EK 1:
ETİK KURULU KARAR ÖRNEĞİ

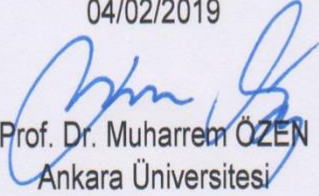
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ALT ETİK KURULU
KARAR ÖRNEĞİ

Karar Tarihi : 04/02/2019
Toplantı Sayısı : 02
Karar Sayısı : 28

28- Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi **Kazım Selek**'in "İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşleri" başlıklı tezi ile ilgili 18/12/2018 tarihli "İnsan Üzerinde Yapılan Klinik Dışı Araştırmalar Başvuru Formu" Etik Kurulumuzca incelendi.

Üniversitemiz Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi **Kazım Selek**'in "İmam Hatip Lisesi Öğrenci, Öğretmen ve İdarecilerinin Okullarına Yönelik Görüşleri" başlıklı tezinin, araştırma protokolüne uyulması ve etik onay tarihinden itibaren geçerli olması koşuluyla uygulanmasının etik açıdan uygun olduğuna oy birliği ile karar verildi.

ASLININ AYNIDIR
04/02/2019


Prof. Dr. Muharrem ÖZEN
Ankara Üniversitesi
Etik Kurulu Başkanı

**MUSTAFA SÂDİK er-RÂFÎ'İN İ' CÂZU'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE
İKTİBAS SANATI****Adnan ARSLAN**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik, Türkiye.

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

orcid.org/0000-0002-3989-6612

Öz:

Kur'an'ın i'câz vecihlerinden birisi kuşkusuz onun eşsiz nazmıdır. Bu yüzden İslam tarihinde oldukça erken bir dönemden itibaren Kur'an'ın nazmındaki i'câzın hangi açılardan zuhur ettiği araştırılmıştır. Ancak i'câzu'l-Kur'an, diğer Kur'an ilimleri gibi statik bir niteliğe sahip değildir. Asırlar içerisinde yeni bilimsel veriler ve yaklaşımlarla adeta dinamik bir hâl almıştır. İlk asırlarda üzerinde titizlikle durulan fesahat ve belagatin yanı sıra zaman içerisinde sureler ve ayetlerin birbirleriyle olan münasebetleri, sanatsal tasvirler, ses ahengi, keşfedilen bilimsel verilerin Kur'an'ın beyanına mutabık düşmesi vb. açılardan i'câz araştırmalarının kapsamı hep genişlemektedir. Geçen yüzyılda bu sadette eser kaleme alanlardan birisi Mustafa Sâdik er-Râfi'î'dir (ö. 1937). *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı eserinde yeni bakış açıları getirerek konuya katkıda bulunmuştur. Rafi'î, esas olarak bir edebiyatçıdır. Doğal olarak i'câz konulu bu eseri de hatırı sayılır ölçüde edebi üslubundan nasibini almıştır. Bu üslubun bir bütün hâlinde ele alınması bilimsel bir makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Bu yüzden bu makalede eserde bir bedî' sanatı olan iktibas çerçevesinde inceleme yapılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Râfi'î, İktibas, İ'câz, Bedî'.**THE ART of İKTİBAS in MUSTAFA SÂDİK al-RÂFÎ'İ'S İ'JAZ al-QUR'AN****Abstract:**

One of the i'jaz aspects of the Qur'an is its unique verse. Therefore, from a very early period in the history of Islam, he researched the aspects of the i'jaz in the verse of the Qur'an. However, i'jaz al-Qur'an does not have a static quality like other Qur'anic sciences. Over the centuries, it has become almost dynamic with new scientific data and approaches. In addition to the eloquence and that were meticulously emphasized in the first centuries, the relations between

the suras and verses over time, artistic descriptions, sound harmony, the agreement of the scientific data discovered with the statement of the Qur'an, etc. In this respect, the scope of i'jaz research is always expanding. Mustafa Sâdık al-Râfi'î is one of those who wrote in this manner in the last century. He contributed to the subject by bringing new perspectives in his work called *Îjâz al-Qur'an*. Rafi'î is mainly a writer. Naturally, this work on i'jaz has had its share of literary style to a considerable extent. Considering this style as a whole will push the limits of a scientific article. Therefore, in this article, it is aimed to examine the work within the framework of iktibas, which is an art of bedi'.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Rafi'î, Quotation, I'jaz, Bedi'.

GİRİŞ

Kur'an'da pek çok ayette, önceki kavimlere gönderilen peygamberlerin kendi milletleri tarafından tekzip edildiği anlatılır.¹ Hatta bu tekzibin tüm peygamberlere şamil olduğu belirtilerek Hz. Muhammed (sav) teselli edilir.² Risaleti inkâr edilen bu ilahi elçilere kimi zaman mucizelerle yardım edilmiştir.³ Mucizeler bir manada peygamberleri psikolojik olarak tatmin edip teselli vermek amaçlıdır. Zira onlar da birer insandır⁴ ve yalanlanma gibi ağır bir suçlamaya karşı desteğe ihtiyaç duyarlar. Bu ilahi yardım Hz. Nuh'ta gemi⁵, Hz. Salih'te sayha⁶, Hz. Musa'da asa⁷ ve Hz. İsa'da şifa⁸ suretinde tezahür etmiştir.

Hz. Muhammed'den önceki tüm peygamberlerin şeriatları daha sonra gelen peygamberler tarafından ya takip edilmiş ya da kısmen neshedilip yeni şeriatlar gönderilmiştir.⁹ Bir şeriatın kısmen ya da tamamen bir sonraki peygamber şeriatı tarafından neshe uğraması Hz. Muhammed ile son bulmuştur. Çünkü o, hâtemu'l-enbiyadır.¹⁰ Kendisinden sonra bir peygamber gelmeyecekse elinde zuhur eden mucize de kıyamete kadar sürüp gitmelidir. İşte o bitmez tükenmez mucize, benzersiz bir beyana sahip olan Kur'an-ı azimü'ş-şandır.

¹ Sâd 38/12-13; Kâf 50/14.

² el-En'âm 6/165.

³ el-Bakara 2/60; el-Mâide 5/112-115.

⁴ el-Kehf 18/110.

⁵ Hüd 11/36-39.

⁶ el-A'râf 7/78; Fussilet 41/17; el-Kamer 54/31.

⁷ el-Bakara 2/60.

⁸ Âl-i İmran 3/49.

⁹ el-Bakara 2/106.

¹⁰ el-Ahzâb, 33/40.

Hız. Muhammed müşrikler tarafından tekzip edilince, onu teskin ve teselli etmek daha da ötesi davasını tasdik etmek için Allah tarafından bizzat Kur'an'ın kendisi mucize olarak takdim edilmiştir. Müşrikler Hız. Muhammed'i kimi zaman bir şair,¹¹ kimi zaman da bir sihirbaz olarak¹² itham etmiştir. Buna karşılık Kur'an, eğer Muhammed bir şairse ve onun sözleri de şairse siz de böyle bir şiirin benzerini getiriniz mealinde onlara meydan okumuştur. Bu mealdeki ayetlerle, Kur'an'ın eşi benzeri getirilemeyecek bir mucize olduğu ilan edilmiştir.¹³

Kur'an'ın hiçbir beşerî güç tarafından benzerinin getirilemeyecek bir mucize oluşu, asırlar boyu Müslümanlar nezdinde son derece güçlü bir delil olmuştur. Hız. Muhammed'in tek mucizesi Kur'an değildir. Ancak diğer mucizeler bir kısmı mütevatir, çoğunluğu haber-i vahid ile aktarıla gelen rivayetlere dayanıyor iken Kur'an, belagat ve fesahatiyle göz önündedir. Nüzul zamanında kendisini inkâr edenlere yaptığı muaraza daveti yani aynı meydan okuma hâlen geçerlidir. Bu davete tabiri caiz ise Müslümanları mahcup edecek hiçbir karşılık verilememiştir.

Belagat ve fesahat açısından Kur'an'la yan yana konulup en azından kıyaslama yapılabilecek bir eserin vücuda çıkmamış olması, onun beyanına inkârcıların hiç itiraz etmediği anlamına gelmez. Nüzul zamanından günümüze kadar Kur'an'ı nakz etmek için birtakım iddialar her asırda ileri sürülmüştür. Hız. Peygamberin başka birilerinden destek aldığı,¹⁴ ayetlerin büyüden ibaret olduğu,¹⁵ eskilerden beri söylene gelen efsanelerin tekrar edildiği¹⁶ vb. nüzul süreci içerisinde birtakım ithamlar olmuştur. Kur'an'ı tezyif etmek isteyenler nüzul sonrası da sahneye çıkmıştır. Kime ait olduğu tam olarak tespit edilemeyen *Kitâbu'd-Dâmiğ* ve *Kitâbu'z-Zümrüüd* gibi kitaplarda Kur'an'ın fesahatine yönelik eleştiriler yer almıştır.¹⁷ İ'câzu'l-Kur'ân muhtevalı klasiklerinden olan *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* adlı eserde müellif Hattâbî (ö. 388/998), Kur'an'ın belagatine yönelik yapılan müşahhas itirazlara cevaplar vermektedir.¹⁸ Kaynaklarda Ebû Bekr er-Râzî'nin de (ö. 313/925) Kur'an'ın nazmını diğer

¹¹ et-Tûr 52/30.

¹² Sâd 38/4.

¹³ el-Bakara 2/23; el-İsrâ 17/88; Hûd 11/13-14.

¹⁴ en-Nahl 16/103.

¹⁵ el-En'âm 6/7.

¹⁶ el-Mutaffifin 83/13.

¹⁷ Ayrıntı için bk. İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184.

¹⁸ Ebû Suleymân el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân* (Selâsu Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde), thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.).

Arap şiiirleriyle bir tuttuğu ve bu doğrultuda i'câzı hedef aldığı söylenmektedir.¹⁹ Kur'an'ın i'câzına yönelik eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Hatta muaraza sadedinde bazı teşebbüsler de olmuştur.²⁰ Ancak bu teşebbüsler fesahat açısından muarazaya bir örnek olmaktan çok uzak görüldüğü için hiçbir devirde İslam'a karşı olanlar tarafından argüman olarak kullanılmamıştır. Yine bu yüzden olmalıdır ki Kur'an'a karşı oryantalist menşeli çalışmalarda, fesahat ve belagat yerine Kur'an'ın cem ve istinsah edilmesi, kıraat farklılıkları ve şahsi Mushaflar gibi nazımdaki i'câzı ilgilendirmeyen ikincil ve tarihi problemler itiraza konu edilmiştir.²¹

İlk müşrikler tarafından başlatılan Kur'an aleyhindeki ithamlardan günümüz ateistlerinin iddialarına kadar vahye yönelik tüm eleştiriler, Kur'an'ın i'câzını farklı açılardan ortaya çıkarmaya dair gayretleri hep canlı tutmuştur. Âlimler, Kur'an'ı müdafaa etmek için yeni itirazlara yeni cevaplar vermek lüzumu hissetmişlerdir. Bu yüzden i'câzu'l-Kur'ân ilmi dinamikliğe sahip bir disiplin olarak, keşfedilen bilimsel veriler, yeni edebiyat açılımları, iktisadi, hukuki, sosyolojik ve psikolojik kuram ve yaklaşımlarla sürekli zenginleşmektedir.

İ'câzu'l-Kur'ân ilminin tarihi gelişimi ve yaklaşımlarla ilgili çok sayıda çalışma mevcuttur. Bunlar içerisinde belli başlı yayınlara atıfta bulunarak²² konumuzu teşkil eden Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin *İ'câzu'l-Kur'ân* adlı çalışmasındaki iktibas sanatı uygulamalarına değinilecektir. Konu hakkındaki oldukça genel bu girişten sonra müellifin hayatı, eserleri, ilmi ve edebi şahsiyeti hakkında detaya girilmeyecektir. Zira bu hususta zaten literatürde yeterli bilgi vardır.²³ Müellifin söz konusu eseri hakkında genel bir tanıtım ve tenkitte bulunmaya da ihtiyaç

¹⁹ Abdurrahmân Bedevî, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Muesseset'ul-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-neşr), 1980), 178-179

²⁰ Kur'an'a muaraza kapsamında oluşmuş literatürün üslup eleştirisi için bk. Meşkûr Kâzım el-'Avvâdî, "Mu'âradatu'l-Kur'ân fi'l-mi'yâr'il-uslûbî", Kufa *Studies Center Journal* 1/6 (2007), 15-33. Kur'an'ın muârazasına dair i'câz tarihi boyunca ortaya konmuş delillerin bir derlemesi hakkında bk. Lu'lue bint Abdullâh b. Ahmed, "Mu'âradatu'l-Kur'âni'l-Kerîm", *Journal of Al-Farahidi's Arts* 14/49 (2022), 338-361.

²¹ Bu itirazlar ve verilen cevaplar hakkında bk. Hafsa Nasreen, "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları Eleştirel Bir Çalışma-", çev: Ozat Shamshiyev, *ERUIFD* 1/16 (2013), 109-125. Oryantalistlerin eleştirileri ayrıca vahyin kaynağına yönelik de olmuştur. Bu konu hakkındaki bir çalışma için bk. Hatice Er, *Oryantalistlerin Kur'an Vahyi ve Kur'an'ın Kaynağına Yönelik İddiaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016). Türkiye'de konu hakkında yapılmış lisansüstü tezler hakkında bir derleme için bk. Hüseyin Polat, "Oryantalistlerin Kur'ân Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif", *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/2, 88-109.

²² Numan Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290; Mehmet Emin Yurt, "İ'câzu'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci", *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 191-226; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

²³ Erol Ayyıldız, "Mustafa Sadık er-Rafiî'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1989), 27-35; Erol Ayyıldız, "Mustafa Sâdık Er-Râfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/353-354.

görülmemiştir. Zira bu çerçevede Türkiye’de olmasa da Arap dünyasında hatırı sayılır miktarda araştırma yapılmıştır ve bunlara ulaşmak da mümkündür.²⁴ Bu makalede müellifin eserinde uyguladığı iktibas sanatı incelenecektir. İktibas söze tesir ve estetik değer katan ayrıca uygulanma biçiminin de edebi bir hüneri gerektirdiği önemli bir sanattır. Bu yüzden şiir ve nesirde edebiyatçıların iktibas sanatını nasıl uyguladıkları akademik çalışmaların ilgisini çekmiştir.²⁵ Râfiî’nin söz konusu eser çerçevesinde iktibas eksenli bir çalışma mevcut değildir. Muhtemelen eserin başlığı ve muhtevasının teknik oluşu dikkatlerin teorik yönüne yoğunlaşmasına neden olmuştur. Hâlbuki Râfiî, her eserinde olduğu gibi edebi dil ve üslubundaki maharetini İ’câzu’l-Kur’ân’da da göstermek istemektedir. Dolayısıyla makale, edebi bir sanatın önemli bir edebiyatçı tarafından uygulanma şeklini tespit ve tasvir ederek alana katkı sunmayı amaçlamaktadır. Öncelikle iktibasın ne olduğu hakkında bilgi verilecek ve sonrasında bu sanatın nasıl uygulandığı irdelenecektir.

1. İktibas

Bedî’ sanatları içerisinde yer alan iktibas; *nesir yahut şiirde sözün Kur’an veya hadisten bir şeyler içermesidir*.²⁶ Edebiyatçılar bu sanatı kullanarak sözlerini daha değerli hâle getirmeyi amaçlamaktadır.²⁷ Diğer taraftan başarılı ve yerinde bir iktibas, yazarın başka metinlere olan hâkimiyetini göstermiş olacağı için yazarın itibarı açısından ayrıca bir ehemmiyeti vardır.

2. Rafî’de İktibas Uygulamaları

İslam telif geleneğinde iktibas oldukça rağbet gören bir sanat olmakla beraber bunun yoğunluğu ve niteliği hususunda doğal olarak yazardan yazara farklılık gözlemlenir. Örneğin pek çok şairin Kur’an’dan alıntılar yaparak şiirlerini süslediği bilinirken özellikle Ebû Temmâm’ın (ö. 231/846) bu konuda öne çıktığı görülür.²⁸ Zühd şirinin atası sayılan Ebu’l-Atâhiye de (ö. 210/825 [?]) Kur’an’dan yaptığı ustaca iktibaslarla tanınır.²⁹ Arap şiirinde iktibas

²⁴ İzzet Muhammed Ahmed, “el-İ’câzu’l-Kur’ânî ‘inde’r-Râfiî’”, *el-Va’yu’l-İslâmî* 20/231 (1984), 16-27; Abdu’l-Abbâs Salâhuddîn, “er-Râfiî ve kadîyyetu’l-i’câz fi’l-Kur’ân”, *el-Edebu’l-İslâmî*, 11/43-44 (2004), 16-26; Buveyş İzzuddîn, “Hakîkatu’l-i’câzi’l-Kur’ânî ‘inde’r-Râfiî’”, *et-Turâsu’l-‘Arabî* 17/68 (1997), 112-116.

²⁵ Şiirde iktibas incelemesine dair örnek bir çalışma için bk. Fâtıme Ahmed Hamâd, “Ferah Mensî Muhammed, Eseru’l-iktibâs ve’t-tadmîn fi şî’ri Lisânu’d-dîn b. el-Hatîb”, *Mecelletu Câmi’ati’l-Enbâr* (2017), 68-100.

²⁶ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn en-Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb fi fînûni’l-edeb* (Kahire: Dâru’l-Kutub ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1423), 7/182. Kavramın Arap edebiyatında kullanımına dair müstakil bir çalışma için bk. İbrahim Kara, “Arap Belâgatında İktibas Sanatı”, *Artuklu Akademi* 8/1 (2001), 77-98. Ayrıca bk. İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

²⁷ Kavram ve uygulaması hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Lafzî Âyet Ve Hadis İktibasları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

²⁸ Ali b. Muhammed el-Hamûd, “Eseru’l-Kur’ân fi şî’ri Ebî Temmâm”, *Mecelletu’l-‘Ulûmi’l-‘Arabîyye*, 16 (2010), 180-240.

²⁹ Abdülkerîm Hecras, “et-Tenâsu’l-iktibâsî ve devruhû fi intâci’d-delâle fi şî’ri Ebi’l-‘Atâhiye”, *Mecelltu*

“Bilemezsin ilahını, hevası mı yaptı yoksa ilahını ağzının içine mi koydu? Onlar (İbnü'r-Râvendî'nin iddiaları) birbiri üstüne yığılmış karanlıklar olarak nitelendirilmiştir.”³³

Burada Râfiî'nin Câsiye suresi 23. ayet; اَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْإِلَهَ هَوَاهُ “İlahını hevası edineni gördün mü?” ve Nûr suresi 40. ayet; ظَلَمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ “Birbiri üstünde zulmetler” ifadelerini kendi metnine derç ettiği dikkat çeker. Müellif, inkâr etmeyi peşinen kabullenmiş ve bunu temellendirmek için de safsatalarıyla yetinen İbnü'r-Râvendî'nin düştüğü hâli, bizzat Kur'an'ın tasvir etmesini yahut konumlandırmasını ister. Kur'an'ın nazarında hevasının peşinde koşanlar nefsi arzu ve heveslerinden sahte bir ilah edinmiş olurlar. Onların kaygısı hakikat değil, perestiş ettikleri nefisleridir. Böyle kimselerin Kur'an hakkındaki düşünce ve sözleri de en fazla denizlerin diplerine doğru alçaldıkça artan karanlık üstüne karanlık mesabesindedir. Böyle zındıklar daha derin düşündükçe dalalet ve sapkınlıkta da daha derinlere yani kat kat daha fazla karanlıklara dalmaktadırlar. Zira onların hevaları artık ilahları olmuştur. Bir Allah'a ibadet etmekle huzur bulan Müslümanlar gibi onlar da ilahlarından ibaret olan heva, heves ve nefislerinin çizdiği yolda ilerlemekle daha doğrusu karanlıklara batmakla teselli bulmaktadırlar. Allah kelamına temerrüt ederken kullandıkları dilden anlaşılmalıdır ki onlar, kendi dillerini ilah edinmişlerdir. Râfiî'nin iktibaslarından bu ve benzer anlamları çıkartmak mümkündür.

İktibas sanatı, sağlam bir tutarlılıkla kurgulandığı zaman metne anlamsal derinlik kazandırmaktadır. Râfiî'nin iktibaslarından bir kısmı iktibastaki bu amacı hakikaten yerine getirmektedir. Yorumunu nispeten uzatmak zorunda kalacağımız aşağıdaki paragraf bunun bir örneği olacaktır:

هو كتاب السماء إلى الأرض مُستقراً ومُستودعاً، وقد جاء بالإعجاز الأبدي الذي يشهد على الدهر ويشهد الدهر عليه.

“O, Semadan arza müstakar ve müstevda' bir sema kitabıdır. Zamana şahitlik eden ve zamanın da kendisine şahitlik ettiği edebi bir i'câz getirmiştir.”³⁴

Râfiî burada Hûd suresinin altıncı ayetine göndermede bulunur. Ayetin tamamı ve mealî şöyledir:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلُّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

³³ Râfiî, *I'câzu'l-Kur'ân*, 182.

³⁴ Râfiî, *I'câzu'l-Kur'ân*, 32.

“Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah’ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır³⁵.

Ayette geçen *müstevda’* ve *müstekarr* kelimelerinin ne anlama geldiği hususunda müfessirler birbirinden farklı yorumlarda bulunmuştur. Gördüğümüz kadarıyla bu yorumlar uzayıp gitmektedir. Burada bu tefsirlere göz atacak değiliz. Ancak şurası önemlidir ki Râfiî, manası bakımından zengin iki ifadeyi Kur’an’ı methederken iktibas etmiş ve kendi cümlelerine bu suretle geniş anlamlar yükleyebilmiştir. Okuyucu müellifin bu ifadeleriyle neyi kastettiğini anlamak için tefsirlere bakmak zorunda kalacak ve o kaynaklardaki yorumlar aynı zamanda Râfiî’in ibaresine de zenginlik katmış olacaktır.

Müellifin iktibasları çoğu zaman cümle akışını etkilemeyecek sessizlikte gerçekleşir. Bu iktibaslar öylesine doğal bir akıcılık içerisinde yer alır ki büyük ihtimalle okuyucu buralarda başka bir metinden alıntı yapıldığını hissetmeyecektir.

Eserin *Kur’ân Tarihi* başlıklı faslında Râfiî, sure ve ayetlerin bir anda nazil olmayış hikmetlerini izah eder. Burada şöyle der:

وذلك بحسب الحاجة التي تكون سبباً في النزول، وليثبت به فؤاد النبي - صلى الله عليه وسلم

“Bu ise nüzule sebep olan ihtiyaca ve Hz. Peygamberin (sav) gönlünü teskin etmek amaçlıdır.”³⁶

Bu cümlede geçen *فؤاد النبي* ifadesi bizzat Kur’an’dan iktibas edilmiştir. Furkân suresi 32. ayette Allah, *لِنُنَبِّئَكَ بِهِ فُؤَادَكَ* buyurarak Kur’an’ın tek seferde nazil olmayış hikmetini belirtir. Râfiî, ayetteki ifadeyi *فؤاد النبي* şeklinde değiştirmiştir.

Benzer bir örneğe Kur’an’ın Arapları tek bir çatı altında toplayabilme gücünü anlattığı fasılda rastlanır. Araplar İslam öncesi dönemde birbirleriyle daima savaş halinde iken Kur’an’ın terbiyesiyle bir araya gelebilmişler ve muktedir devletler ve medeniyetler kurabilmiştir. Râfiî bu hadiseyi anlatırken yine Kur’an ile teyit eder ve şöyle der:

ولقد كان من إعجاز القرآن أن يجمع هؤلاء الذين قطعوا الدهر بالتقاطع على صفة من الجنسية لا عصبية فيها إلا عصبية الروح، إذ أخذهم بالفطرة حتى ألف بين قلوبهم

³⁵ Kur’ân Yolu (Erişim 09 Eylül 2022) Hûd 11/6.

³⁶ Râfiî, *İ’câzu’l-Kur’ân*, 33.

“Kur’an’ın mucizeliğinden birisi de şudur ki tarih boyu hep birbirleriyle çatışan bu Arapları tek bir unsur lakin asabiyet değil, manevi asabiyet üzere bir araya getirebilmiştir. Öyle ki onların kalplerini birbirine ülfetle yaklaştıracak kadar bir fitrat üzere toplamıştır.”³⁷

Bu paragrafta yer alan ألف بين قلوبهم ifadesi Enfâl suresi 63. ayetten iktibas edilmiştir. Birebir ayetten alındığı halde hiç sezdirmeden ve anlam ahengine halel vermeden cümle içerisine derç edilmiştir.

Diğer bir fasılda müellif, Kur’an’ın getirdiği ahlak esaslarına insanlığın ne kadar muhtaç olduğunu ve bu ahlak ilkeleri olmadan insanlığın hayvandan farkı kalmayacağı hakikatini işler. Paragraf bu mesajı Kur’an’ın beyanıyla teyit ettirerek biter:

ثم لصارت كل أمة كأنها جنس من الحيوان: في قيامه بنفسه، وانفراده بنوعه، وتميزه بالعداوة لغيره، فههنا أكل وههنا مأكول؛ فإذا العالم قد أودى وقطع دابر القوم الذين ظلموا.

(Ahlaki ilkeler olmasaydı) Her millet bir tür hayvana dönüşürdü. Kendi başına ayakta kalması, türü içinde münferit hareket etmesi, kendinden başkasını düşman görmesi... (Bu düşmanlıktan mütevellit olarak) şurada yer, burada ise yenir. Bu takdirde âlemin sonu gelir ve böylece zalimlerin de kökü kesilmiş olur.³⁸

Müellif, paragrafın bağlamıyla tamamen örtüşen bir iktibasla sözlerini sona erdirmektedir. İnsanlar fazilet hislerinden yoksun olurlarsa birbirlerine karşı şefkat ve merhamet duymayacaklar ve ilk fırsatta birbirlerine zarar vermeye çalışacaklardır. Böyle bir dünyada insan neslinin devam etmesine imkân yoktur. Bazı hayvanların nesli tükendiği gibi insanlığın da nesli tükenecektir. En’âm suresi 45. ayet, zalim kavimlerin en sonunda helak edileceğinden bahseder. Râfiî de ayetteki bu ibareye atıfta bulunur. Bu iktibasa anlamca derinlik kazandıran başka bir husus daha vardır. Şöyle ki bir önceki ayette, zalim kavimleri helaka götüren şeylerin silsilesi verilir:

قَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ

“Onlar, kendilerine yapılan uyarıları unuttunca her şeyin kapılarını onlara açtık. Nihayet kendilerine verilenler yüzünden şımardıkları zaman onları ansızın yakaladık! Böylece onlar birdenbire bütün ümitlerini yitirdiler.”³⁹

³⁷ Râfiî, *I’câzu’l-Kur’ân*, 87.

³⁸ Râfiî, *I’câzu’l-Kur’ân*, 95.

³⁹ Kur’an Yolu (Erişim 09 Eylül 2022) el-En’âm 6/44.

Bu ayete göre onların helak olma sebebi, uyarıları dikkate almamalarıdır. Buna ceza olarak kendilerine bolca imkânlar verilmiş ve bu imkânlarla azgınlığa düştükleri için de helaka uğramışlardır. Buna göre Râfîî'nin cümlesi şöyle bir anlam kazanır: İnsanoğlu Kur'an'ın ahlak ve fazilet manzumesini unutup heva ve heveslerine uyduğu vakit evet, geçici bir lezzet ve zevke nail olur. Kendini kayıtlayan ahlaki engellerden kurtulduğu için yalancı bir rahatlığa kavuşur. Ancak ne var ki ahlaksızlık yarışına giren tüm insanlardır. Hazların peşinde sınırsız ve hayâsızca koşmak tüm insanlığın tek hedefi olacağı birbirleriyle çatışmaya ve boğuşmaya başlayacaklardır. Çünkü çoğu hazzın tatmini hemcinsi olan diğer insanlar üzerinden olur. Kibir, hırs, riyakârlık, zorbalık, şiddet, cinsellik gibi hisleri tatmin etme hevesi ister istemez insanları karşı karşıya getirecek ve çatışmaya sevk edecektir. Bu yolun sonu ise Râfîî'nin de iktibasta bulunduğu gibi وَقُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا insan neslinin kökünün kesilmesi olacaktır. Görüldüğü gibi yerinde bir iktibasla metne büyük bir anlam zenginliği kazandırılmaktadır.

Diğer bir fasılda Râfîî, *Kelîle ve Dimne* mütercimi İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) adlı büyük bir edebiyatçının Kur'an'a muaraza sadedinde bir şeyler kaleme aldığını fakat bir noktaya gelince ilahi kelamın benzerinin getirilemeyeceğini ikrar edip yazdıklarını yırtıp attığı iddiasını tartışır. Râfîî, bu iddiaları reddeder:

وإذا قيل لك إن فلاناً يزعم إمكان المعارضة ويحتج لذلك وينازع فيه، فاعلم أن فلاناً هذا في الصناعة أحد رجلين اثنين: إما جاهلٌ يصدق في نفسه، وإما عالم يكذب على الناس؛ ولن يكون (فلان) ثالث ثلاثة!

Eğer sana şöyle denilirse: Birisi Kur'an'a muaraza etmenin imkânını öne sürer ve bu konuda tartışıyor. Bil ki bu meselede insanlar sadece iki gruptur: Ya kendi kendine doğru söylediğini düşünen sadık cahildir ya da insanlara yalan söyleyen bir âlimdir. Hiç kimse bu meselede üçün üçüncüsü değildir. (Bu iki şıkkın haricinde bir şey düşünülemez.)⁴⁰

Kur'an'a muaraza ettiğini söyleyenlerin iki grupta toplanması gerektiğini söyleyen Râfîî'ye göre bunlar ya doğru söylediğini düşünen fakat Kur'an ile muaraza etmenin ne anlama geldiğini bilmeyen cahillerdir yahut insanları aldatmaya çalışan bir yalancı olmakla beraber meseleye vakıf olan bilgi sahibi kimselerdir. Bir üçüncü şık yoktur. Müellifin paragrafın akışını hiç bozmayan ve bağlama kuşkusuz mükemmel oturan bu iktibas, Mâide suresi 73. ayetten yapılmıştır. Ayetin ilgili kısmı şöyledir: “لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ” Allah için üçüncüsüdür diyenler muhakkak ki kâfir olmuşlardır.” Ancak şu var ki müellifin bir düşünceyi reddetmek

⁴⁰ Râfîî, *I'câzu'l-Kur'an*, 179.

tüzere dile getireceği cümlelerin bağlamı ile ayetin maksadı arasında bir paralellik bulunmamaktadır.

Bu çalışmada Râfiî'nin yapmış olduğu tüm iktibaslara yer vermek gibi bir amaç gözetilmemiştir. Eserdeki iktibasların yoğunluğu ve bir makalenin akademik kapasitesi göz önünde bulundurulduğunda bunun imkânsızlığı ve daha da önemlisi gereksizliği ortadadır. Ancak müellifin iktibaslarına genel bir bakış atarak üslubu hakkında fikir edinebilmek için bir tablo faydalı olacaktır. Sözü uzatmamak için metinlerin çevirisi yapılmayacak sadece iktibas edilen ayetlere işaret edilecektir.

Metin/İktibas	Sûre/Ayet Bilgisi	Sayfa Numarası
حياطة هذه النسبة الإنسانية فيما يُبتلى به الإنسان من الخير والشر فتنه	كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةٌ الْمَوْتِ وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةٌ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ el-Enbiyâ 21/35.	107
يبقى الإنسان من الدنيا كأنه في جهنم لا يموت فيها ولا يحيى	ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى el-A'îâ 87/13.	108
وإننا لمستيقنون أن هذه الدرجة هي نفسها التي سيجيز عليها العالم كرة أخرى ولله عاقبة الأمور	الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ el-Hacc 22/41.	116
وذهب أهل الفتن يتأولون عن معاني القرآن ويحرفون الكلم عن مواضعه	مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَيُفَوِّشُونَ سَمْعَنَا وَعَصَيْنَا en-Nisa 4/46	116
وهي تحقيق الإسلام، وأنه الحق الذي لا مرية فيه، وأنه فطرة الله التي فطر الناس عليها	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا er-Rûm 30/30.	128
فلا تنفعهم نافعة حتى يأخذوا بأرائهم وينتحلوها، ثم لا تكون لهم الخيرة من أمرهم بعد ذلك فيما يأخذون وما يدعون	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ el-Ahzâb 33/36.	141
فيقرهم على طباعهم وعاداتهم، ويستدرجهم من حيث لا يعلمون، ويمد لهم في الغي مدأ	وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ el-A'râf 7/182	164
ثم يكون مع هذا كله من فعله وفعلهم أن يثوب إليه الأمر ويستوسق على ما أراء، وأن تعطيه تلك الأمة عن يد وهي صاغرة للحق	قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ et-Tevbe 9/29.	164

Râfiî'nin iktibasları görüldüğü üzere metinle tutarlılığı açısından takdire şayandır. Ancak şu var ki bazı iktibaslarda müellif, ayet ve bağlam arasında nispeten zayıf bir bağ kurar. Yahut seçtiği kelimeler ile iktibasta bulunduğu ayetin içeriği birbirine uygun düşmez. Aşağıdaki paragrafta iktibastaki gelişi güzellik kolayca görülecektir:

إن النجم المنير فوق هلاله ليظهر في العيون القصيرة كأنه نقطة فوق نون، وهل رأوا إلا كلاماً تضيء أفاضه كالمصابيح، فعصفوا عليه بأفواههم كما تعصف الريح يريدون أن يطفئوا نور الله

“Hilali üzerindeki parlak yıldız kısa görüşlü gözlere nûn harfinin üzerindeki noktaymış gibi görünür. Hâlbuki lafızları lambalar gibi parlaktan bir kelamdan başka ne görmüşler ki? Ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek isteyerek rüzgârın estiği gibi estiler.”⁴¹

Bu paragrafta Râfiî'nin vurgulamak istediği husus, Kur'an'ın i'câz derecesindeki mükemmelliğinin bir yıldız gibi büyük, aşikâr ve güçlü olduğudur. Yıldız, binlerce ışık yılı öteden görünecek kadar büyüktür, parlaktır fakat göz bu ihtişamı algılamakta yanılır, küçük görür. İnkârcılar basiretten yoksun oldukları için Kur'an'ın yıldızlar gibi ışıltılı parlayan i'câz nüktelerini ağızlarıyla söndürülecek kadar zayıf görmüşlerdir. Râfiî, beklenildiği gibi burada tam da konuyla alakalı “Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar.” ayeti ile iktibasta bulunur. Bu paragrafta müellifin inkârcıların itham ve tenkitleri için seçtiği فعصفوا (estiler) fiili kanaatimizce bağlama uygun değildir. Zira عَصَفَ fiilinden عاصفة (fırtına) ismi türetilir ki bu fiil, rüzgârın oldukça kuvvetli esmesi için kullanılır. Nitekim kaynaklarda رِيحٌ hakkında شديدة الهبوب şiddetle esen açıklaması yapılmıştır.⁴² Hâlbuki inkârcıların Kur'an aleyhinde öne sürdükleri şeyler ehemmiyetsiz ve mesnetsiz hezeyanlardan ibarettir. عَصَفَ fiilinin hayalde canlandırdığı kuvvetten tamamen yoksun değersiz boş sözlerdir. Bu iftiraların ciddiyeti, olsa olsa güneşi söndürmek için iki dudağın beyhude çabası kadar olur. O hâlde inkârcıların sözleri için عَصَفَ fiili, iktibasta bulunulan ayetin mazmunu ile münasip düşmemiştir denilebilir.

Diğer bir fasılda ise Râfiî, Kur'an'ın bütün insanları ortak bir noktaya davet edişinden bahseder. Burada şöyle bir cümle kurar: ودعا إليه الناس على اختلافهم فكانما كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَِا “Tüm farklılıklarına rağmen insanları kendisine çağırır. Sanki her ümmeti kendi amel defterine çağırıyormuş gibi.”⁴³

⁴¹ Râfiî, *I'câzu'l-Kur'an*, 31.

⁴² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 9/248. (15 cilt)

⁴³ Râfiî, *I'câzu'l-Kur'an*, 82.

Câsiye suresi 28. ayetten iktibas edilen kısım açıkça dikkat çekmektedir ve herhangi bir tasarrufta bulunulmamıştır. Bu iktibasın da anlam bakımından titizlikle yapıldığını söylemek güçtür. Zira ayette mahşer günü tüm insanların hesaplarının görüleceğinden ve herkesin amellerinin yazılı olduğu kendi kitaplarına çağrılacağından bahseder. Ayetin vermek istediği tehdit mesajı ile cümlenin bir anlam ilişkisi yoktur denilecek kadar azdır.

SONUÇ

Bedî sanatları içerisinde yer alan iktibas sanatı, makale metninde belirtildiği gibi yazarın kendi sözleri içerisinde ayet ve hadisten bir şeyler derç etmesidir. Bu ilk bakışta her konuşmacı yahut yazar tarafından kolaylıkla yapılabilecek sıradan bir şey olarak görülür. Hâlbuki bu alıntılamanın da kusurlusu, vasatı, mükemmeli hatta sanatlısı vardır. Bu çalışmada geçen yüzyılın önemli edebiyatçılarından Mustafa Sâdık er-Râfiî'nin *Î'câzu'l-Kur'ân* adlı eserindeki işbu iktibas sanatı uygulamaları incelenmiştir. Müellifin Kur'an ayetlerine olan vukufiyetinin görüldüğü bu iktibaslarda genel anlamda başarılı olduğu fark edilmiştir. Râfiî'nin, yapmış olduğu iktibaslarda kendi ifadelerini ayetlerle teyit ederken metnin akışına hâlel vermediği gözlemlenmiştir. Çoğunlukla ayetin bağlamı ile kendi mesajı arasında titiz bir paralellik kurmaya özen gösterdiği, bundan dolayı da yapmış olduğu sadece ayetten alıntıda bulunmak değil, aynı zamanda ibareye anlam derinliği katmak hükmüne geçtiği anlaşılmıştır. Bu suretle ayet hakkında yapılan muhtelif tefsirler Râfiî'nin ifadelerine de genişlik kazandırmıştır denilebilir. Müellifin bunu yaparken zorlamadan uzak olduğu dikkat çekmektedir. Anlaşılan müellif Kur'an ile içli dışlı oluşunu gayet doğal bir şekilde kendi metnine yansıtmıştır. İktibaslarındaki başarısının sırrı kanaatimizce budur. Muhtemelen zihninde tasarladığı manalar, farkında bile olmadan ayetlerle buluşmuş ve mükemmel bir harmoni içerisinde yazıya dökülmüştür. Eserde nadiren de olsa bu ahenge gölge düşüren iktibaslar mevcuttur. Bunların birkaç örneğine çalışmada yer verildi. Sonuç olarak şu söylenebilir ki Müslüman bir yazar, ayetler ile kurduğu samimi meşguliyeti nispetinde yazılarında en güzel kelimeler olan Kur'an'ın ibarelerindeki harikuladeliğinden istifade edecektir. Bu suretle aktarmak istediği fikirleri bilhassa Müslüman toplum üzerinde daha bir tesire sahip olacaktır. Tekrar edilecek olursa bunun yolu, ikinci bir niyet ve gayretle iktibas yapmaya çalışmak değil, Kur'an ile içten ve derin bir ilişki kurmaktır.

KAYNAKÇA

- 'Avvâdî, Meşkûr Kâzım. "Mu'âradatu'l-Kur'ân fi'l-mi'yâr'il-uslûbî". *Kufa Studies Center Journal* 1/6 (2007), 15-33.
- Ahmed, İzzet Muhammed. "el-İ'câzu'l-Kur'ânî 'inde'r-Râfî'î". *el-Va'yu'l-İslâmî* 20/231 (1984), 16-27.
- Ayyıldız, Erol. "Mustafa Sadık er-Rafî'nin Hayatı, Edebî Cephesi ve Eserleri". *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1989), 27-35.
- Ayyıldız, Erol. "Mustafa Sâdık Er-Râfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 31/353-354. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bedevî, Abdurrahmân. *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*. Beyrut: Muessesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-neşr. 1980.
- Durmuş, İsmail. "İktibas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Er, Hatice. *Oryantalistlerin Kur'an Vahyi Ve Kur'an'ın Kaynağına Yönelik İddiaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fekîkî, Abdülhâdî. *el-İktibâs mine'l-Kur'âni'l-Kerim fi's-şi'ri'l-'Arabî*. Şam: Menşûrât Dâru'n-Numeyr, 1996.
- Hamâd, Fâtıme Ahmed. "Ferc Mensî Muhammed, Eseru'l-iktibâs ve't-tadmîn fi şî'ri Lisânu'd-dîn b. el-Hatîb". *Mecelletu Câmi'ati'l-Enbâr* (2017), 68-100.
- Hamûd, Ali b. Muhammed. "Eseru'l-Kur'ân fi şî'ri Ebî Temmâm", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye* 16 (2010), 180-240.
- Hattâbî, Ebû Suleymân. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân*. (Selâsu Resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde). thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Za'lûl Selâm. Mısır: Dâru'l-maârif, ts.
- Hecras, Abdülkerîm. "et-Tenâsu'l-iktibâsî ve devruhû fi intâci'd-delâle fi şî'ri Ebi'l-'Atâhiye". *Mecelltu Kulliyeti'l-Âdâb* 3/1 (2017), 116-132.
- İbn Ahmed Lu'lue, bint Abdullâh. "Mu'âradatu'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Journal of Al-Farahidi's Arts* 14/49 (2022), 338-361.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Müdhîş*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- İzzuddîn, Buveys. "Hakîkatu'l-i'câzi'l-Kur'ânî 'inde'r-Râfî'î". *et-Turâsu'l-'Arabî* 17/68 (1997), 112-116.
- Kara, İbrahim. "Arap Belâgatında İktibas Sanatı". *Artuklu Akademi* 8/1 (2001), 77-98.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Lafzî Âyet Ve Hadis İktibasları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 251-290.
- Kur'ân Yolu (Erişim 09 Eylül 2022) el-En'âm 6/44.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Nasreen, Hafsa. "Oryantalistlerin Kur'an Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-". çev: Ozat Shamshiyev. *ERUIFD* 1/16 (2013), 109-125.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1423, 7/182.
- Polat, Hüseyin. "Oryantalistlerin Kur'ân Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif". *Din ve Bilim-Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2, 88-109.

- Râfî, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâgatu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1393/1973.
- Salâhuddîn, Abduttevvâb. “er-Râfî'î ve kadıyyetu'l-i'câz fi'l-Kur'ân”. *el-Edebu'l-İslâmî* 11/43-44 (2004), 16-26.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ'câzü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurt, Mehmet Emin. “İ'câzü'l-Kur'ân İlminin Mahiyeti, Tanımı ve Genel Hatlarıyla Tarihsel Süreci”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017), 19.

HZ. PEYGAMBER'İN SÜNNETİNDE BESLENME ile İLGİLİ GENEL İLKELER ve BUNLARA UYMAYI ENGELLEYEN FAKTÖRLERİN TESPİTİ

Hatice DÜLBER

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., University of Kırşehir Ahi Evran Faculty of Islamic Sciences

Department of Hadis

Kırşehir, Türkiye.

haticedulber@ahievran.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2449-9187

Öz:

En güzel şekilde yaratılan insan, bedenini Allah'a teslim edene kadar korumakla sorumlu tutulmuştur. İnsanların hayatlarını idame ettirebilmeleri için vücudunun beslenmeye ihtiyacı vardır. Vücudun sağlıklı kalabilmesi ve kendisinden beklenen görevi yapabilmesi ancak alacağı besinler sayesinde olacaktır. Bu nedenle yeme-içme olarak alınan besinler insanın hayatı ve yaşaması için çok önemlidir. İnsanın alması gereken besinlerin genel çerçevesi Kur'an-ı Kerim'de çizilmiş, uygulaması ve ayrıntıları Hz. Peygamber'in sünnetinde gösterilmiştir. Bununla birlikte günümüz insanı en önemli problemlerini bu konuda yaşamaktadır. Bazı kesimlerde yanlış veya fazla yemekten kaynaklı obezite problemi görülürken, bazı insanlarda da açlıktan veya eksik beslenmekten birçok hastalık ya da ölümle sonuçlanabilecek durumlar oluşmaktadır. Aynı zamanda birçok hastalığın da sebebi yenilen, içilen ve tüketilen besinlerden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Yukarıda işaret edilen problemler bu konunun, İslami açısından değerlendirmesine ve Hz. Peygamber'in hayatından çeşitli örneklerle incelenmesine neden olmuştur. Yeme içme konusundaki cahiliye örf ve âdetlerine Hz. Peygamber'in yaklaşımı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu makale tek tek Hz. Peygamber'in yediği içtiği şeyleri tespit etmekten ziyade, onun sünnetinden genel ilkeler çıkarmayı hedeflemektedir. Ayrıca günümüzde Hz. Peygamber'in sünnetine uymayı engelleyen faktörler de genel olarak tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Yeme-İçme, Beslenme, Obezite, Sünnet.

**THE GENERAL PRINCIPLES of NUTRITION in THE SUNNAH of THE
PROPHET MUHAMMAD and THE FACTORS PREVENTING
COMPLYING with THESE**

Abstract:

Humans created in the best form are responsible to protect their bodies until they return their bodies to the God. Humans need to feed their bodies to maintain their lives. Therefore, the foods taken as eating and drinking has utmost importance for life and survival of human beings. Although the general framework of the food required by human is given in the Quran, and the application and details of the practice is demonstrated in the sunnah of the Prophet Muhammad, today's human people being faces serious troubles in this respect. While some people suffer from obesity due to malnutrition or overeating, some people suffer from diseases due to starvation or undernourishment or even die. While there is a problem of obesity due to malnutrition or overeating in some countries, many diseases or death may occur due to starvation or malnutrition in some regions. These problems have led us to re-evaluation of the issue of nutrition in terms of Islamic understanding and to examine it through the experiences of Prophet Muhammad. In this context, in this study, first it is aimed to determine the approach of the Prophet Muhammad on customs and traditions of the period of Jahiliyyah people regarding eating and drinking. However, this paper was aimed to derive general principles from the sunnah of the Prophet Muhammad instead of determining food and beverages he consumed. Moreover, it is aimed to determine in general, the factors preventing people from following the sunnah of the Prophet Muhammad today.

Keywords: Culture, Eating-Drinking Habits, Nutrition, Obesity, Sunnah.

GİRİŞ

İnsanın hayatını devam ettirebilmesi için sağlıklı olması ve hastalıklardan korunması gerekmektedir. Hz. Peygamber (s.a) genel olarak sağlığın önemli bir nimet olduğuna vurgu yapmış ve insanlar tarafından kıymeti zor anlaşılan iki nimetten biri olduğunu ifade ederek şöyle buyurmuştur: “İki nimet vardır ki, insanların çoğu o ikisinin kıymetini bilme hususunda aldanmıştır: Sağlık ve boş vakit.”¹ Allah’ın emir ve yasaklarını yerine getirebilmek için vücudun sağlıklı olması gerekmektedir. Hz. Peygamber “Kuvvetli sağlam mümin, zayıf müminden daha hayırlıdır.”² buyurur. Bunun için kişinin kuvvetli mümin olabilmesi için sağlıklı beslenmesi ile ilgili sünnetin muhtevasını bilmesi gerekmektedir.

¹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. İsmâ‘îl. *el-Câmiu ‘s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), 7/170.

² Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. El-Kuşeyrî. *el-Câmiu ‘s-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 3/2052.

Beslenme; sağlığı korumak, geliştirmek ve yaşam kalitesini yükseltmek için vücudun gereksinimi olan besin öğelerini yeterli, uygun bir şekilde ve uygun zamanlarda alıp vücudunda kullanmasıdır.³ Az veya haddinden fazla alınan besinler insan vücudunun zararına dönüşebilmektedir. Hz. Peygamber (s.a.) de bu konuda: “İnsanoğlu midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Kişiye belini doğrultacak kadar yemek yeterlidir. Hiç olmazsa midesinin üçte birini yemeğe, üçte birini suya ve üçte birini de havaya ayırsın.”⁴ buyurmaktadır. Başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.): “Vücudunun senin üzerinde hakkı vardır.”⁵ buyurarak, bedenin insana bir emanet olduğunu ve onun her türlü tehlikelere karşı korunmadığı takdirde sorumlu olunacağını belirtmiştir. Birçok hastalığın temelinde yanlış beslenme alışkanlıkları yatmaktadır. Dolayısıyla beslenme insanın hayatının bütününe etkileyen bir öneme sahiptir. Bu besinlerin genel çerçevesi Kur'an-ı Kerim'de çizilmiş, uygulaması ve ayrıntıları Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetinde gösterilmiştir. Ancak günümüzün en önemli problemlerinden biri bu konuda yaşanmaktadır. Bazı kesimlerde yanlış veya fazla yemekten kaynaklı obezite problemi görülürken, bazı insanlarda açlıktan veya eksik beslenmekten kaynaklanan pek çok hastalık ortaya çıkmakta bu durum bazen de ölümle sonuçlanabilmektedir. Aynı zamanda birçok hastalığın sebebi yenilen, içilen ve bir şekilde tüketilen besinlerden kaynaklanmaktadır. Zikredilen problemler konunun daha açık ve çeşitli örneklerle açıklanmasını gerekli kılmıştır. Bu çalışmanın hem insanların yeme problemlerinin çözümüne katkıda bulunacağı hem de daha doğru bir şekilde sünnete uymalarına vesile olabileceği düşünülmüştür.

Konuyla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Mahir Doğan Çiftçi'nin *Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite* olarak çalışılan yüksek lisans tezi sağlık ve din açısından; sağlığın önemi, tıbb-ı nevevî, hadislerde zikredilen çeşitli yiyeceklerin sağlık açısından önemi gibi konuları içermektedir. Sevim Demir Akgün tarafından kaleme alınan *Hz. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* adlı yüksek lisans tezinde; o dönemde bulunan yiyecek ve içeceklerle yapılan yemekler kullanılan malzemeler en fazla yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, sağ elle yemek, suyu üç yudumda içmek, yemek adabı gibi konular ele alınmaktadır. Bazıları bunlara ek olarak toplu halde yemek yerken dikkat edilecek adaptan, ziyafet veya ziyaret yemeklerindeki adaptan, yemekle ilgili değişik tıbbi ve dinî edeplerden bahsetmektedir. Ülkü Menşure Solak'ın *Resulullah'ın Sofrası* adlı kitabının içeriği yukarıdaki tezin muhtevasına benzemekle beraber,

³ T.C. Sağlık Bakanlığı (S.B), “Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü”, (Erişim 15 Ekim 2022).

⁴ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sunen* (İstanbul: Çağrı Yayınları,1992), 4/590.

⁵ Buhârî, Savm, 51.

ek olarak Hz. Peygamber (s.a.) döneminde tüketilen besinlerin faydalarından da bahsetmektedir. Dilaver Selvi tarafından tercüme edilen İmam Gazzâlî'nin *Yeme İçme Adabı* isimli kitabında, genellikle Peygamber sofrasında yenilen, sevilen yiyecekler ve içecekler aktarılmaktadır. Celal Yeniçeri'nin *Hz. Peygamber'in Giyim-Kuşam-Mutfağı* ve Sami Kılıç'ın *İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler* isimli kitapları da hemen hemen aynı konuları kapsamaktadır. Bazı makalelerde Hz. Peygamber'in beslenme konusundaki sünneti verilse bile bunlar yeterli değildir. Sünnetine uymamızı engelleyen faktörler konusunda tespitler ise, yok denecek kadar az veya farklı konular içinde eksik olarak yer almaktadır. Halis Demir "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler" makalesinde; yeme-içmede ölçülü olma, beslenme ibadet ilişkisi ve beslenmenin helal ve haramlığı yani fikhî boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hüseyin Akyüz "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü" adlı tebliğinde, beslenmede dikkat edilmesi gerekli olan konulardan bahsedilmekte; Hz. Peygamber'in sünnetinden temizlik kurallarına riayet etme, yeme-içme adabı gibi bazı prensiplere dikkat çekilmekte; ancak konunun anlaşılması açısından yeterli görünmemektedir. Mahir Doğan Çiftçi ve Yusuf Açikel'in "Kur'an ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite" adlı makaleleri de aynı şekilde, konuyla ilgili bazı tespitler yapılmakla beraber konunun anlaşılması için yeterli görünmemektedir.

Hadis kitaplarının yeme-içmeyle ilgili bölümleri incelendiğinde, Hz. Peygamber'in hangi davranışının yerel unsurlar içerdiği, hangisinin evrensel nitelikli olduğunu anlamak güç görünmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in yerde oturarak yemek yemesi, yiyecek ve içecek olarak kullandığı kaplar, yediği ve içtiği besinler, kendi yöresinde yetişen sebze ve meyveleri tüketmesi Allah tarafından yasaklanmadıkça bu gibi hususların yapılması zorunlu sünnet olarak anlaşılabilir. Oysa Hz. Peygamber'in yeme-içme konusundaki davranışlarının yerel kültür etkisi ile yapılanlar ve evrensel ilkeler şeklinde birbirinden tefrik edilmesi, günümüzde sünnete uymak isteyenler için bir rehber olacaktır. Bu nedenle Hz. Peygamber'in sünnetinden evrensel nitelikli olanların tespit edilmesi gerekmektedir. Bu prensipler çerçevesinde zamanımızda bu konudaki sünnetin neden uygulanmadığının sebeplerinin tespitinin yapılması, yaşanan problemlere çözüm bulmada önem arz etmektedir.

1. İslam Öncesi Araplarda Yeme-İçme Kültürü

Tarih boyunca dünya üzerinde kurulmuş tüm toplumlarda beslenme alışkanlıkları, sofrası ve yemek kültürü başlı başına bir kimliktir. Her toplumda, her iklimde, her coğrafyada farklılık göstererek kültürlerin, yeme-içme gelenek ve göreneklerinin en belirleyici özelliklerini taşıyan

unsurlar arasındadır.⁶ Biyolojik bir ihtiyaç olan yemek yeme, içerdği kültürel ve dinî kodlarla kişilerin kimlik inşasında önemli bir unsur olmasının yanı sıra bütün toplumun her tarafına sirayet ederek, şekillenmesine neden olmaktadır.⁷ Geçmişten günümüze dünyanın farklı bölgelerinde neyle, ne ölçüde ve nasıl beslenileceği konusunda farklı tutum ve davranışlar benimsenmiştir. Çünkü beslenme kültürü, dinî ve kültürel kodlarla şekillenmiş bir medeniyet anlayışıdır.⁸ İnsanlarla birlikte ve belirli zamanlarda yemek, yemek yeme adabı gibi hususlar, bu biyolojik ihtiyacın kültürel ve sosyolojik boyutuna işaret etmektedir. Dolayısıyla beslenme, biyolojik bir ihtiyaç olmanın yanında, kültürel özellikler gösteren toplumsal bir gereksinimdir.⁹

Cahiliye Dönemi'nde Arapların geçim şartları başlangıçta gayet basitti. Öyle ki İslam'ın ilk dönemlerinde bir veya iki çeşidi geçmeyecek şekilde az bir yemekle iktifa ederlerdi. Onların en iyi katkıları et idi.¹⁰ Nitekim etinden, yağından ve sütünden en çok faydalandıkları hayvan devedir.¹¹ En çok bildikleri hayvan olduğu için Kur'an-ı Kerim'de Allah, varlığına delil olarak devenin nasıl yaratıldığının örneğini vermektedir.¹² Arapların etinden ve sütünden faydalandıkları bir diğer hayvan olan koyun en önemli besin kaynağıdır. Bunlara ilaveten "Araplar nadir de olsa at eti yerlerdi. Nitekim Arap edebiyatında kesilecek herhangi bir hayvan bulunmadığı takdirde misafirler için at eti ikram edildiğine dair örnekler bulmak mümkündür."¹³ İslam'dan önceki dönemlerde Araplar, ava çıktıklarında elde ettikleri yiyecekleri besin maddesi olarak kullanmışlardır. Bu meyanda tavşan, keler, dağ faresi gibi avcılık sayesinde elde ettikleri hayvanları yerlerdi. Öte yandan bedevi Araplar yiyecek bulamadıkları zaman, çölde buldukları her şeyi yemekten çekinmezlerdi. Tabii ki o şartlarda tercih ettikleri en iyi şey deve ve keler etidir.¹⁴

⁶ Merve Zeynep Koç, *XVI. Yüzyıl Batılı Seyahatnamelerinin Işığında Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Hayatın Dinamikleri: Yemek Kültürü, İnançlar, Örf-Adet ve Osmanlı Kadını Üzerine* (İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 41.

⁷ Nazife Gürhan, "Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme", *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Haziran 2017), 1204.

⁸ Eshabil Yıldız vd.(ed.), *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli* (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2020), 62.

⁹ Ramazan Altınay, *Emevîlerde Günlük Yaşam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 279.

¹⁰ H. Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987), 1/265.

¹¹ Tahsin Koçyiğit, *Hurma, Deri, Deve* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 181.

¹² Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Ğaşiye 88/17

¹³ Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 45.

¹⁴ *Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab (Beyrut: Daru'l Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 1/380.*

merhamet edendir.”²¹ şeklinde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber: “Bize iki ölü ve iki kan helal kılındı. Balık ile çekirge, karaciğerle dalak.”²² diyerek istisnaları belirtmiştir.

Cahiliye Döneminde ziyafet olarak verilen yemeklerin olduğunu şairin şu dizelerinden anlaşılmaktadır:

“Biz kışları ayırım yapmadan davet ederiz herkesi
Ayırım yapmaz bizden edepli olan hiç kimse.”²³

“Akîka” denilen ve çocuk doğduktan sonra kesilen kurban ve doğum yemeği de bunlardan birisidir. Bu âdet Hz. Peygamber (s.a.) tarafından da devam ettirilmiştir. Kendi torunları Hasan ve Hüseyin için akîka kurbanı kesen Hz. Peygamber (s.a.) kendilerine verilen bu nimet için Rablerine şükür ifadesi olarak bu kurbanı kesebileceklerini ifade etmiştir.²⁴ Yalnız bu durumda yanlış olan bazı uygulamalar kaldırılmıştır. Şöyle ki Abdullah b. Bureyde’nin babası Bureyde’den şu şekilde rivayet etmiştir: “Biz cahiliye döneminde bir çocuğumuz olduğu zaman, onun için bir koyun keser, çocuğun kafasını koyunun kafasına bulardık. İslam’a girince, kurban (akîka) kesmeye devam ettik, ancak çocuğun kafasına kan yerine (güzel kokulu) zaferan sürmeye başladık.”²⁵ Yine ziyafet olarak verilen yemek davetlerinden birisi de “velime” denilen düğün yemeğidir. Hz. Peygamber’in kendisine peygamberlik gelmeden önce Hz. Hatice ile evlilik töreninde iki deve keserek misafirlere yemek verdiği kaynaklarda zikredilmektedir.²⁶ Rasulullah’ın (s.a.) kendi evliliklerinde yemek vermesi bi’setten sonra da bu geleneğin devam ettiğini göstermektedir.²⁷ Abdurrahman b. Avf evlendiğinde ondan bir koyunla da olsa düğün yemeği vermesini istemiştir.²⁸ Bunların dışında doğum yemeği “hurs”, sünnet yemeği “i’zâr”, inşaat bitince verilen yemek “el-vekîra”dır. Bu konu şairlerin şiirinde de şöyle geçmektedir:

“Aşiretin gördüğü en hayırlı yemek
Düğün sünnet ve bina yemeğidir.”²⁹

“Cahiliye döneminde “vadime” adı verilen matem yemeği uygulaması İslam’da kaldırılmıştır.³⁰ Mekke’ye hac yapmak için gelenlere verilen yemeğe “rifade” denirdi. Daha

²¹ el-Bakara 2/173

²² İbn Mâce, *Et’ime*, 31.

²³ Câhız, *Cimriler*, çev. Zehra Günay Gökdemir (İstanbul: Şule Yayınları, 2018), 225.

²⁴ Buhârî, *Akîka*, 2.

²⁵ Ebu Dâvud, *Akîka*, 20.

²⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1990), 1/64.

²⁷ Buhârî, *Nikâh*, 55.

²⁸ Buhârî, *Büyu*, 1.

²⁹ Câhız, *Cimriler*, 226-227.

³⁰ Mustafa Çağrı, “Ziyafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/495.

çok hurma ve kuru üzümünden ibaret olan yemeğin malzemesine zamanla et, ekme , yağ, buğday ve arpa eklenmiştir.”³¹

Arap toplumunda acur, karpuz, mantar, kabak, soğan, sarımsak gibi bitkiler ve nohut, buğday, arpa, mısır gibi tahıllar bilinmektedir.³² Yemeklerini topraktan veya demir, bakır esaslı metal malzemeden imal ettikleri kaplarda³³ ve genellikle tandırda pişirirlerdi.³⁴ “Saç üzerinde yufka ekme  yapma âdetleri yoktu. Bedevi Arapların çadırları dışında ateş yaktıkları yer ve saç ayağı olarak kullandıkları taşlar Cahiliye şiirinin önemli konularındandır. Çadır hayatı yaşayanlar yiyeceklerini çadır içinde özel bir bölmede saklamakla beraber, yemeklerini genellikle dışarıda yaktıkları ateşte pişirirlerdi.”³⁵

İslam öncesinde Arap toplumu içinde kısmen sosyal ve ekonomik şartların, zevk ve eğlenceye dışkünlüğün bir uzantısı olarak yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin yapıldığı bilinmektedir. İçkinin Arap şiir ve edebiyatının ana temalarından birini oluşturduğu, içki üretimi, içki türleri ve içki meclisleriyle ilgili zengin bir kültür ve geleneğin bulunduğu kayıtlarda geçmektedir.”³⁶

“İslamiyet’ten önce içki içmeyen ve onu haram kabul eden Hanifler vardı. Bununla birlikte bi’setten sonra dahi içkinin haram kılınmasına kadar Arap, Yahudi ve Hıristiyan tüccarlar Medine’de içki satmaya devam etmişlerdir.”³⁷ İçki yasağı üç aşamada kaldırılmıştır. Öncelikle içkinin zararının faydasından çok olduğu bildirilmiş,³⁸ daha sonra içkili olarak namaza yaklaşılmaması istenmiř³⁹ en son aşamada ise “Ey iman edenler! İçki, kumar, putlar ve kısmet çekilen fal okları hepsi şeytanın içinden birer pisliktir, ondan kaçın ki kurtuluşa eresiniz. şüphesiz şeytan, içki ve kumarla, aranıza dışmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı (c.c.) anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık bunlardan vazgeçtiniz, değil mi?” buyrularak içilmesi kesinlikle haram kılınmıştır.⁴⁰

³¹ Mustafa Sabri Küçükbaşcı, “Rifade” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/97.

³² Âdem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna*, 49-52.

³³ Âdem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna*, 54.

³⁴ Âdem Apak, *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna*, 54.

³⁵ Vecdi Akyüz (ed.), “Asrı Saadette Evler ve Ev Hayatı”, *Bütün Yönleriyle Asrı Saadette İslam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007) 4/294-295.

³⁶ Mustafa Bakır “İçki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/458.

³⁷ Nebi Bozkurt, “İçki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/456.

³⁸ el-Bakara 2/219.

³⁹ en-Nisâ 4/43.

⁴⁰ el-Mâide 5/90-91.

Bütün bunlardan hareketle İslamiyet’le birlikte yeme ve içme konusunda Cahiliye örf ve adetlerinin hepsi kaldırılmamıştır. Genel anlamda aklın, nefsin, malın ve neslin korunmasını zedeleyen yiyecek ve içeceklerin yasaklanmış olduğu söylenebilir. Zararlı olmayan örneğin hurma veya deve eti gibi yiyecekler aynı şekilde tasvip edilmiş ve ipka olmuştur. Bir kısmının ise doğru olanları kalmış, yanlış olan tarafları düzeltilmiştir. Örneğin putlar adına kesilen kurban yasaklanmış, Allah (c.c.) adına kesilen kurban etlerinin yenilmesi istenmiştir. Misafire ikram gibi güzel huylar korunmuş hatta yardıma muhtaç olanlara veya fakire ikram edilmesi şeklinde alanı genişletilerek itmam olunmuştur diyebiliriz.

2. Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme İlgili Genel İlkeler

Yeryüzünde yaratılan mahlûkatın birçoğundan üstün olarak yaratılan insanın⁴¹ yaratılış gayesi, Yüce Allah’ın (c.c.) gönderdiği vahyin rehberliğinde bir hayat yaşaması ve yeryüzünün imar ve ıslahı için gayret göstermesidir. Bu hedefle kendisinin kabul ettiği emaneti yerine getirirken o güzel yaratılışına gereken özeni göstermesi gerekir.

Hz. Peygamber inanç ve ibadetlerde üsve-i hasene olduğu gibi, sağlığı koruma hususunda da örneklik teşkil etmektedir. Kur’an ahlakına göre bir hayat yaşayan Hz. Peygamber, beslenme konusunda da bu çerçeveye dışına çıkmamıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in diğer sünnetlerinde olduğu gibi, sağlığı koruma ve yeme içme gibi beslenme alışkanlıklarında da fitrata uygunluk söz konusudur. Hz. Peygamber’in sağlıklı ilgili benimsediği fitrî dengeyi ihmal edenler, bugün birçok hastalıkla karşı karşıyadır. Zira birçok hastalığın sebebi sağlıksız beslenmektir. Sağlıklı beslenmek için yaratılışa uygun beslenme yolunu takip etmek gerekmektedir. Bunun için de en doğru yol Hz. Peygamber’in sahih kaynaklar ile varit olan yeme içme âdetini örnek almaktır.⁴² En güzel şekilde yaratılan insan⁴³ bedenini Allah’a (c.c.) teslim edene kadar korumakla sorumlu tutulmuştur.

İnsana bu mükemmelliğin devam etmesi için kendisine can, mal, din, akıl ve neslin sağlığını koruması için kullanma rehberi olarak Kur’an-ı Kerim’i göndermiştir. Nasıl ki yapılan bir makinenin güzel ve iyi işlemesi için kullanma kılavuzunu iyi okumak gerekiyorsa insan da hayatını maddi ve manevi açıdan iyi bir şekilde geçirmek için Allah’ın (c.c.) gönderdiği rehber olan Kur’an’ı iyi okuması gerekir. Bu kılavuzun örnek uygulamasını yapan kişi ise Hz.

⁴¹ el- İsrâ, 17/70.

⁴² Mahir Doğan Çiftçi&Yusuf Açıkkel, “Kur’ân’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/1(Haziran-2021), 98.

⁴³ Et-Tîn, 95/49.

Peygamber'dir. Bu nedenle kılavuz ve örnek uygulama iyi anlaşıldığı takdirde mutlu ve huzurlu bir hayat mümkün olacaktır. “İnsan beden ve ruh sağlığını korumakla yükümlüdür. Sağlıklı bir vücut için, dengeli ve yeterli beslenmeye ihtiyaç vardır. Rasulullah'ın insanların çoğunun sıhhat ve zaman konusunda aldandığını bildirmesi”⁴⁴ beslenme konusunda itinalı davranmak gerektiğini göstermektedir.⁴⁵ Hayatın büyük bir bölümünü ihtiva eden beslenme ile ilgili kullanım kılavuzu ve örnek uygulamalarda tespit edilebilen genel ilkeler ve açıklamalar şu şekilde sıralanabilir:

2.1. Yenilen ve İçilen Şeylerin Helal Olması

Yüce Allah (c.c.), Kur'an-ı Kerim'de bütün kâinatı mükemmel bir şekilde yaratıp, insanın emrine amade olarak verildiğini ve besleneceğimiz rızıkların kendisi için var edildiğini ifade eder.⁴⁶ Beslenme konusunda da “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunanların helal ve temiz olanlarından yiyin, şeytanın peşine düşmeyin; zira şeytan sizin açık bir düşmanınızdır.”⁴⁷ buyurmaktadır. Kur'an'ın bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere yenilmesi gereken besinlerde iki şart aranmaktadır: Helal ve temiz olması. Helal ve haram sınırına riayet etmek, özellikle gıdalar konusunda ayrı bir önem taşımaktadır. Nitekim peygamberlere yönelik olan hitapta önce helal gıda ile beslenilmesi, akabinde salih amel işlenmesi emredilmiştir.⁴⁸ Gerek gıdasında gerek kazandığında helal-haram ölçüsüne riayet etmeyenin, düzenli ibadetlerinde çok titiz olsa bile dualarının kabul olunmayacağı⁴⁹, Allah (c.c.) katında bir değer taşıyamayacağı da vurgulanmıştır. Bu verilerden de anlaşılacağı üzere helal gıda ile beslenmek, dindar bir yaşayışın olmazsa olmaz şartı olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰

Naslarda sarâhaten veya delâleten yasaklığı bildirilmeyen konularda İslam âlimleri “Eşyada asıl olan ibâhadır.” ilkesini uygulamışlardır.⁵¹ İslam'a göre yiyecek ve içeceklerde maddi ve manevi olmak üzere iki çeşit helal kriteri olduğu ifade edilebilir.

a) Maddi Ölçülere Göre Helal

⁴⁴ Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Rikak, 1.

⁴⁵ Halis Demir, “İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 19/1, (Haziran-2015), 146.

⁴⁶ el-Mülk, 67/15-18.

⁴⁷ el-Bakara, 2/168.

⁴⁸ el-Mü'minûn, 23/51.

⁴⁹ Müslim, *Zekât*, 19.

⁵⁰ Kâşif Hamdi Okur, “İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi* 11/11 (Haziran 2009), 8.

⁵¹ İbrahim Kâfi Sönmez, “Mübah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 30/342. (341-345)

Kur'an-ı Kerim'de yenilmesi maddi ölçülere göre helal olan besin maddeleri ile ilgili insanlara verilen bütün yiyeceklerin tek tek açıklanması yerine haram olan yasak etler şu şekilde belirtilmiştir:

Leş, kan, domuz eti, Allah (c.c.)'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği hayvanlar- ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. Bunlar yoldan çıkmaktır...⁵²

Ayet-i kerimeden de anlaşılacağı üzere kendiliğinden ölmüş hayvan, akmış kan, domuz, Allah'tan (c.c.) başkası adına kesilenler, meyte sayılan hayvanların etlerinin yenilmesi yasaklanmıştır.

İçecekler konusunda ise "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir, bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz."⁵³ denilerek adı geçen içecekler haram kılınmıştır.

Hz. Peygamber (s.a.) Kur'an-ı Kerim'de helal-haram kılınan bazı besin maddelerine uygun olarak, birtakım yiyeceklerin yenilip yenilmeyeceğini açıklamıştır. Örneğin "Deniz avı ve onun yiyeceği size helal kılındı..."⁵⁴ ayetine uygun olarak, Hz. Peygamber'e (s.a.) deniz suyu sorulunca "Onun suyu temiz, ölüsü helaldir."⁵⁵ demiştir. Kur'an'da "Üzerine Allah'ın (c.c.) ismi anılmayan şeyden yemeyin."⁵⁶ ayetinde olduğu gibi Hz. Peygamber de "Kanı akıtılan ve üzerine besmele çekileni yiyiniz."⁵⁷ diyerek ayetin anlaşılmasını pekiştirmiştir.

Hadis kaynaklarında bu konudaki rivayetlerin "Et'ime/Yiyecekler", "Eşribe/ İçecekler", "Zebâih/Boğazlama", "Sayd/Avlanma" bölümlerinde zikredildiği görülmektedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.) bazı yiyeceklerin yenilmesini maruf-münker, tayyibat-habâis kavramlarına dâhil edilebilecek şekilde açıklamaları olmuştur. Bu konuda örfün etkisinin de olduğu ifade edilmektedir. Yırtıcı bir hayvan olan sırtlanın yenilmesi örfün etkisiyle açıklanabilir.⁵⁸ İslam dünyasındaki âlimlerin helal yiyecek ve içecekler konusunda fıkıh kitaplarında tartıştıkları konuların dinî olmaktan daha çok âlimlerin yetiştikleri kültürün

⁵² el- Mâide 5/3.

⁵³ el- Mâide 5/90.

⁵⁴ el-Mâide 5/96.

⁵⁵ Tirmizî, *Tahâre*, 52; Ebû Dâvûd, *Tahâre*, 41.

⁵⁶ el-En'âm 6/121.

⁵⁷ Müslim, *Edâhi*, 20.

⁵⁸ Nejla Hacıoğlu, "Etlerinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/2 (Aralık-2018),1198.

özelliklerini kuvvetlendirmeye yönelik çabanın bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada mezheplerden bir bölümünde, hakkında yasak bulunmadığı gerekçesiyle böcek, sürüngen ve vahşi hayvanların bazılarının etlerinin yenilebileceği görüşlerinin bulunması, Hz. Peygamber'in "Bizim oralarda yeme geleneği yoktur." diyerek kertenkeleyi yememesi hadisine dayanır. Bu hadis kapsamında, Peygamberin kertenkelenin etini, kendisi yemediği hâlde sahâbîlerin yemelerine müsaade etmesi, bazı şeylerin yenilmesinde toplumların kültürlerinin de etkili olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁹

b) Manevi Ölçülere Göre Helal Kriteri

Beslenme ile ilgili helal-haram olan hususların genellikle eksik anlaşılmaktadır. Helal kriteri olarak genellikle maddi olarak yenilmesi haram olan besinler akla gelmektedir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim ve Peygamber'in sünnetine baktığımızda manevi olarak da yenilmemesi gereken hususların olduğu görülür. Bunlar şu şekilde incelenebilir:

-Besinlerimizi Almak İçin Harcayacağımız Paranın Helal Yoldan Kazanılması: İnsanın beslenmesi için en önemli şey, yiyecek satın almak için kazanılan paranın helal olmasıdır. Bu ise kişinin çalışarak kendi emeğiyle kazandığı, alın teri ve uğruna emek harcanarak elde edilen kazançtır.⁶⁰ "İnsan için yalnız kendi çalıştığına karşılığı vardır."⁶¹ ayetinde yeryüzündeki helal rızık olarak verilenlerden yenilmesi emredilmiştir. Çalışmak peygamberlerin yoludur.⁶² Kendi çalışması olmadan kazanılan, rüşvet olarak veya hırsızlık gibi yollarla elde edilen para kesinlikle haram kabul edilmiştir. Hz. Peygamber bu tür parayla beslenen kişinin duasına bile icabet edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁶³ Bu sebeple İslam, insanı çalışmakla mükellef kılmıştır. Bundan dolayı İslam dini, Müslümanın rızıkını helal yollardan kazanıp alan el değil, veren el olmaya çaba göstermesini teşvik etmiştir.⁶⁴

⁵⁹ Sami Kılıç, *İlâhi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler* (Ankara: Sarıcaç Yayınları, 2011), 207.

⁶⁰ Hasan Meydan vd. (ed.). *Helal Kazanç* (Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2016), 3.

⁶¹ en-Necm 53/39

⁶² Muhammed b. Gasan eş-Şeybanî, *İslam İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri*, çev. Abdulalim Demir (Ankara: Mak grup medya pro.rek. Yayınları, 2022), 82.

⁶³ Müslim, *Zekât*, 61.

⁶⁴ Âdem Dölek, "Kur'ân'a ve Hadîslere Göre Helâl Kazancın İlkeleri". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 9 (Haziran 2020), 153-154.

-*Faiz Kazancıyla Beslenilmemesi*: Kur'an-ı Kerim'de faiz yasaklanmış⁶⁵ Hz. Peygamber de faizi yiyene, yedirene, yazana ve bunun iki şahidine lanet etmiş ve hepsi (günaha) eşittir⁶⁶ buyurmuştur.

-*Kul Hakkı ve Yetim Malı Yememek*: Kur'an-ı Kerim'de "Ey İman edenler! Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin, ancak karşılıklı rızaya dayanan ticaretle yiyin."⁶⁷ buyrulur kumar, kamu mallarını zimmete geçirmek, müşteriye fahiş fiyatla mal satmak, işte ve evrakta sahtecilik, eksik ölçüp tartmak gibi yollarla sağlanan kazançları kul hakkı olarak görülmüştür. Yetim hakkı yemek ise kesinlikle yasaklanarak bunu yapanlar karınlarını ateşle dolduran kişilere benzetilerek cehennem ateşine girecekleri belirtilmiştir.⁶⁸ Hz. Peygamber (s.a.) tarafından yetim malı yemek, helak eden yedi şey arasında zikredilmiştir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in "Bir zaman gelecek insanlar helal, haram para düşünmeyecek."⁷⁰ sözü, "Para olsun da nereden gelirse gelsin." mantığıyla hareket eden Müslümanları, kazançlarının helal olması konusunda uyarılmaktadır.

2.2. Yenilen İçilen Şeylerin Temiz Olması

İslam'a göre yenilen ve içilen şeylerin temiz olması gereklidir. Kur'an-ı Kerim'de "Allah'ın (c.c.) size helal ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin ve kendisine iman ettiğiniz Allah'a (c.c.) karşı gelmekten sakının."⁷¹ buyrulur, temiz şeylerin yenilip içilmesi emredilmiştir. Yukarıda da açıklandığı gibi manevi anlamda pis olarak sayılan şeylerin yenilip içilmesi yasaklanmıştır. Örneğin içki ve kumar şeytan işi pislikler olarak nitelendirilmiş, bunlardan uzak durulması istenmiştir. Ayrıca bir de maddi pislikler vardır ki bunlar da insan sağlığı için yasaklanan şeylerdir. Hz. Peygamber yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasını istemiştir.⁷² Maddi ve manevi temizliğin imandan sayıldığı dinimizde, yemek öncesinde ellerin, yemek sonrasında da hem ellerin hem de ağızın temizlenmesi konusundaki duyarlılık, beden sağlığı açısından önemlidir. Hz. Peygamber, henüz sofralarda çatal, bıçak, kaşık gibi araç gereçlerin bulunmadığı, yemeklerin parmakla yendiği bir sosyal yapıda bunu öğretmektedir.⁷³

⁶⁵ el-Bakara 2/278-279.

⁶⁶ Müslim, *Müskât*, 106.

⁶⁷ en-Nisâ 4/29.

⁶⁸ en-Nisâ 4/10.

⁶⁹ Buhârî, *Tıb*, 38; Müslim, *İman*, 145.

⁷⁰ Buhârî, *Buyû* '7; Nesâî *Buyû* ', 23.

⁷¹ el-Mâide 5/88.

⁷² Ebû Davûd, *Et'ime*, 11.

⁷³ İsmail Hakkı Ünal vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 6/323.

2.3. İsrâf Etmemek

Yeme içme konusunda dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birisi de israftan kaçınmaktır. Kur'an-ı Kerim'de "...Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü Allah (c.c.) israf edenleri sevmez."⁷⁴ buyrulmaktadır. Bu konuda ölçülü olunması "Cimri olma, israf da etme."⁷⁵ denilerek ifade edilir. Hz. Peygamber (s.a.) de "Yiyiniz, giyiniz ve fakirlere de yardım ediniz. Fakat bunları yaparken israfa ve kibre kaçmayınız."⁷⁶ buyurmuştur. Yeme ve içme konusunda sürekli sade ve ölçülü olan Peygamberimiz, kişilerin tıka basa midelerini doldurmaması gerektiğini belirterek "İnsan midesinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Hâlbuki birkaç lokma insanın belini doğrultmaya yeter. Eğer mutlaka bu miktarı geçecekse, midesinin üçte biri yemeğe, üçte biri içeceğe diğer üçte biri de (boş kalarak) nefes alıp vermeye ayrılmış olsun."⁷⁷ buyurarak, bu konudaki ölçüyü belirtmiştir. Beslenme konusunda Kur'an'ın üzerinde durduğu temel nokta, ölçülü ve dengeli beslenmek, diğer ifade ile sınırı aşarak israf etmemektir. Az yemekle aç kalarak sağlığa zarar vermek ve haddinden fazla yiyip içerek sınırı aşmak da israf olarak değerlendirilebilir.⁷⁸ İslam mutfak kültürünün "yaşamak için yemek" ilkesiyle şekillendiği görülmektedir.⁷⁹ Yemeğin, Allah'ın (c.c.) emirlerini yerine getirmek niyetiyle yenilmesinin, İslam'ın yeme içme adabına daha uygun olduğu görülmektedir.⁸⁰ İslam dini, dünya ile ahiret, ruh ile beden, hak ile sorumluluk arasında denge getirdiği gibi yiyecekler konusunda da dengeli beslenme ve tüketimi emretmiştir. İhtiyaç fazlası tüketimi "israf" ve ihtiyaç olmayan tüketimi de "tebzîr" olarak adlandırarak haram kılmıştır. Hem beden ve ruh sağlığını hem de toplumsal dengeyi gözetici bir dizi tavsiyede bulunmuştur.⁸¹ Genel anlamda Hz. Peygamber ölçülü ve dengeli yiyecek ve içeceklerle beslenmeyi tercih etmiştir. Burada belirleyici olan faktör, Medine'ye hicretin ilk yıllarında karşılaştığı ilk sıkıntılar değildir. Elbette hicretin ilk yıllarında, imkânların genişlediği diğer yıllara nispetle sıkıntılı bir durum söz konusudur ve bu hâl ilk olarak etkisini Rasulullah'ın (s.a.) hanesinde göstermiştir. Ancak ilerleyen yıllarda Medine'de ekonomik refah artmış olmasına karşın, yeme-içme vb. diğer hususlarda Hz. Peygamber'in azla yetinmeye devam etmiş, hayatı boyunca kendisini toplumun

⁷⁴ el-A'râf 7/319 9.

⁷⁵ el-İsrâ 17/29.

⁷⁶ Nesaî, Zekât,66; Buhârî, Libas, 1.

⁷⁷ Tirmizî, Zühd, 47.

⁷⁸ Çiftçi, Açık, *Kur'an'da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite*, 109.

⁷⁹ Ülkü Mense Solak, *Resûlullah'ın Sofrası* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2015), 29.

⁸⁰ İmam Gazâlî, *Yeme İçme Âdabı*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019), 18.

⁸¹ Ali, Bardakoğlu, *İslam İlmihali*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 33-34.

en zayıf, en ihtiyaç sahibi ferдинin yerine koyarak, hayatını onlarla hemhâl olabilecek şekilde sürdürmüştür.⁸²

Hız. Peygamber yemek için mutlaka acıkılması gerektiğini, doymadan da eli yemekten çekmesini tavsiye etmiş, israf etmeden yemek, yemenin geçim kolaylığını da temin edeceğini belirtmiştir.⁸³ Hayvanlar üzerinde yapılan bir çalışmada az yiyen hayvanların aynı şartlarda çok yiyen hemcinslerinden daha uzun yaşadıkları tespit edilmiştir. Bilim insanları bir hayvana, normalde tükettiği miktarın yüzde 70'i verilerek, ömrünün yüzde 20-30 oranında uzatmanın mümkün olduğunu ispat etmişlerdir.⁸⁴ Bu konuda nefse hâkim olma eğitimlerinin verilmesi de sorunun çözülmesinde katkı sağlayabilir.⁸⁵ Çok yemek insan sağlığı için zararlıdır. Mide tıka basa doldurulursa, hazmederken zorlanır, devamlı zorlanmalar mideyi görevini yapamaz hâle getirir. Sonunda midede bazı hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olur.

2.4. Verilen Nimetlerden Dolayı Allah'a Şükür Edilmesi

Şükür, Yüce Allah'ın (c.c.) sayısız nimetlerine karşı kalp, dil ve beden ile övgüde ve teşekkürde bulunma, nimetleri saygı ile itiraf etmektir.⁸⁶ Yüce Allah'ın (c.c.) dünyada verdiği en önemli nimetlerden birisi de rızık nimetidir. Allah (c.c.) "Şükrederseniz, verdiğim nimetleri artırırım."⁸⁷ ifadesiyle rızık, şükürü gerektiren bir nimet olarak açıklar, bir yandan da yaratıcı olarak kendi yüceliğine dikkat çeker.⁸⁸ Hız. Peygamber yemeğe Allah'ın (c.c.) adını anarak besmele ile başlar, sonunda da Allah'a (c.c.) hamdederdi. Bir rivayette yemek sofrası kaldırıldıktan sonra şöyle dua etmiştir: "Bütün mahlûkatı rızıklandırmaya kâfi olan, kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan ve (bizi) kendisinden başka hiç kimseye muhtaç etmeyen Allah'a (c.c.) verdiği bol, temiz ve mübarek nimetlerden dolayı sonsuz hamdolsun."⁸⁹ Yine başka bir rivayette; "Yiyip şükreden kimse, sabrederek oruç tutan gibidir."⁹⁰ buyurarak nimetlere şükretmenin önemine dikkat çekmiştir. Allah (c.c.); "Kullarımdan şükredenler pek azdır."⁹¹

⁸² Fatimatüz Zehra Kamacı, *Hız. Peygamber'in Günlük Hayatı 2 (Hâne-i Saâdet)* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2013), 66.

⁸³ Sadık Cihan, "Hız. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), 40-41.

⁸⁴ Mehmet Ali Bulut, *Can Boğazdan Çıkar* (İstanbul, Hayat Yayınları, 2020), 159.

⁸⁵ Davut Can, *Diyyette Nefsin Eğitimi* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2018), 251.

⁸⁶ İsmail Hakkı Ünal "vd", *Hadislerle İslam*, (Ankara: T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 2/75

⁸⁷ el-İbrâhîm 14/7.

⁸⁸ Celâl Yeniçeri, *Hız. Peygamber'in Giyim-Kuşam-Mutfağı Getirdiği İlkeler ve Günümüz Felsefesi, İlkeleri, Güncel Meseleleriyle Giyim-Kuşam-Sofralar* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009), 120.

⁸⁹ Buhârî, *Et'ime*, 54.

⁹⁰ Ebû Davûd, *Edeb*, 11.

⁹¹ es-Sebe 34/13

buyurarak, şükreden kulların azlığına dikkat çekmektedir. Bu konudaki ayet ve hadisler incelendiğinde özellikle yemek konusunda besmele ile başlama ve sonunda Allah'a hamdetmenin önemine dikkat çekilmiştir. Ayrıca Allah'ın kullarına verdiği tüm nimetlere teşekkür etmek de nimetin artmasına sebep olmaktadır.

2.5. Hz. Peygamber'in Beşer Olarak Beslenmesi ile İlgili Özellikler

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız maddeler Hz. Peygamber'in (s.a.) genel anlamda en temel beslenme kriterlerini oluşturmaktadır. Bütün bu konularda Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim'in övdüğü gibi hem kendi nesline hem de kendinden sonraki nesillere güzel örnek olmuştur.⁹² Göz ardı edilmemesi gereken bir husus da onun beşer olma özelliğidir. Kendisinin insan olarak sevdiği şeyler olduğu gibi, sevmediği, yemekten hoşlanmadığı şeyler olması normal olarak karşılanmalıdır. Nitekim helvayı ve balı çok sevdiği⁹³; eti, özellikle koyun etinin ön budunu sevdiği⁹⁴, yemeğin içindeki kabağı seçip yediğine⁹⁵ dair rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber'in (s.a.) hoşlandığı veya sevdiği bir şeyi herkesin sevip sevmeyeceği veya sevmeyip hoşlanmadığı bir şeyi de insanların sevmemesi sünnete aykırı davranmak anlamına gelir mi? Ya da Hz. Peygamber (s.a.)'in kişisel tercihleri sünnet kapsamına girer mi? gibi soruların cevabı da konunun açıklanması açısından önemli görünmektedir. İlk dönemlerden itibaren Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışları bağlayıcılık bakımından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılık yönünden üç kısma ayırır: Cebrail'in Allah'tan getirdiği konular, Allah'ın Rasulullah'a yapmasını mübah kıldığı durumlar, edep maksadıyla sünnet kıldığı şeylerdir.⁹⁶ İbn Kuteybe "Sünnet, yiyecek ve içecek şeylerde değil, ancak dinî hususlarda mevzu bahis olur. Eğer bir adam ömrü boyunca Rasulullah kabağı sevdiği hâlde kabak yemese bu adam için 'Sünneti terk etti' denemez.⁹⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.) de hayatı incelendiğinde kendisinin konuyla ilgili bir ayet bulunmadığı sürece, kişisel tercihleri konusunda insanları seçimlerinde serbest bıraktığı görülmektedir. Örneğin: Kendisine takdim edilen yemeğin keler olduğunu öğrenince kendisi yememiş, bunun haram mı olduğunu öğrenmek isteyenlere "Hayır o benim kavmimin arazisinde bulunmaz, ben de kendimi ondan tiksiniyor hissederim." demiş, yanında keleri yiyen Halid b. Velid (r.a.)'e

⁹² El-Ahzâb, 33/21.

⁹³ Buhârî, *Et'ime*, 57.

⁹⁴ Buhârî, *Et'ime*, 53.

⁹⁵ Buhârî, *Et'ime*, 63.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 308-313.

⁹⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 121; Sünnetin bağlayıcılığı konusunda yapılan farklı tasnifler için bkz. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet Yeni Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecri Yayınları, 1931), 69-83.

herhangi bir şey dememiştir.⁹⁸ Bazı besinlere bazı yerlerde, kendisi için kısıtlama koymuştur. Örneğin soğan ve sarımsağı yiyenlerin mescide gelmemelerini çünkü kokusundan insanların rahatsız olabileceğini ifade etmiştir.⁹⁹ Zaten bilindiği gibi eğer helal olan bir şeyi kendisine bile yasaklasa hemen ilahi ikaz alarak uyarılmıştır.¹⁰⁰ Arap toplumunda yenen ve kullanılan besinleri araç ve gereçleri kullanmıştır. Örneğin herkesin kullandığı gibi sofrâ üzerinde yemek yemiş,¹⁰¹ toplumun örf adetlerine göre kullandıkları malzemeleri veya yiyecekleri kendisi de kullanmış ve yemiştir. Ali Bardakoğlu bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

Hiz. Peygamber döneminde yemeğin sağ elle yendiği ve o dönemde çatal ve kaşık âdetinin bulunmadığı, yemeğin ayrı ayrı kaplardan değil, tek bir kaptan ve oturarak yendiği hemen bütün kaynakların ortak ifadesidir. Hiz. Peygamber'in beğendiği ve sevdiği yiyecekler vardır, bilmediği ve hiç tatmadığı yiyecek ve meyveler vardır. Bazı tıbbî öğütleri de olmuştur. Peygamber'in (s.a.) bu konudaki tercihleri ve uygulaması toplumun bu ortak kültür ve âdeti çerçevesinde cereyan etmiş olup bunda garipsenecek bir durum yoktur. Konu bu yönüyle risalet görevi dışında, yani dinî değil beşerî bir meseledir. Ancak Rasûl-i Ekrem'in yeme içme ile ilgili olarak temizliğe riayet etme, yemeğe besmele ile başlama, önünden yeme, yemek esnasında bütün nimetlerin sahibi Yüce Mevlâ'yı hamd ve şükürle anma, israftan ve mideyi tıka basa doldurmaktan kaçınma gibi ahlâkî prensipleri ve muaşeret kurallarını sıkı sıkıya uygulayarak sahâbeye örneklik de etmiştir. Müslümanların kahir ekseriyeti yeme-içme konusunda Hiz. Peygamber'den gelen rivayetleri doğru anlamış, bunların tamamına uyulması gereken bir sünnet olarak görmemiş; örfî ve beşerî olan ile ahlâkî ve daha şümüllü olanı kolayca tefrik etmişlerdir.¹⁰²

Mehmet Görmez de bu konuya dikkat çekmiştir:

Hiz. Peygamber'in beşer olarak ve o günün örf adetlerine göre yaptığı fiilleri sünnet dairesi içinde değerlendirmek problemlî bir sünnet anlayışıdır. Örneğin; yerde yemek yemesi, yemeği elle yemesi Hiz. Peygamber'in örf âdet olarak uyguladığı kurallardır ki, bütün bunlar Müslümanları bağlayan sünnet olarak görülmemiştir.¹⁰³

“Ancak bu hareketlerin yapılış tarzı, mesela sağ elle yemesi, suyu üç nefeste içmesi gibi hareketleri emreden sözlü bir ifade varsa bunlar birer edep kuralı olarak kabul edilmiştir.”¹⁰⁴ Bu nedenle sünnetin evrenselliği dikkate alınarak sünnet ile âdetin, dinî olanla kültürel olanın

⁹⁸ Buhârî, *Et'ime*, 18.

⁹⁹ Müslim, *Mesâcid*, 74; Ebû Dâvûd, *Et'ime* 40.

¹⁰⁰ et-Tahrîm 66/1.

¹⁰¹ Buhârî, *Et'ime*, 13.

¹⁰² Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 199.

¹⁰³ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 288-289.

¹⁰⁴ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 289.

ayrıt edilmesi gerektiği kaynaklarda ifade edilmiştir.¹⁰⁵ Bu konudaki rivayetleri değerlendiren Merhum Yusuf el-Karadavî ise şöyle demiştir (ö. 2022):

Şüphesiz bu hadislerin sadece lafızlarına bakan birisi onlardan ancak, üç parmakla yenilmesinin, yenildikten sonra yalanmasının, tabağın yalanıp-sıyrılıp temizlenmesinin bir sünnet olduğunu anlar. Belki de kaşıkla yiyen birisine nefret ve inkâr gözüyle (bile) bakar. Çünkü ona göre o, sünnete muhalefet etmekte ve kâfirlere benzemektedir! Hakikaten bu hadislerden alınacak sünnetin ruhu ise, Nebinin mütevazı oluşu, Yüce Allah'ın (c.c.) yemekteki nimetinin takdiri, ondan hiçbir şeyin faydasız yere kaybolmaması için gösterdiği titizliğidir. Yüce Rasûl, tabakta terkedilen lokmanın, ancak şeytana terkedildiğini ifade ederek bu durumun aynı zamanda psikolojik, ahlâki ve iktisâdi bir terbiye olduğunu öğretir.¹⁰⁶

Peygamberimizin zamanındaki yemek tarzı ile zamanımızın aile mutfağı, yemek çeşitleri, yemek tarzı, yemek odası ve bütün bunların alet ve edevatına ait sosyal görenekler birbirleriyle ölçülemeyecek derecede değişmiştir. Şöyle ki, Peygamberimizin ashâbı ateşte pişmiş yemek pek bulamazlardı. Pek çok vakitleri arpa kavutu, hurma, süt gibi ele bulaşmayan yiyeceklerle beslenerek geçirdi. Yanlarında mendilleri ve silecek bezleri de bulunmazdı. Bu derece yokluk ve yoksulluk içinde yaşayan, zamanları genellikle harp meydanlarında geçen, sudan mahrum bulunan bir cemiyetin fertleri, arada yedikleri bir et kemiğinin kalan artıklarını ya kendisi yalayarak yahut devesine yalatarak izale edecektir. İslam medeniyetinde gözetilmesi gereken sosyal edep, yemeğin yalnız sonunda değil hem önünde hem de sonunda ellerin yıkanmasıdır.¹⁰⁷

3. Hz. Peygamber'in Beslenme Sünnetine Uymayı Engelleyen Faktörler

Allah (c.c.) yeryüzünü bir nizam ve intizam içerisinde yaratmış bu nizam ve intizamın bozulmaması için insana bu kuralları anlattığı Kur'an-ı Kerim'i göndermiştir. Hz. Peygamber (s.a.) bu kuralları en güzel şekilde uyguladığı için insanlara örnek olarak gösterilmiştir. İnsanın hayatta kalmasına vesile olan besinlerin kullanılmasında da günümüzde büyük problemler yaşanmaktadır. İnsanlık bir taraftan obezitenin sebep olduğu hastalıklarla mücadele ederken bir taraftan da açlığın ortaya çıkardığı hastalık ve ölümlerle mücadele etmektedir. Beslenme konusunda işlerin yolunda gitmediği için bu konuda birçok araştırma yapılmakta ve kitaplar yazılmaktadır. "Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi, olmaya devlet cihanda bir nefes

¹⁰⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 113.

¹⁰⁶ Yusuf el-Kardâvi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (Kayseri: Rey Yayınları, 1991), 157-158.

¹⁰⁷ Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtifi'z-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerh: Kâmil Miras* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts),11/395.

sihhat gibi”¹⁰⁸ beytinde ifade edildiği gibi insanlığın sıhhatini etkileyen bu problem araştırılmaya ve nedenleri sorgulanmaya başlandığında Hz. Peygamber’in (s.a.) sünnetinden uzaklaşıldığında birçok tavır ve düşüncenin bu problemin ortaya çıkmasında etkili olduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen problemleri ve bunlara çözüm yollarını aşağıdaki maddelerde sıralayabiliriz:

3.1. Para Kazanmak İçin Her Şeyi Mübah Görebilen Düşünce Tarzının Yaygın Hâle Gelmesi

Kur’an-ı Kerim’e göre dünyadaki bütün nimetler Allah (c.c.) tarafından yaratılmıştır. Bütün varlıkların rızkını Allah (c.c.) yaratmıştır.¹⁰⁹ İnsana düşen ise yaşamını sağlayabilmek ve rızkını elde edebilmek için çalışmasıdır.¹¹⁰ İnsanlığın rehberi olan Peygamberler terzilik, marangozluk, çiftçilik gibi mesleklerde çalıştığı gibi Hz. Muhammed (s.a.) de çobanlık ve ticaretle uğraşarak helal yoldan rızıklarını elde etmeye çalışmışlardır. Çünkü kişinin elinin emeğiyle kazandığı rızık helaldir. Kur’an-ı Kerim’de insanın hırsı nedeniyle harama yönelerek şeytana uymaması uyarısı da yapılır.¹¹¹ Bu uyarılara rağmen insanoğlu kolay yoldan ve kısa zamanda zengin olabilmek için çeşitli hile ve aldatmacalara yönelebilmektedir. Örneğin pekmezin içerisine şeker katmak, tereyağının içerisine patates koymak, bal üretirken arıyı şekerle beslemek gibi doğal olmayan fakat daha fazla para kazanmaya sebep olacak birçok dolandırıcılık yolunu kullanabilmektedir. Katkılı bu maddelerden kazanılan para, helal olmamakla birlikte insanların sağlığını da tehdit eder hâle gelmektedir. Peygamberimiz (s.a.); “Aldatan bizden değildir.”¹¹² buyurarak bu tip fiillerin Müslümana yakışmayacağını ifade etmektedir. Bir tüketici; bir Müslümanın ürettiği her üründen emin olma hakkına sahiptir. Üretici; yasaları, ekonomik koşulları, teknik zorlukları, rekabeti, maliyeti vs. gerekçe göstererek ürüne sağlığa zararlı olan ya da ürünün asıl vasfını kaybedici ekler yaparak bahane üretmez. Üretiyorsa “eminlik” ve “adillik” sıfatını kaybeder. Müslüman elinden ve dilinden emin olunan kimse ise ürettiği üründen emin olmadığımız, ürettiği ürünün içeriğini bilmediğimiz bir Müslüman üreticinin elinden emin olamayız. Üretici o üründen dolayı oluşacak alerji, hastalık, hatta ölüm gibi her türlü “kul hakkından” da sorumludur.¹¹³ Bu gibi

¹⁰⁸ Antoloji.com sitesi, (2 Ağustos 2022) <https://www.antoloji.com/halk-icinde-muteber-bir-nesne-yok-devlet-gibi-siiri>.

¹⁰⁹ es-Sebe’ 34/24.

¹¹⁰ en-Necm 53/39.

¹¹¹ el-Bakara 2/168.

¹¹² Müslim, *İman*, 164.

¹¹³ Kemal Özer, *Şeytan Ye Diyor! İnsan ne Yemeli Ne Yememeli?* (İstanbul, Hayykitap Yayınları, 2020), 22.

kötülüklerden kurtulmanın en iyi çarelerinden biri, Yüce Allah'tan (c.c.) korkan ve her hâl ve hareketinin kaydedildiğinin şuurunda olan ve zerre miktarı iyilik veya kötülük yapanların ahirette karşılığını göreceklerine inanan kişileri yetiştirmektir. Aynı zamanda yetkililerin bu gibi kişileri tespit ederek, yaptıkları kötü işlerin karşılığını vermesi de insanları bu gibi istenmeyen davranışlarından caydırıcı bir sebep teşkil edebilir.

3.2. Paylaşma Kültürünün Azalması

Allah (c.c.) “Müminler ancak kardeşlerdir.”¹¹⁴ buyurarak inanan kişiler arasında olması gereken ilişkiyi belirlemiştir. Hz. Peygamber de (s.a.); “Müminler, birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzer.”¹¹⁵ demiştir. Bu bilginin uygulanmasının, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının hayatında çok fazla örneği mevcuttur. Mesela Medine'ye geldiklerinde Ensar ve Muhacirlerin arasında kurulan kardeşlik uygulaması bunlardan biridir. Günümüze gelindiğinde ise Müslümanların birbirlerinden haberinin olmadığı ve yukarıda ayet ve hadiste belirtilenin tam aksine bencil bir hayatı tercih ettikleri görülmektedir. Öyle ki, yemek bile bulamayan komşusunun yanında, yemeklerini döken sayısız Müslüman olabilmektedir. “Yanı başındaki komşusu açken tok yatan iman etmemiştir.”¹¹⁶ diyen bir Peygamberin ümmetinin, bu olumsuz durumdan kurtulmak için aralarında sevgi bağlarını yeniden canlandırmaları gerekir.

Hz. Peygamber'in yeme içme konusunda bencil davranmayıp muhtaç insanları, komşuları düşünmek gerektiğini hatırlattığı görülmektedir. Zira o, insanlara yemek yedirmenin özellikle de muhtaçları doyurmanın önemini her fırsatta vurgulamıştır.¹¹⁷ Hz. Peygamber, misafir kabul edilen eve, hayrın çabuk ulaşacağını¹¹⁸ söylemiş, kendisi de davet edildiği yere gitmiş¹¹⁹ ve misafir kabul etmiştir. En çok kendisine sevimli gelen yemeğin kalabalık sofrada yenilen yemek olduğunu söylemiştir. Bir kişinin yemeğinin iki kişiye, iki kişinin yemeğinin de

¹¹⁴ el-Hucurât 49/10

¹¹⁵ Müslim, *Birr*, 60.

¹¹⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah-Muhammed b. İbrâhîm, (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1428/2004), 10/299.

¹¹⁷ İbn Mâce, *Et'ime*, 1.

¹¹⁸ İbn Mâce, *Et'ime*, 55.

¹¹⁹ İbn Mâce, *Et'ime*, 56.

dört kişiye yeteceğini belirttiği¹²⁰ çorba pişirildiği zaman komşunun da gözetilmesini tavsiye ettiği¹²¹ görülmektedir.¹²²

3.3. İsrafın Artması

İsrafın artması günümüzün en önemli problemlerinden biri olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber (s.a.); “İsrafa düşmeden ve gösteriş yapmadan yiyin, tasadduk edin ve giyinin.”¹²³ buyurarak her durumda olduğu gibi yeme içme konusunda da israftan kaçınılmasını ifade etmektedir. Bu konuda o kadar hassas davranmıştır ki; “Biriniz elindeki yiyecek düşecek olursa alsın, tozunu toprağını temizlesin ve onu yesin ve onu şeytana bırakmasın.”¹²⁴ buyurarak en ufak ekmek parçasının bile israf edilmemesini istemektedir. Hz. Peygamber (s.a.) bir gün eve girdiğinde yere atılmış bir ekmek parçasını yerden alıp silkelemiş ve “Ey Âişe! Değerli şeye saygı göster! Ekmek parçası hangi milletten kaçmış ise bir daha kesinlikle dönmemiştir.” buyurmaktadır. Ayrıca; “Canının istediği her şeyi yemen, israftır.”¹²⁵ diyerek yeme konusunda dengeli olmamız gerektiğini belirtir. Mutsuz ve depresif duygu durumunda olan insanlar, isteksizlik ve can sıkıntısı hislerini sürekli yemek yemeye veyahut tüketmeye odaklanarak gidermeye çalışabilir. Mutsuz insanlar, mutluluğu maddî harcamalarda aşırıya giderek telafi etmeye çalışabilirler. Tüketim, bu durumdaki kişiler için bir mutluluk arayışıdır. Âdeta “Tüketiyorsam, mutluyum.”, “Tüketiyorum, o hâlde varım!” düşüncesi aktiftir. Yaşamın gerçek anlamda hayat bulması için farkındalığı arttırmaya ve bilinçli olmaya, kavramları ve eylemleri yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç vardır. Aksi hâlde israf girdabının önüne geçmek mümkün görünmemektedir.¹²⁶

İsraf problemi, insanın bencillik duygularının yerine, empati duygusunu geliştirerek aşılabilir. Boş vakitlerde yardıma ihtiyacı olan kişilere yardımcı olacak faaliyetlere katılmak bu problemin aşılmasına yardımcı olabilir.

3.4. Yeme Konusunda Bilinçsizlik

¹²⁰ İbn Mâce, *Et'ime*, 4.

¹²¹ İbn Mâce, *Et'ime*, 58.

¹²² Sevim Demir Akgün, *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 79.

¹²³ Nesâî, *Zekât*, 66.

¹²⁴ Müslim, *Eşribe*, 136.

¹²⁵ İbn Mâce, *Et'ime*, 51.

¹²⁶ Elif Erdem&Hale Şahin (ed.), *İsraf Dengeyi Kaybetmek*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018)153-154.

İslam'ın temel hedeflerinden biri kişinin din, akıl, namus, mal ve canını korumayı hedeflemesidir.¹²⁷ Kur'an-ı Kerim'de; "...Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın."¹²⁸ buyrulmaktadır. Yanlış beslenme tarzı, obezite yani aşırı şişmanlığın sebeplerinden biridir. Obezler genel olarak doğru ve sağlıklı beslenmemektedirler.¹²⁹ Günümüzde fast food türü beslenme yaygınlaştı. Bu tür beslenme şekilleri vücudumuza gerekli protein ve vitamin yerine karbonhidrat türü besinlerin depolanmasına neden olmaktadır. Bu da obezite dâhil birçok hastalığın yaygınlaşmasını tetiklemektedir.¹³⁰ Dışarıdan gıda olarak alınan yiyecekler geleneksel yiyeceklerden daha iyi, çok daha gösterişli, daha güzel ambalajlanmış şekilde piyasaya sürülmekte bu sağlığı tehdit eden, içerisinde bilinmeyen koruyucu maddelerin bulunduğu gıdalar, insanları hasta edebilmektedir. Bu konuda beslenme ve sağlık sahasının uzmanlarının görüşlerinin dikkate alınması insan sağlığının "emanet bilinciyle" korunması için elzemdir.¹³¹

3.5. Yiyeceklerin Temizliğine Dikkat Edilmemesi

İslam temizliğe büyük bir ehemmiyet vermiştir. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Peygamber'e her türlü pislikten uzak durulması emredilirken¹³², "Temizlik imandandır."¹³³ buyuran Allah Rasulü kendi hayatında temizliğe dikkat ederek örnek olmuştur. Birçok hastalığın temel nedenleri arasında gerek vücudun gerekse yediğimiz besinlerin temizliğine dikkat edilmemesi temel faktör olarak sayılabilir. Yemekten önce ve sonra ellerini yıkayarak temizliğe önem veren Hz. Peygamber'in (s.a.) sünneti bu konuda bize rehber olmalıdır. Yemek yemeden önce elin yıkanması gerekir. Elini yıkamadan yemeğe oturan kişi çeşitli mikropları midesine göndererek ishal ve diğer mikrobik hastalıklara sebep olmaktadır.

3.6. Mutluluğa Giden Tek Yolun Yemek Yeme Olduğu Düşüncesinin Yaygınlaşması

Günümüz insanı zevke düşkünlük ve benmerkezciliğin getirmiş olduğu yalnızlık ve mutsuzluğu arttıkça, bu gibi duyguları yemek yiyerek bastırıp mutlu olmak için en güvenilir

¹²⁷ İbrahim Kâfi Dönmez, "Maslahat" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 28/85.

¹²⁸ el-Bakara 2/195.

¹²⁹ Fatih Gültekin, *Gıda Katkı Maddeleri* (İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2014), 63.

¹³⁰ Taner Damcı, *Sağlık Ararken Aldatılmak Neden Sahte Bilimi Satın Alıyoruz?* (İstanbul: Doğan Novus Yayınları, 2020), 13.

¹³¹ Bkz. Canan Efendigil Karatay-Nihal Doğan, *Kalıcı Kilo Verdiren Yemek Tarifleri* (İstanbul: Hayy Grup Yayınları, 2018), 17. Taner Damcı, *Sağlık Ararken Aldatılmak Neden Sahte Bilimi Satın Alıyoruz?* 14. Marcello Ticca, *Beslenme Hakkında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, çev. Leyla Tonguç Basmacı (İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2020), 21.

¹³² el-Müddesir 74-75.

¹³³ Müslim, *Taharet*, 1; Darimi, *Vudu*, 2.

yol olduğunu düşünmektedir. Öfkelenince, sevinince, endişelenince, korkunca bu gibi duygularla başa çıkamayan insanlar yemek yiyerek kendisine mutluluk veren bir yol tercih ettiğini düşünür fakat bu durumun kiloları artırmaktan başka bir işe yaramadığı ortadadır. İştahın neden bu kadar fazla olduğunu sorgulayarak probleme çözüm aramaya başlamak, en doğru adım olarak görünmektedir. Aşırı yeme istekleri, çoğunlukla eğlence, heyecan ya da sevgi gibi karşılanmayan basit ihtiyaçlardan kaynaklanır. Fazla kilolu olan ve sürekli rejim yapan kişiler, canlarını sıkan duyguları yatıştırmak için gıdaları kullanırlar. Bu duygular: Korku, öfke, gerginlik ve utanma duygusudur. Güçlü duygular inkâr edildiğinde daha kuvvetlenirler. Kuvvetlendikçe de çıkış yeri ararlar. İnkâr edilen duygular kendilerini, aşırı yeme arzusu, fiziksel acı ya da hastalık, depresyon, endişe, fobi ya da uykusuzluk gibi bir yığın hoş olmayan yollarla dışa vurur.¹³⁴

Bazen duygusal problemlerinden dolayı kişi tok olduğu hâlde bir şeyler yemek isteyebilir. Duygusal sorunun çaresine bakılmazsa yeme isteği sürekli devam edecektir. Duygusal sorunlar değişirse yeme istekleri de değişir. Hem sabit hem de değişken yeme istekleri arasındaki tek benzerlik, altında ilgilenilmesi gereken dikkati çekmeye çalışan bazı duygusal sorunlar olabilir.¹³⁵ Bütün bunlarla insan kendi kendine baş edemiyorsa en azından bazı şeylerin yolunda gitmediğinin farkında olup, uzman birinden yardım alması gerekmektedir. Aksi takdirde, işler daha kötüye gider ve insanın kendi vücudunda halletmesinin zor olacağı daha büyük problemlerle karşılaşabilir. Bir Müslüman ise Hz. Peygamber'in çok yememe ile ilgili tavsiyesini de yerine getirmediğimiz için suçluluk duygusu hissedebilir.

3.7. Fiziksel Aktivite Eksikliği

Sanayinin büyük bir hızla gelişmesi sonucu insan gücüne ve emeğine dayalı pek çok iş artık makine ve elektronik eşyalarla yapılabilmektedir. Makine ve elektronik eşyalar birçok insanın günlerce emek harcayarak yaptığı işleri çok kısa sürede yapabilmektedir. Teknolojik gelişmelerin bir hayli faydası olduğu için tüm insanlık bu nimetlerden faydalanmaya başlamıştır. Ancak durumun dezavantajlarından birisi de insanların enerjilerini harcayamamalarıdır. Enerji ve zaman fazlalığını yemek yiyerek daha da arttıran günümüz insanının büyük bir kesiminde obezite problemi ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle evin dışında herhangi bir işte çalışmayan kadınlar, elektrik süpürgesi, çamaşır makinası, bulaşık

¹³⁴ Doreen Virtue, *Duygusal Açlık*, çev. Perihan Korkmaz (İstanbul: Destek Yayınları, 2020),41-44.

¹³⁵ Virtue, *Duygusal Açlık*, 41.

makinesi gibi elektronik araç ve gereçlerin kullanılmasıyla, hareketsizlikten doğan kilo problemiyle karşılaşabilmektedir. Çalışan hanımlarda özellikle bilgisayar, araba gibi işini kolaylaştıran ve zamandan kazandıran birçok gelişmenin nimetinden faydalanırken yine obezite problemiyle karşı karşıya kalabilmektedir. İnsanın yaşaması için gıdaya ve içeceğe ihtiyacı olduğu bilinmektedir. Alınan gıdanın tamamı bedeninin bir parçası hâline gelmez. Bilakis sindirimden sonra, bir parça atık kalır. Zamanla bu kalıntı kemiyet ve keyfiyet bakımından çoğalır. Bunlar vücuda zararlı hâle gelir. Bunların vücutta bekletilmemesi, dışarı atılması gerekmektedir. Bunun için en büyük çözüm hareket etmektir. Hareket maddi hastalıkların ve bir kısım mizaç hastalıklarının oluşmasını engeller. Uzmanlar, spor için en iyi vaktin, gıda mideden aşağıya indikten ve iyice sindirildikten sonra olduğunu iddia ederler.¹³⁶ Bu gibi problemlerle baş edebilmekte yeterli olmasa bile günde beş vakit kılınan namazların biraz olsun probleme çözüm olduğu düşünülmektedir.

3.8. Yemenin Bağımlılık Hâline Gelmesi

Bağımlılığın günümüzün en büyük problemleri arasında olduğu birçok kesim tarafından ifade edilmektedir. Özellikle madde bağımlılığı, internet bağımlılığı yanında günümüzde yeme bağımlılığının olduğu da ifade edilmektedir.¹³⁷ Bağımlılık yapan tüm eylem ve nesnelerin ortak özelliği haz verici olmasıdır. Burada haz verici uyarı kaynağı belli bir yiyecek çeşididir. Bu yiyecek çeşidi çok defa şekerli, yağlı ve karbonhidratlı gıdalardır.¹³⁸ Altında birçok psikolojik problemin yattığı yeme bağımlılığın birkaç sebebi şöyle sıralanabilir: Yalnızlıkla başa çıkmak için yemek, stresle başa çıkabilmek için yemek, yakınlık ve cinsellik korkusuyla başa çıkmak için yemek.¹³⁹ Her insanın psikolojik sorunlarıyla başa çıkma stratejileri vardır. Bazıları alkol tüketir, bazıları ilaç alır, bazıları fazla uyur, bazıları fazla çalışır. Şişmanlık sorunu yaşayanlarsa fazla yer. Bu anlamda fazla yemek de bir bağımlılıktır. Nasıl ki alkol bağımlısı neredeyse bütün gününü alkol düşünerek geçiriyorsa, yeme bağımlılığında da insanlar günlerini yemekle ilgili düşünerek geçirirler.¹⁴⁰ Duygusal yeme davranışı; yalnızlık, depresyon, anksiyete gibi duygu değişimlerine karşılık olarak genellikle normalden daha fazla yemek yemeye neden olan psikolojik yeme çeşidi olarak da tanımlanmıştır. Duygusal yeme olarak tanımlanan bu yeme

¹³⁶ Mustafa Karataş, *Müslüman'ın Şifa Rehberi Tıbb-ı Nevevi* (İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2019), 57.

¹³⁷ Mihrali Köseliören, *İnternet, Online Oyun ve Bağımlılık* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18.

¹³⁸ Tayfun Uzbay, *Hazdan Bağımlılığa* (İstanbul: Destek Yayınları, 2018), 423.

¹³⁹ Zaza Yurtsever, *Korkma Ye Vata Prensibi'yle İncelmek* (İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2011), 90-91.

¹⁴⁰ Zaza Yurtsever, *Vata Prensibiyle İncelmek*, 89.

davranışı, ruh hâlinin kontrolü için besin tüketiminin bir sonucudur. Duygularımızın, iştah ve besin alımı üzerinde %30-48 oranında artma veya azalmaya sebep olduğu belirtilmektedir.¹⁴¹

Yeme sorunu olan kişilerin başka zorluklar yaşaması nadir değildir. Bunlar değişiklik gösterse de genellikle ruh hâli; özgüven, girişkenlik, mükemmeliyetçilik, tatmin edici olmayan ilişkiler ve yaşam koşulları vb. şekilde sıralanabilir.¹⁴² Depresyon ile duygusal yeme davranışları arasındaki ilişki, birçok araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Ouwens ve arkadaşlarına göre, yüksek depresif belirtiler duygusal yeme davranışları ile ilişkilidir. Öfke duygusu, değerlik (olumlu ya da olumsuz), uyarılma ve yoğunluk olarak sınıflandırılabilir. Catherine Rabia Coulter aşırı yemenin beş önemli sebebini şu şekilde sıralamaktadır: Can sıkıntısı, stres ve bunalım, tiryakilikten kurtulmak, kültürel ve sosyal kurallar, kadınları memnun etmek.¹⁴³

Bu tür problemler yaşayan kişiler diyetisyene giderek kilo problemini halledip, zayıfladıktan sonra yine aynı şekilde kilo alabilmektedirler. Sürekli bu döngüyü yaşamak da insanın psikolojisini bozabilmektedir. Bu nedenle kişi öncelikle bağımlılığın ortaya çıkmasına sebep olan sosyal, ekonomik ve sağlık ile ilgili sorunları konusunda da gerekli destek sistemlerine başvurmalıdır.¹⁴⁴ Ruhsal problemlerin üzerini örtmeden çözmeye çalışmak, gerekirse bir uzman psikologdan yardım almaktan önemlidir.

Genel anlamda Hz. Peygamber'in dünyaya bakışı, genel felsefesinin bilinmesi ve uygulanması bir takım psikolojik sorunların ortaya çıkmadan çözülmesine neden olabilir.

3.9. Yeterli Denetimin Yapılmaması

İslam'a göre kişinin her yaptığı kaydedilir ve yapılan iyi ve kötü amellerin karşılığı kendisine ahirette verileceği ifade edilir. Bu şuurda olan bir Müslüman her an her yerde ve her zamanda kendisini gören Yüce Allah'a (c.c.) hesap vereceğini bilmesine rağmen birçok faktörlerin etkisiyle yanlış ve hatalı davranışlar yapabilmektedir. Bu, Hz. Peygamber döneminde de olmuştur. Nitekim çarşıda gezerken üste iyi alta yaş olan yiyecekleri koyan bir

¹⁴¹ Seher İnalkaç, Hülya Arslantaş, "Duygusal Yeme", *Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 27/1, (2018), 72.

¹⁴² Christopher G. Fairburn, *Aşırı Yemeyi Yenmek*, çev. Zeynep Karabuda-Gamze Tezcan (İstanbul: Psikonet Yayınları, 2020), 268.

¹⁴³ Catherine Rabia Coulter, *Sekizinci Günah Şişmanlık: Obeziteye karşı Müslümanca Beslenme Diyeti* (İstanbul: Granada Yayınları, 2012), 19.

¹⁴⁴ Orhan Gürsu, *Bağımlılık ve Din Noropsikolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2018), 332.

satıcıyı Hz. Peygamber “Aldatan bizden değildir.”¹⁴⁵ diyerek uyarmıştır. Bu tür durumlar her dönemde olabileceği için yiyecek ve içeceklerin başta temizlik, hijyen olmak üzere besinler içerisine katılan katkı maddelerine kadar çok iyi bir şekilde kontrol ve denetimden geçirilmesi gerekmektedir. Üretilen gıdaların sıkı kontrollerden geçirilmesi, üreticilerin denetlenmesi ve bu kontrollerde taviz verilmemesi, yetkililerin üzerine düşen önemli bir görevdir. Toplumdaki üreticiden tüketiciye herkes üzerine düşen görevi yaparsa, olumlu sonuç elde edilebilecek bir konudur.

SONUÇ

Her toplumda olduğu gibi, Hz. Peygamber’in içinde yaşadığı Arap toplumunun da kendine has yeme-içme ile ilgili oluşturduğu örf ve âdetleri vardır. Çok karmaşık olmamakla birlikte et, süt, hurma gibi temel gıdalar ağırlıklı, günümüze göre daha sade bir beslenme şekilleri vardı. İslamiyet’le birlikte yeme ve içme konusunda cahiliye örf ve âdetlerinin hepsi kaldırılmamıştır. Genel anlamda aklın, nefsin, malın, neslin ve namusun korunmasını zedeleyen yiyecek ve içecekler yasaklanmış olduğu söylenebilir. Zararlı olmayan örneğin hurma veya deve eti gibi yiyecekler aynı şekilde tasvip edilmiş ve ipka olmuştur. Bir kısmının ise doğru olanları kalmış, yanlış olan taraf düzeltilmiştir.

Hz. Peygamber’in yeme-içme ve beslenmesi ile ilgili rivayetler hadis kaynaklarında “Et’ime/Yiyecekler”, “Eşribe/İçecekler”, “Zebâih/Boğazlama”, “Sayd/Avlanma” bölümlerinde bulunmaktadır. Makalenin hedefi Hz. Peygamber’in tek tek yediği içtiği besinleri zikretmekten ziyade günümüze örnek olacak genel ilkeleri belirlemektir. Çalışmanın sonucunda, tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Peygamber’e ait ilkeler şu şekilde özetlenebilir: Yenilen ve içilen şeylerin helal olması, kazancın helal olması gibi maddi ölçülere göre, helallik yanında, yetim malı yememek gibi manevi ölçülere göre de helal kriterlerine uyması gereklidir. Bunlarla beraber yenilen içilen şeylerin temiz olması, yeme-içmede israfın olmaması; Hz. Peygamber’in örnekliği çerçevesinde sünnet, beşer olarak sevip sevmediği şeylere göre davranmanın ise bütün Müslümanları bağlayıcı sünnet olmadığı şeklinde değerlendirilmiştir.

Araştırmada tespit edilebildiği kadarıyla, günümüzde Hz. Peygamber’in sünnetine uymayı engelleyen birtakım uygulama ve düşünceler; para kazanmak için her şeyi mubah gören bir anlayış tarzının yaygın hâle gelmesi, paylaşma kültürünün azalması, israfın artması, yeme konusunda bilinçsizlik, yiyeceklerin temizliğine dikkat edilmemesi, mutluluğa giden tek yolun

¹⁴⁵ Müslim, *İman*, 164.

yemek yeme olduğu düşüncesi, fiziksel aktivite eksikliği, yemenin bağımlılık hâline gelmesi, yeterli denetimin olmaması, şeklinde özetlenebilir.

Yukarıda ifade edilen genel ilkeler uygulandığı ve Hz. Peygamber'in (s.a.) sünnetine uygun beslenildiği takdirde, beslenme ile ilgili problemlerin hızlı bir şekilde çözülebileceği söylenebilir. Ayrıca yiyecek ve içecek imalatında dinin hükümleri her insan için yaptırım sağlamayabilir. Kötü niyetli kimseler denetlenerek gerekli yaptırım ve cezalar ile karşıya bırakılmalıdır. Bu konuda her konumdaki yöneticilere önemli sorumluluklar düşmektedir.

KAYNAKÇA

- Akgün, Sevim Demir. *Hız. Peygamber Döneminde Yemek Kültürü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Akyüz, Vecdi (ed.). “*Asrı Saadette Evler ve Ev Hayatı*”, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. 4 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Altınay, Ramazan. *Emevîlerde Günlük Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Antoloji.com sitesi, (2 Ağustos 2022) <https://www.antoloji.com/halk-icinde-muteber-bir-nesne-yok-devlet-gibi-siiri>.
- Apak, Âdem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna (Sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayat)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Baktır, Mustafa. “İçki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000. 21/458-462.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam İlmihali*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Bebel, Auggust. *Hız. Muhammed ve Arap-İslam Kültürü Dönemi*, çev. Veysel Ataman. İstanbul: Karbon Kitaplar Yayınları, 2020.
- Bozkurt, Nebi. “İçki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/455-456. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhâmmed b. İsmâ’îl. *el-Câmiu’s-Sahîh*, 8 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Mehmet Ali. *Can Boğazdan Çıkar*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2020.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Cimriler*, çev. Zehra Günay Gökdemir. İstanbul: Şule Yayınları, 2018.
- Can, Davut. *Diyette Nefsin Eğitimi*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2018.
- Cihan, Sadık. “Hız. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5. 1982, 33-43.
- Coulter, Catherine Rabia. *Sekizinci Günah Şişmanlık: Obeziteye Karşı Müslümanca Beslenme Diyeti*. İstanbul: Granada Yayınları, 2012.
- Çağrı, Mustafa. “Ziyafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/496. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çağrı, Mustafa. “Cömertlik”, 8/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çiftçi, Mahir Doğan & Açık, Yusuf. “Kur’an’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Haziran-2021), 98-128.
- Damcı, Taner. *Sağlık Ararken Aldatılmak Neden Sahte Bilimi Satın Alıyoruz?* İstanbul: Doğan Novus Yayınları, 2020.
- Demir, Halis. “İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 19/1, (Haziran-2015), 135-168.
- Dölek, Âdem. *Kur’an’a ve Hadîslere Göre Helâl Kazancın İlkeleri*, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 9 (Haziran 2020), 151-184.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Maslahat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/79-94. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ebu Dâvûd Süleymân b. Eş’as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünen*, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Efendigil Karatay, Canan & Doğan, Nihal. *Kalıcı Kilo Verdiren Yemek Tarifleri*. İstanbul: Hayy Grup Yayınları, 2018.

- el-Âlûsî, Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-'Arab. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.
- Erdem, Elif&Şahin, Hale (ed). İsrâf Dengeyi Kaybetmek. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- eş-Şeybanî, Muhammed b. Hasan. İslam İktisadında Helâl Kazancın İlkeleri. çev. Abdulalim Demir. Ankara: Mak grup medya pro.rek. Yayınları, 2022.
- G. Fairburn, Christopher. Aşırı Yemeyi Yenmek, çev: Zeynep Karabuda&Gamze Tezcan. İstanbul: Psikonet Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Gültekin, Fatih. Gıda Katkı Maddeleri. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2014.
- Gürhan, Nazife. "Yemek ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme". İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi 6/2 (Haziran 2017), 1204-1223.
- Gürsu, Orhan. Bağımlılık ve Din Nöropsikolojik Bir Yaklaşım. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2018.
- Hacıoğlu, Nejla. "Etlerrinin Yenilmesi Yasaklanan Hayvanlar ile İlgili Hadis Rivayetlerinin Değerlendirilmesi", Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/2 (Aralık-2018), 1191-1220.
- Hamidullah, Muhammed. İslam Peygamberi, çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1990.
- Has, Polat. Peygamberimiz'den (sav) Günümüze Beslenme. İzmir: T.Ö.V. Yayınları, 1991.
- Hasan İbrahim Hasan, İslâm Tarihi, çev. İsmail Yiğit&Sadrettin Gümüş. 1-5 cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1987.
- Işın, Pricilla Mary. Avcılıktan Gurmeliğe Yemeğin Kültürel Tarihi. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. el-Musannef. thk. Hamed b. Abdullah- Muhammed b. İbrâhîm. 1. Baskı. 16 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1428/2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdilâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. es-Sunen, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları.1992.
- İmam Gazâlî, Yeme İçme Âdabı, çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2019.
- İnalkaç, Seher&Arslantaş, Hülya. "Duygusal Yeme", Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Arşiv Kaynak Tarama Dergisi, 27/1, (2018), 72-82.
- Kamacı, Fatımatü'z-Zehra. Hz. Peygamber'in Günlük Hayatı 2 (Hâne-i Saâdet). İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2013.
- Karataş, Mustafa. Müslüman'ın Şifa Rehberi Tıbb-ı Nevevî. İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2019.
- Kardâvi, Yusuf. Sünneti Anlamada Yöntem, çev. Bünyamin Erul. Kayseri: Rey Yayınları, 1991.
- Kılıç, Sami. İlahi Dinlerde Yiyecek ve İçecekler. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Koç, Merve Zeynep. XVI. Yüzyıl Batılı Seyahatnamelerinin Işığında Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Hayatın Dinamikleri: Yemek Kültürü, İnançlar, Örf-Adet ve Osmanlı Kadını Üzerine. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Koçyiğit, Tahsin. Hurma, Deri, Deve. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Köseliören, Mihrali. İnternet, Online Oyun ve Bağımlılık. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Küçükbaşçı, Mustafa Sabri "Rifade" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 35/97-98. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Meydan, Hasan vd. (ed.). Helal Kazanç. Ankara: Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. El-Kuşeyrî. el-Câmiu's-Sahih, 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân b. Şuayb b. Alî, es-Sunen, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okur, Kâşif Hamdi. "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler". Usul İslam Araştırmaları Dergisi 11/11 (Haziran 2009), 7-40.
- Özer, Kemal. İyi Gıda Kötü Gıda Temiz Gıda Arayanlara Temiz Kılavuz! İstanbul, Hayy Kitap Yayınları, 2019.
- Özer, Kemal. Müslüman'ın Diyeti. İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2012.
- Özer, Kemal. Şeytan Ye Diyor! İnsan ne Yemeli Ne Yememeli? İstanbul, Hayy Kitap Yayınları, 2020.
- Solak, Ülkü. Mensure. Resûlullah'ın Sofrası. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015.
- Sönmez, İbrahim Kâfi. "Mübah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 30/341-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- T.C. Sağlık Bakanlığı (S.B), "Halk Sağlığı Genel Müdürlüğü sitesi, (15 Ekim 2022) <https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/beslenme/yeterli-ve-dengeli-beslenme-nedir.html>.
- Ticca, Marcello. Beslenme Hakkında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar. çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları, 2020.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. es-Sunen. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Uzbay, Tayfun. Hazdan Bağımlılığa. İstanbul: Destek Yayınları, 2018.
- Ünal, İsmail Hakkı vd. (ed.). Hadislerle İslam. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Virtue, Doreen. Duygusal Açlık. çev. Perihan Korkmaz. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- W.Montgomery Watt. Hz.Muhammed Mekke'de. İstanbul: Kuramer Yayınları,2016.
- Yeniçeri, Celâl. Hz. Peygamber'in Giyim-Kuşam-Mutfığı Getirdiği İlkeler ve Günümüz Felsefesi, İlkeleri, Güncel Meseleleriyle Giyim-Kuşam-Sofralar. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Suzan. Hz. Ümmü Seleme, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Yıldız, Eshabil vd. (ed.). Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2020.
- Yurtsever, Zaza. Korkma Ye Vata Prensibiyle İncelmek. İstanbul: Doğan Egmont Yayınları, 2011.
- Zebîdî, Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Lâtifi. Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercüme ve Şerh: Kâmil Miras, 14 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,8. Basım, ts.

ÇEVİRİDE BULUNMASI GEREKEN HUSUSLAR ve ÖRNEK ÇEVİRİLER ÜZERİNDE İNCELEME*

Mesut CEVHER

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric.
Kırıkkale, Türkiye.
mgouhar@yahoo.com
orcid.org/0000-0002-6050-0029

Fatma Nur SAYLAM

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Postgraduate Student, Kırıkkale University Institute of Social Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
Kırıkkale, Türkiye.
saylamfatmanur@gmail.com
orcid.org/0000-0001-6913-5366

Öz:

Çeviri faaliyeti bir ülkenin kendi kültürel değerlerini tanıtmaya ve yayma bakımından önemli bir husustur. Bu noktada sadece dili bilmek yeterli değil; diller arasında kelime yapılarını, ifade şekillerini de öğrenmek gereklidir. Daha geniş çerçevede düşünürsek çeviriye olumlu katkı sağlaması bakımından kaynak dilden hedef dile yapılan bir çeviri de yazarın fikir yapısının, düşünce tarzının bilinmesi esere kattığı duygu düşünce bütünlüğünü anlamak aktarmak açısından önem arz eder. Yazarın ne dediği ve neyi demek istediği önemlidir ve tercümede bu bir cesaret işi olmakla birlikte bilgi birikimi gerektiren bir durumdur. Önemli bir noktayı daha belirtmek gerekirse, çevirisi yapılan dili konuşan toplumun kültürel birikimini bilmek, neyi nasıl anladığı ve anlamlandırdığını araştırmak ve sanat anlayışına hâkim olmak da elzem bir durumdur.

Anahtar Kelimeler: Çeviri, Dil, Hedef Dil, Kaynak Dil, Anlam, Kültür.

THE ESSENTIALS of THE TRANSLATION and THE REVIEW on SAMPLE TRANSLATIONS

* Bu makale, Doç. Dr. Mesut Cevher'in danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Abstract:

Translation is crucial for a country to introduce itself and to spread its cultural values. When translating, not only speaking the language is enough but also being component in word structures in the languages. If we look from a bigger framework, when translating from source text to target text it is necessary to know the author's genius, ideology and process of ideas. It is important to know the idea of the author rather than what the author says, and translation requires not only bravery but also knowledge. If we point out another matter, when translating from the source language, it is essential to master that country's artistic perspective, to research how they perceive and how they give meaning to things and lastly to know the country's cultural accumulation.

Keywords: Translation, Language, Target Language, Source Language, Meaning, Culture.

GİRİŞ

Toplumların birbirini tanımada önemli bir etken olan çeviri hareketleri, aynı coğrafyayı paylaşan, birbirinden etkilenen, bilgi, kültür, örf ve âdet alışverişi yapan milletleri birbirine bağlama açısından büyük rol oynamıştır. Birbirleriyle bir şekilde karşılaşan toplumlar iletişime geçmek için dili kullanmış ve anlamak adına tercüme ihtiyacı duymuşlardır.

Varlık âleminin en önemli unsurlarından biri anlaşılır olmaktır. Bunu gerekli kılan dildir. Dil bir anlam ürünü ve çabasıdır. Anlamak ve anlamlandırmak olmasaydı dil de var olmazdı. Toplumlar da bu anlamları paylaşmak ve kültürleri sürdürmek adına iletişim aracı arayışı sonunda bu gerekliliği çeviri ile sağlamışlardır. Böylelikle bilim, sanat, din ve fen ilimlerini içeren birçok metnin sayısını bilemediğimiz pek çok dilde çevirisi yapılmış ve değer kültür, örf ve adetlerde ortak paydalar oluşmuş yada oluşturulmuştur. Sonuç olarak bazı değerler de toplumun çoğu kesimine mal olmuştur. (Acar, 2020)

Arap ve Türk toplumları tarihte bilinen zamanlardan bu yana beraberce yaşayan, kaynaşan ve aynı coğrafyayı paylaşan, karşılıklı etkileşim gösteren, bilgi, görgü, örf ve âdet, münasebeti kuran böylelikle değerlerde ve tarihte ortak paydada buluşan ayrı iki millettir. Aralarında kültürel, tarihî ve diğer birçok yönden sağlam bağlar oluşturmuşlardır. Karşılıklı değerler almışlar, birbirlerini kendi değerlerine ortak etmişlerdir. Arap toplumu her ne kadar Türk milleti gibi tarihte aktif bir rol üstlenmemişse de İslami kaynak türü eserlere hâkimiyet, onların dil bakımından Türklere nazaran öncelik kazanmasına sebep olmuştur. (Karşlı, 2006)

Arap toplumunun içinden bütün insanlığa hitap edecek bir peygamber çıkması, onun insanlarla olan diyalogu, böylelikle toplumun sünnet, hadis ve dil olarak Kur'an-ı Kerim'e olan vukufiyetleri bilimsel ve kültürel olarak eserlerin Arapça yazılmasına öncülük etmiş gerek duyuldukça Türkçe tercüme yapılmıştır. Bu şekilde aralarında yakınlık ve ortak değerler bulunan iki ülkenin birbirlerine en tabii olarak bilgi alışverişi ve birikim aktarımları olacağı için bu makalemizde Arapça ve Türkçe çeviri faaliyetlerinde yapılan örnekler ve daha iyi bir tercüme nasıl olmalı konuları üzerinde durduk.

1. Çeviriye Başlarken

Dil insanlar arasında anlaşmayı sağlayan bir vasıta, düşünceleri anlatmaya ve aktarmaya yarayan bir imgeler dizisi, belli kural ve kaideleri olan sözcüklerden oluşan iletişim aracıdır. (Alp, 2002). Dilin iletişim anlamında bir değeri vardır. Hiçbir sözcük, cümle, hatta harf bile anlam ve işlevinden ayrı kullanılmaz. Her birinin ayrı ayrı belirli bir görevi ve ifade ettiği anlamı vardır. (Şimşek M. A., 2001) Çeviriye teknik anlamda baktığımızda dil ile ilgili olduğu için her iki dili yani hem eser dilini hem onu çevireceğimiz dili çok iyi bilmek gerektiği açıktır. Çünkü her ikisinde de kendine has kalıplar mevcuttur. Bu konu ile ilgili İslam Tarihi kaynaklarında Peygamberimizin Yahudi kavimleriyle yazışmalar yaptığı sırada kendisine bu konuda destek olması için Zeyd bin Sabit'ten İbranice (veya Süryanice) dillerini öğrenmesini ve yazmasını istemesi (Ansiklopedisi, 2013) anlaşmak ve paylaşım için dil bilmenin önemine vurgu yapmaktadır.

Bir tercümenin güvenilirliği, onda nelerin aktarılıp nelerin aktarılmayacağı ile yakından ilgilidir. Metnin lafzi özellikleri ve anlam katmanlarından haberi olmayan kişilerce yapılmış tercüme, hataları da beraberinde getirecektir. Çeviriyi yapan mütercim için bir kelime ve ifadenin karşılığı çok münasip gözükse de çevirdiği dilde bu kelimenin ne anlama geldiği, lügat, terim, ıstılahî anlamları araştırılmalı, bu kelime ile ilgili dil bilimcileri ve ilim adamlarının da görüşleri dile getirilmelidir. Her kelime ve anlam için aynı şeyler gerekli olmasa da anlamı sanatsal ve edebi olan kelimelerde bu araştırma çevirinin aslı gibi olmasına katkıda bulunacaktır. Çeviri etiği bilinci, mütercimin yaptığı tercümelemlerde kendi görüş ve beklentilerini değil, metnin doğru ve sağlıklı bir şekilde aktarılmasını esas alması gerektiği anlayışın yerleştirecektir. Mütercim tercümede çıkacak sonuçlardan böylelikle haberdar olacak ve teorik çalışma yapmadan da tercümeyle başlamamış olacaktır. (Özgel, 2015)

Mütercim çevirisinde aslının yerini tutar iddiasında olmamalı, asıl metinden anladıklarını ve hissettiklerini ne kadar doğru aktarabilirsem, çevirisi yapılan metnin asıl metni yansıtabilme gücü o ölçüde başarılı olacaktır düşüncesinde olmalıdır. Bu sebeptendir ki bir eserin çevirisi, metindeki anlamların mütercimin zihin dünyasından süzülerek gelen ve hedef dilde anlamını bulan yeni bir metin halidir. (Pak, 2006)

Çeviri faaliyeti zor ama imkânsız değildir. Sorumluluk işidir. Bu sorumluluk da büyük ölçüde mütercimin omzundadır. Alan hâkimiyetini, kaynak ve hedef dilin inceliklerini bilmeyi, teenni ile hareketi, tecrübeyi ve sözlük kullanımını, çeviri prensiplerini, aşamalarını, tekniklerini bilmeyi gerektirir. Nitelikli bir çeviride anlam hissettirilmeli, kelime, terim ve deyimlerin eşdeğer karşılıkları bulunmalıdır. Yeri geldiğinde her iki dilin farklı anlatım ve üslubuna deyinmek adına lafzi/literal çeviri değil de anlam temelli çeviri tercihi ön plana çıkarılmalıdır. Bu noktalara dikkat edilmeden yapılan anlam ve fikirde uyuşmayan nitelikte bir çeviri “Her tercüman haindir.” Latin atasözünde geçen gerçeklik ile karşı karşıya kalmak durumunda olacaktır. (Hacıbekiroğlu, 2020)

Çeviride asıl amaç manayı anlamak ve anlaşılır kılmaktır. Topluma karşı da büyük bir sorumluluk işi olan çeviri, nasıl ki telif eserler kişileri bilgi olarak yönlendiriyorsa bu eserlerin çevirisi de aynı yönde etki edecektir. Fakat hatalı bir çeviride ise, kastedilmeyen anlam veya bilgi topluma aktarılmış böylelikle yanlış yönlendirilmeye yol açılmış olacaktır. (İltaş, 2013).

Çeviri, dilin özelliklerine sahip olduğu niteliklere aynısıyla hakimdir. Geçmiş insanlık tarihi kadar eski bir hususdur. Çeviri ile karşımıza daha önceden işitmiş olmakla birlikte, yabancı olduğumuz, havasını bilemeyip solumadığımız, bir düşünsel kurmaca dünya çıkar. Böylelikle farklı ufuklara yelken açılır. Sanki bir enstrümandır ve bize anlamak, bilmek, değerlendirmek, açıklamak, benimsemek, özümsemek nağmelerini seslendirmektedir. Çeviri çalışmalarında iki dilin örtüşmezliği, çoğu zaman bu yansıma biçimlerinin farklılığı, gramer özellikleri, sosyo-kültürel ve çevresel özellik ve farklılıklar, ana dil ve hedef dil baskınlığı ve deyimler gibi konularla ilgilidir. (Ünver, 2017)

Başka önemli meselede çevirisi yapılacak eserin müellifi hakkında mütercimin bilgi sahibi olmasının istenilen düzeyde olması gerektiğidir. (Bölükbaşı, 2021). Yaşadığı ortam, eğitim düzeyi, savunduğu düşünce hatta duygusal yönü dahi eserine yansıtacağı için, mütercim çeviri yapmadan önce bu gibi konularda ön hazırlık yapmalı bilgi sahibi olmalıdır. Aynı zamanda yazarın yaşadığı dönem, çevresi, sosyal, siyasal, ekonomik, ve dini durumu onu

etkiler. Dolayısıyla bir eseri çevirirken eserin yazarının yaşadığı çevreyi ondan soyutlamak çevirmeni çevirisi hakkında birtakım yanlış kanaatlere sürükleyebilir. (Şimşek A. , 2018) Ünlü eleştirmen el-Câhiz Aristo'nun *Şiir Poetikası adlı* eserini kendi dilinden okuyan bir müellifti. Aristo'nun bu kitabının çevirmenini eleştirerek “Eğer Aristo bu çevirmeni görseydi onu darağacına asardı.” şeklinde bir ifade kullanmış çevirmen ve çevirisi hakkında eleştirilerini dile getirmiştir. (Hocaoğlu, 1995)

Çeviri dillerin dilidir. Bir anlamda kültür ve sanatın başka dillere transfer edilmesi işlemini de üstlenen çeviri faaliyeti her iki dilin kültür birikimine ve sanatsal özelliklerine hakim olmayı gerektirir. Çünkü neredeyse millî bir kimlik sayılan kültürlerin içinde yer alan ilim, sanat, teknoloji ve diğer alanlardaki eserlerin bir başka kişi ve toplumlara kazandırılması vesilesiyle yapılan çeviri, aslında bir bakıma yeni bir medeniyet de inşa etmiş yada buna vesile olmuş sayılacaktır. Bu doğrultuda temel anlamla birlikte aslında sanatsal estetik ve kültür birikiminde yansıtılması akıldan çıkarılmamalıdır. (Hacıbekiroğlu, 2020)

Çevirinin orijinal metinle aynı anlama sahip olması gerekir. Metinlerin türüne göre çevirinin yönü de değişmektedir. Mesela bilimsel metinler, sınırlarını belirlediği ve çevirmenin kişisel görüşünü içermediği için eserin sahibinin görüşü ile son bulmaktadır. Ancak bazı metin türleri vardır ki, burada mükemmellik aramak mümkün değildir. Özellikle edebî sanatların yoğun olarak kullanıldığı betimleme ve duyguları içeren bu eserlerde çeviri sorunları çıkmakta bu anlamda çevirmenden hatasız çeviri beklemek de bir bakıma anlamsız olmaktadır. Böyle durumlarda az hata ile çeviri nasıl yapılır sorusu mütercimlerin zihnini çokça meşgul etmektedir. Bu minvalde yapılacak olanlardan bir tanesinin, iki dil arasındaki anlam belirti ve sınırlarının bilinmesi önemidir. Çünkü her dildeki özellikler, yaşanan toplumun olay ve tecrübelerinden sonra anlamlarını kazanır. Dili kazanımla beraber her toplumun ona yüklediği bir hikayesi de olacaktır. Sonuçta bu süreç, dili çeşitli anlam ve anlatımlara yönlendirecektir. Her ne şekilde olursa olsun müşterek bir değer paylaşılsa bile konuşulan bağlamın aynı olması mümkün değildir. Çeviri faaliyetinde ise bu mesele ile ilgili mütercim, bir dilden diğer bir dile bir metin ya da eseri tercüme ettiğinde hafızalarda aynı anlamı ve kavrayışı uyandırmak için, kelimelere münasip başka sözcükler araştırıp bulacak ve hedef dile nakletmeye çalışacaktır. Böylelikle okuyucu aklındaki soru işaretlerini de bir nebze olsun silmiş olacağını düşünmektedir. Buradan hareketle çevirideki ana meselenin, kaynak dilde, erek dildekiyle benzeşen yeni bir sözcük arama ve bulma gayreti olduğunu ve de dildeki yapıların iyice kavranıp anlaşılmadan çeviri çalışmasına başlanmasından kaynaklandığını anlıyoruz. Metin

türlerinden olan edebî metnin çevirisinin, bilimsel metne göre zorluğunu kıyaslamışken, akıllara ve kalplere hitap eden dini metinlerin çevirisinde, çevirmenin karşılaştığı yoğunluk ve yoğun çaba da eklenirse bu faaliyetin ne kadar önemli bir iş olduğu bir kez daha gözler önüne serilmektedir. (Acar, 2020). Ayrıca çeviride önemli rol oynamakta olan çift dilli sözlükler önem arz eder (Müezzın, 2021, s. 519)

2. Örnek Çeviriler ve Hataları Üzerine

Edebî eserlerin çevirisinin yapılmasının zorluklarından bahsedilmişti. Çünkü edebî eser içinde duygu, his, heyecan, hayal gibi duyguları barındırmakta olup çevirmeni bu konuda yoğun bir çalışmanın içine soktuğu gibi dilini ve yazarını da tanımak gibi zaten olması gereken bir durumla karşı karşıya getirir. Fakat bu faaliyetlerin sonucunun özeldede çevirmeni genelde ise toplumu güzel paylaşımlara götürecektir olması zor olduğu kadar mutluluk verici bir duygudur da.

Türkçeden Arapçaya veya Arapçadan Türkçeye çevirilen edebî bir eserde, ifadeyi ve kalıpları anlayamama, kelime bilgisi ve zamirler sorunu, ara cümlelerin ve edatların anlaşılması, sesteş kelimeleri anlama, dillere ait özel kelimeler sorunları, anlaşılmayan ifadelerin ve kavramların tercümesi gibi birkaç meseleyi aşmak en güzel bir şekilde çeviriyi yapmak da mevzu bahis konusudur. (Karlı, 2006) Lafızların tesbiti, arapçada kelimelerin harekeye göre çeşitli anlam ve şekil değişikliğine uğraması, kaynak dilde anlamı belirleme, hedef dilde anlamlandırmada bir diğer çalışma konusu olarak karşımıza çıkar. (Özgel, 2015)

Arap dilinde bir kısım eserler haricinde harekenin kullanımı neredeyse yok sayılır. Bundan dolayı okuma da zorlaşmakta, özellikle sessiz harflerin doğru anlam ve çevirisi bir engel olarak mütercimın karşısına çıkmaktadır. Harekelenmemiş bir harf, kelime ya da cümleler çeşitli şekillerde okunma ihtimalini de beraberinde getirir. Doğru anlaşılması için bu kelimeyle ne kastedildiği ve kelimenin yapısını ve cümledeki yerini bilmek önemlidir. Mısırlı yazar Kasım Emin'in şu sözü dikkate değerdir: "Arapça yazıyla diğer dillerin yazısı arasında tuhaf bir fark vardır. Sair dillerde insanlar bir eseri, bir metni anlamak için okurlar. Ama Arapça bir metin, eser ve de yazıyı okuyabilmek için önce anlamak gerekir." Muhammed Âbid el-Câbirî de bu konuyu şu şekilde dillendirmektedir: "Harekelerin harfler ile şekillendiği lisanlarda anlamak için okuruz, Arap dilinde ise anlamamız için önce doğru okumamız gerekmektedir." Bu bahsedilen mevzular Arap dilinin kendi özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bundan başka Arapçada isim ve fiillerin adet ve cinsiyet bakımından kalıpları farklı farklıdır. Tüm bu kalıplara

hakimiyet ve Arapça i'rab kurallarını bilmek okuyucu ve çevirmen için okuma ve anlama noktasında önemli bir rol oynamaktadır. Arap dilinin okuyuş zorluğu, meçhul (edilgen) okuyuş, şeddenin kullanılması, muttasıl zamirlere benzeyen isim ve fiillerdeki ve illetli fiillerin kök harflerini tespitteki zorluk, başına nasb veya cezm edatı gelmiş bazı fiiller, özel isimler, yer isimleri, yabancı özel isimler, mecaz, deyimsel ifadeler, atasözleri, benzerlik, dilbilgisel zorluklar, fiil ile fail arasında fasıla, te'kid bildiren kelimenin farklı anlaşılması, bölgesel ve yabancı üslub kullanımı, tekrarlar gibi konular bir metni çevirirken dikkat edilmesi gerekli hususlardandır. Misal olarak: "ما قولك يا ست العارفين؟" cümlesindeki "ست" kelimesi ilk okuyuşta sayı olarak altıyı hatırlatmakta ve çeviri bu anlam üzerinden yapılmaktadır. "Bilgelerin altısı sen diyorsun, senin düşüncen nedir?" gibi bir mana verilmektedir. Fakat cümlenin aslının "Bilgili hatun sen ne söylüyorsun, senin fikrin nedir?" şeklinde çevirilmesi cümleden ne anlaşılması gerektiğini okuyucuya daha net açıklanmış olacaktır. (Hacıbekiroğlu, 2020)

Anlam yönünden birbirine yakın, aynı anlamı ifade etmeye yarayan kelimelere eşanlam yada anlamdaş sözcükler denir. Bu sözcükler cümleye anlam bakımından katkı yaptıkları gibi ayrıca bir dilde zenginlik göstergesinin işareti olarak, anlatım gücünü arttırmak ve öğretim yöntemlerinde de çoğunlukla kullanılmak üzere bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Eşanlamlı sözcüklerin bir metinde peş peşe geldiği durumlar kendi dilinde bir okuma yapan okuyucu açısından bir sıkıntı oluşturmazken çeviri konusunda bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Dillerin tümünde aynı anlam yada benzer anlamı kelime ve sözcük öbekleri yer almaktadır. Bu sözcükler çeşitli yer ve durumlarda aynı anlamı ifade ettikleri için birbirlerinin yerine kullanıldıkları gibi, aynı cümlede peşpeşe de kullanılabilirler. Eş anlamlı kelimeler yanyana kullanıldıklarında Türkçede anlatım bozukluğuna yol açmakta fakat Arapça gibi dillerde bu durum pekiştirme olarak kabul edilmektedir. Arapçada yaygın olarak kullanılan eşanlamlı sözcüklerden konuya ışık tutması adına birkaç örnek vermenin yararlı olacağı kanısındayız. (Alp, 2002, s. 180-198)

Eş anlamlı sözcükler kullanılarak sünnet tanımını yapılmış arapça bir ifadenin Türkçeye çevirisinde bir misal:

"السنة هي المبينة و الموضحة لما و المفصلة لما أبيهم و أجمل في كتاب الله تعالى "

"المبينة ، والموضحة" (بان، وضح) birbirlerinin yerine kullanılabilen aynı anlama gelen iki fiildir. Türkçedeki anlamı açık, anlaşılır olmaktır. "مبين" ve "موضح" fiilleri tef'il kalıbından ismi faildir ve açıklayan anlamını vermektedir. "أجمل ve أبيهم" fiileri de aynı anlama gelen iki

sözcüktür. Mübhem (muğlak) yani belirsiz, kapalı, mücmel ise kendisiyle ne kastedildiğinin anlaşılmadığı manasına gelen fıkıh terimleridir. İfadenin türkçe tercümesini; “Sünnet: Kur’an-ı Kerim’de belirtilenleri apaçık beyan eden ve muhtelif belirsizlikleri bilinir şekle koyandır.” şeklinde yaparsak kastedilen manayı vermiş oluruz.

Misal: “تعرض معظم الغابات للاستنزاف و الهلاك بسبب القطع الجائر وسوء الاستخدام”

İbaredeki “الاستنزاف ve الهلاك” sözcükleri aralarında küçük bir anlam farkı olmakla birlikte ikisi de “yok olma” anlamına gelmektedir. “الهلاك” “toptan yok olma” “الاستنزاف” ise “zamanla yok olma” anlamındadır. Bu ifade Arap olan bir şahsın zihninde anlam olarak bütünleşebilir ve aynı ifadelerin peşpeşe kullanımı pekiştirmeyi sağladığından bir problem teşkil etmez. Fakat Türkçe tercümesini yaparken, “Ormandaki ağaçlar hatalı kesim ve yanlış tasarruf yüzünden aniden yok olma ve azar azar yok olmakla yüzyüze geldi.” tarzında bir anlam verirsek, Türkçe gramer kurallarına göre anlatım bozukluğuna sebep olduğumuz gibi, bu konuyla ilgili vurgu yapmak isteyen arapça ibarenin de amacını gerçekleştirmemiş oluruz. Çeviriyi “Ormandaki ağaçların çoğu, hatalı kesim ve yanlış tasarruf yüzünden istenmeyen şiddetli bir seviyeye (tehlikeli bir şekilde kaybolmaya) yok olmaya başladı.” şekliyle yaptığımızda aynı anlamı kastetmiş oluruz.

Allah’ın insanlara bahşetmiş olduğu nimetleri anlatan bir metinde misal:

“نعم الله سبحانه تعالى على العباد كثيرة وهي لا تحصى ولا تعد”

“هي لا تحصى” ibaresine “لا تعد” cümlesi و harfi ile atfedilmektedir. Her iki sözcükte olumsuz mana ifade eden “sayılmaz” manasına gelmektedir. Anlam vurgu yapılmak niyetiyle tekrar edilmiştir. Türkçe çeviriyi yaparken iki sözcüğü aynıyla cümleye yerleştirdiğimizde hem anlatım bozukluğu hem de tam mana verilmemiş olacak çevirimiz maksadını yerine getirmeyecektir. Tercüme sanatına vâkıf olan bir çevirmen çok dikkatli davranıp, metnin ifade ettiği vurguyu hatta abartıyı çevirisine yansıtmak adına sanatını gösterecektir. “Bütün eksik kusurlardan münezzeh olan Allah-u Teala’nın biz kulları için bahşettiği lütuf ve iyilikler sayılamayacak derecede boldur.” şeklinde bir tercüme ile maksat hasıl olacaktır.

Meşhur Türk şairi, düşünce adamı ve tiyatro yazarı Necip Fazıl Kısakürek’in *Bir Adam Yaratmak* adlı edebî tiyatro eserinin Türkçeden Arapçaya tercümesinde yapılmış olan çeviri hatalarından birkaç tanesi üzerinde durmak istiyoruz. (Karşlı, 2006, s. 71-76)

Misal: “Şüphelerim büsbütün dirildi.” ifadesinde bir şeyin dirilmesi demek, o şeyin yeniden canlanması, artması, çoğalması gibi anlamlara gelir. Yazar bu ifadeyle tekrar şüphe duymaya başladığını ve şüphe duygusunun arttığını söyler. Fakat Arapçaya çevirisinde mütercim bu ifadeyi yanlış anlamış olduğundan “Şüphelerim tamamen zail oldu/gitti.” olarak çevirmiştir.

“قد زالت شكوكي تماما”

Manasında zıt bir anlam kastedilmiştir. Aslının “قد زادت شكوكي تماما” şeklinde yapılması gerekirdi. Yine sesteş kelime çevirisinde “hisseler” olarak yapılması gereken çevirinin his anlamı verilerek duyguyu kastetmesi şeklinde yapılan çeviri hatasına örnek olarak;

“هذه الحركات البريئة كانت لها أحاسيس في المصيبة التي ستحدث بعد عدة دقائق”

“Bu günahsız davranışlarında saniyeler sonra çıkacak felakette hisseleri vardır.”

Mütercim “أحاسيس” hisler, duygular anlamına gelen kelime yerine “حصص” hisseler ifadesini kullanarak doğru anlamı çevirisinde yansıtmalıydı. Yazarın burada kanımızca “نصيب” kısmet, nasip anlamlarına gelen kelimeyi kullanmasının anlamın daha anlaşılır olması bakımından tercih ettiğimizi de söylemek isteriz.

Misal: “Boyuna tabii olmayan insanı tarif edersiniz.” cümlesinde, “boyuna” kelimesi “devamlı olarak, daima, sürekli biçimde” anlamlarına gelmektedir. Arapça çevirisinde mütercim bu kelimeye hakim olmadığından cümleyi;

“أيمكن أن تعرف لنا الإنسان غير الطبيعي...”

“Bize tabii olmayan insanı tarif edebilir misin?” şeklinde yapmış ve yanlış mana vermiştir. Cümle şu şekilde olursa çeviri doğru bir manaya kavuşur.

“دائما تعرف لنا الإنسان غير الطبيعي...”

Misal: “Ben ise nişan alacağım yeri ayan beyan gösteriyorum. Bu bir avanstır.” cümlesinde “nişan almak”tan maksat, “hedef olarak seçmek”; “avans”tan maksat ise, “fırsat” demek olduğudur. Mütercim çevirisinde “nişan almak” sözcüğüne, madalya alma, “avans” sözcüğüne ise kapora olarak mana vermiştir.

“أما أنا، فسأبلغ صراحة عن المكان الذي أحصل منه على وسام. هذا عربون...”

Asıl çevirinin “أما أنا، فسأبلغ صراحة عن المكان الذي أصوب تحوه. هذه فرصة...” şeklinde olması, çevirinin aslına benzemesi bakımından daha doğru olacaktır.

Deyim ve atasözleri de çeviri faaliyetinde öncelikli yer tutan konulardan biridir. Mecazlı anlatım, kinaye, cinas, eğretileme (istiare), tezat ve daha birçok edebi sanatı içinde barındıran, ayrıca az sözle istenileni kısa ve etkili bir biçimde anlatma yöntemi olan, anlamı güçlendirip ona akıcılık ve çarpıcı bir duygu kazandıran bu söz topluluğu, toplumdan topluma farklılık göstermektedir. Kültürel birikimi ve kimliği de aynı zamanda yansıtan deyim ve atasözleri, dilin söz hazineleri hakkında da okuyucuya geniş ufuklar açar. (Shurafa, 2022)

Bir dilin yapı taşlarından kalıplaşmış ifade biçimi olan deyim ve atasözleri çevirmen için yapacakları çevirilerde bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. İçinde bulunan edebi sanatlardan ve anlatımındaki duygu yoğunluğundan ötürü kelime kelime yapılan çeviriden güzel bir sonuç beklemek yanlış olur. Bu söz topluluklarında önemli bir husus kelime aktarımından öte kültürel birikimin aktarılması ve okuyucuya ne demek istendiğinin kendi dilindeki anlamıyla verilmesi olduğundan özel bir çabayı beraberinde getirecektir. Mütercim gelenek, görenek, yaşayış şekli, hatta coğrafi özellikleri akıcı bir anlatım şekline dönüştüren bu söz topluluklarıyla çeviri faaliyetinde karşı karşıya kaldığında, iki dile hâkimiyet, deyim, atasözü ve edebî sanatlar bilgisi becerilerine sahip olup bunları kullanırken de birebir çeviri yerine anlama odaklanma, kaynak dildeki bu söz öbeklerinin hedef dildeki aynı, yakın, yada eşdeğer ifadesini bulma yönünde çaba sarfedecektir. (Aslan, 2019)

Arap kültürüne has bazı kullanımların sözlükte bulunamaması, deyim ve atasözlerinin lafzi olarak çevirisi anlatılan ifadenin doğru anlaşılması yönünde engel teşkil etmektedir. Bu gibi kalıp ifade tarzlarında literal (değişmez) anlamı tercih etme yerine, söz öbeklerine uygun anlam bulunup kullanılması daha isabetli bir karar olacaktır. Bu şekilde çevirisi yapılan söz topluluklarından birkaç misal vermek gerekirse; (Hacıbekiroğlu, 2020, s. 76-77)

Misal: “ لكل شيخ طريقة ” ibaresi kelime olarak tercüme edilirse: “Her şeyhin bir yolu vardır.” Şeklinde Türkçe anlam verilir. Fakat bu söz öbeğinin kastettiği anlam Türkçede de kullanılan “Her yiğidin bir yoğurt yiyişi vardır.” sözüyle karşılık bulması anlamı daha iyi ifade etmesi bakımından tercihe şayandır.

Misal: “الأعور في مملكة العميان سلطان” “Tek gözlü insan körler ülkesinde padişahtır.”

Misal: “في غياب الرجال بصير الديك أبا أحمد” “Erkeklerin yokluğunda horoz Ebu Ahmet oldu. Atasözlerinin bu şekilde lafzi karşılığının yerine mananın anlaşılması yönünde, Türkçede yer alan “Koyunun yokluğunda keçi Abdurrahman Çelebi olur.” olarak çevrilmesi daha yerinde bir ifade olacaktır.

Misal: “أن يأكل البقل ولا يسأل المقبلة” “Baklayı yemek, baklacıyı sormamak.” şeklinde yapılan çevirinin hedef dilde anlamını bulma, yakın anlam yada eş değerlik ilkesi bakımından, “Üzümünü ye, bağını sorma.” olarak anlatılması daha güzel bir çeviriye karşılık olacaktır.

Türk ve Arap dillerinde bazı deyimler anlam ve lafız yönünden birliktelik sağlarken bazıları da tamamen birbirinden bağımsız manalar ifade etmektedir. Misal: Türkçe “parmak ısırma” deyimini şaşırma, hayret etmek tepkisini işaret ederken; Arap dilinde ise, “عض على” “أناملة” deyimini kızgınlık yada kıskançlıkta ortaya çıkan bir eylemde söylenen bir deyimdir. Türkçede “kulağına küpe olmak” deyimini, Arapçada da “أصبح حلقة في أذنه” aynı anlamı ifade edecek şekilde karşımıza çıkmaktadır. (Amin, 2020, s. 4). Her ne kadar yazar bu ifadeleri böyle anlamlandırsa da burada bir ayeti örnek vererek atasöz ve deyimlerin bir kısmının aslında Arap halkı tarafından Kur’an-ı Kerim’den duyulup alınarak darb-ı mesel olduğunu da göstermiş olacağız. [الفرقان: 27] ﴿وَيَوْمَ يَعَضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (٢٧)﴾ [الفرقان: 27]. “O gün, (dünyada iken) haktan sapmış kişi ellerini ısırarak şöyle diyecek: “Keşke Peygamberle birlikte aynı yolda olsaydı” (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015). Böylelikle “عض على يديه” “ellerini ısırma, parmak ısırma” deyiminin halk arasında bu şekilde söylenegeldiğini görmüş olmaktadır.

Günümüzde tercüme faaliyetlerini, karşılaşılan sorunları ve bununla ilgili diğer konuları ele alma ve eserleri, kültürü, tarihi başka toplumlara aktarmak adına bu çeviri hareketlerinin fertlerin kişisel çabalarından çıkıp daha sağlıklı ve güvenilir olması anlamında bazı kuruluşların ya da devletin birimlerinin kontrolünde olması çok iyi sonuçlar verecektir. Edebiyat ve kültürümüzün evrensel hâle gelip, bilinmesi, tanınması noktasında devletin ilgili kurumları hızla bu tercüme işini en iyi ve düzenli bir şekilde getirmek için teşebbüs göstermeleri ve bu işi sistemleştirmeleri gerekmektedir. (Karşlı, 2006)

3. Arapçadan Türkçeye Çeviri Çalışmaları

Eser çeşitleri olan roman, hikâye, şiir, edebî ve diğer tercümelerde Arap, Türk toplumları arasında sosyo-kültürel, ilgi, muhabbet ve alışveriş devamlı canlı tutulmuştur. Yapılan araştırmalarda Arapçadan Türkçeye yapılan çeviri hareketinin klasik ve modern dönem tercüme şekli şeklinde iki ayrı tasnife tabi tutularak incelenip değerlendirildiği görülmektedir. Arapların neredeyse her hâllerini şiirle anlatmaları geleneğinden hareketle Klasik Dönem diye niteleyeceğimiz kısımda; Arap şiirinde yas, hica, mersiye, medhiye, mu’allakat-ı seb’a (yedi askı) şiir türlerine rastlamaktayız. Yine aynı dönemde kabileler arasında anlatılagelen hikâye,

masal, gece sohbetlerinin içine giren, *Eyyamül-Arap*, *Siretü Antera*, *Semer* ve *Binbir Gece Masalları* adı altında meseller ve veciz sözlerle zenginleştirilmiş bir anlatma yönteminden de bahsetmek mümkündür. İlerleyen zamanlarda ise makame (imgesel bir anlatım şekli olan makame, hayali bir kahraman ve anlatıcı tarafından olayların kısa hikayeler şeklinde anlatılması serisi), muhadarat (dini, kültürel bilgilerin aktarıldığı edebi bir tür) ve hamasi (yiğitlerden ve yiğitliklerden söz eden koşuk, destan) türlerini görmekteyiz. Arap yarımadası İslam ile tanıştıktan sonra ise, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kişiliği, ahlakı, fiziki görünümünü konu alan şemali ve katıldığı savaş ve seferleri konu alan tarih yazıcılığı ayrıca Kur'an-ı Kerim'de vaaz, öğüt, dua ve örnek dolu anlatımlarla karşımıza çıkan peygamber kıssaları da Arap edebiyatı saflarında yerini almaya başlamıştır. (Göktaş, 2011)

Modern dönem eserlerde ise daha çok batıdan yapılan çeviriler, telif eserler ve bilimsel metotların alınması dikkat çekmektedir. Batı klasikleri çevirisi yapılmış, İtalya ve Fransa gibi ülkelerden hocalar getirilmiş, Avrupa ülkelerine öğrenciler gönderilmiştir. Böylelikle farklı bakış açılarının yolunu açan reformist bir yapı ortaya çıkmıştır. Gazeteler basılmış, tiyatro gösterileri düzenlenmiş ve İslamiyet'in ilk dönemlerini içeren tarihi olayların anlatıldığı romanlar yazılmıştır. İlk dönem romantizmin etkin olduğu eserler daha sonraki yıllarda yerini sosyal ve siyasi görüşlerin yer aldığı bir yapıya bırakmıştır. (Göktaş, 2011)

Arap kültürü ve dili olan Arapça, Arapçadan Türkçeye yapılan çevirilerle Türk milletleri arasında yer bulmuş ve bu şekilde kültürünü içinde bulunduğu çevreye tanıtmaya, yaşatmaya ve yayma fırsatı edinmiştir. Çevirisi yapılmış edebi bir eserin kültür aktarımında ne derece etkisi olduğunu açığa vurmaya adına konumuzla bütünleşmesi açısından bir örnek vermek gerekirse; Arap Edebiyatı'nda önemli yazar ve öncü karakterlerden olan Necip Mahfuz, eserlerinde kültürünü, edebiyatını ve kendi yeteneğini öyle bir konuşturmuştur ki sadece Türk toplumuna değil bütün dünyaya eserlerinin çevirileri sayesinde medeniyetini tanıtmıştır. Necip Mahfuz'un eserlerinde bir anlatma yeteneğinin de ötesinde âdeta kitapta bahsettiği yerleri okuyucuya gösterme kabiliyetine de şahit oluyoruz. Okuyucu *Saray Gezisi* kitabını okurken hiç gitmediği Fişavi Kahvesi'ni, Nil Nehri'ni gezer hatta her ayrıntısına şahit olur. Kitapta anlatılan bir aileden hareketle Mısır toplumunu yaşar, gelenek ve göreneklerini tanır. Böylelikle yazar eserlerindeki ruhu okuyucuya yansıtabilmiştir. (Kurt, 2015)

Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, Arap dilinin klasik sözlüklerinde ve cahiliye şiirinde kelimenin kullanılması, tüm türevleriyle ele alınarak inceleyip ve tarih içerisinde kavramın

kazandığı yeni anlamlar göz önüne alınarak semantik yöntemle analizi yapılması gerekir. (Ravaşdeh, 2011, s. 20)

Arapçadan Türkçeye çevrili yapılmış fıkhi eserlerin birkaç tanesinden de çalışmamızın bir parçası olması hasebiyle bahsetmiş olalım. Fıkhi kaynak eserlerin usul ve fûru alanında tercüme bir anlamda dönemindeki belli bir fıkıh mezhebinin şan ve şöhreti ayrıca yaygınlığı cihetinde Türkçeye tercüme edilmesi bakımından bir değer olarak alınmıştır. Tercüme çalışmaları içerisinde gördüğümüz üç eser bunlardan sadece birkaçıdır. Bunlar; Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri, İbn Âbidîn'in *Reddû'l-Muhtâr* ve de Şeyh Nizam'ın *el-Fetâva'l-Hindiyye* adlı fıkıh eserleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu eserlerinde tahkik araştırmaları noktasında bazı eksik yanları fark edilmektedir. Ayrıca bu eserlerin geniş okuyucu kitlesine ve halk kitlesine yayılmasını engelleyen bir olumsuz yanı da zannımızca mezhepte bilirkişilere hitap ediyor ve okuyucu kitlesinin bilgisi dışında olan dil ile ilgili ayrıntılı bilgilerin sıklıkla eserde yer alıyor oluşudur. Edisyon-kritik (tahkik) araştırması eserlerin anlaşılabilirliği ve orijinalitesinin belirlenmesi açısından çok önemli bir konudur. Ne üzücüdür ki bu kaynak eserlerde de bu şekilde bir çalışmanın olmaması belirli bir tertip ve düzenden yoksun olması maalesef okuyucu açısından da bir güvensizliğe ve metnin yanlış anlaşılmasına sebep olmaktadır. Yine çevirisi yapılan çoğu eser gibi bu eserlerde de dilden kaynaklı kelime ve cümle yanlışları, kaynak dile olan bağlılık gibi birtakım eksikleri de görmekteyiz. Buradaki amacımızın bahsettiğimiz bu üç kıymetli kaynak eseri asla değersizleştirmek olmadığını altını çizmek isteriz. Temennimiz çeviri konusunda belli bir standardın getirilmesi; üslup, metot açısından bir seviye takip edilmesi ve yanlışların bir an önce düzeltilip eserlerin aslına uygun şekilde okuyucuya sunulması konularına dikkat çekmek isteyişimizdir. (Duman, 2015)

Sanatı ülkelerin kültürel değerlerini meydana çıkaran, kimliğinin bütün ayrıntılarını gösteren bir ayna olarak kabul edersek, sanatın dışa yansıtılması olan bir ayna olarak çeviriyi de bu minvalde başka ulusların milletlerinin görmesi ve fark etmesi bakımından bir araç olarak düşünebiliriz. (Özcan & Dağbaşı, 2022) Roman, şiir, tiyatro, gazete ve tarihini konu ettiği eserlerle toplumlar, bir anlamda sanatını da naksettiği bu anlatımlarını çeviri yoluyla sergilemiş ve uluslararası bir nitelik ve nicelik kazanmasına yol açmış olmaktadır.

SONUÇ

Çeviri faaliyeti bütün bu araştırma ve söylemlerin sonucunda anlaşılmalıdır ki, hayati, vazgeçilmez ve gerekli bir olgudur. Sözlü ve yazılı olarak iletişimin sürdürülmesinin yanında,

insanlık âlemini anlama ve anlamlandırma kabiliyetidir. Tarihte de görüldüğü üzere bilgi, beceri, düşünce, yaşayış, kültür ve değerlerin aktarılması yada benimsenmesi noktasında çevirinin öncelikli bir yer teşkil ettiği açık seçik ortadadır.

Çeviri ayrıca bir sanat olarak da karşımıza çıkar. Çevirmenin uygulamalı olarak becerisini, maharetini konuşurma eylemidir. Birincil hedef, iki farklı dili konuşan toplumlar arasında köprü kurma vazifesini gerçekleştirmektir. Böylece milletler arası kültür geçişi sağlanacak, birbirleri ile paylaşım yapmak isteyen toplumlar bu faaliyetle isteklerine daha kolay bir yoldan ulaşabileceklerdir. Günümüzde gelişen teknoloji ve küreselleşen dünya anlayışı ile, bir uçdan bir uca iletişim artık çok kolaylaşmış ve bu anlamda sınırlar ortadan kalkmış, anlaşmak, konuşmak isteyen her birey ve toplum için artık çeviri zorunlu bir ihtiyaç hâlini almıştır.

Çevirinin anlam ve onu aktarma sürecinde söylenmek istenen söz yada ibarelerin kaynak dilde var olan resminin zihinde çizilen şekliyle hedef dilde aynısı ya da benzer şeklinde kodlanmasıyla mesaj iletilmiş amaç gerçekleşmiş olur. Bu yüzden canlı bir varlık, anlaşma sistemi, seslerden oluşan bir düzen olan sosyal müessese sayılan dilin çok iyi anlaşılması ve sonrasında da aktarılması gerekir. Çeviri faaliyetinde herşeyden önce kaynak dil ve hedef dilin gramer yapısı bilinmeli ve mantığı çözülmelidir. Çünkü her dil özellik ve ayırıcı vasfıyla kendi mantık kurallarına yaslanır. Bu özellik de bize çevirisi yapılan dilin, toplumu hakkında da bir fikir vermiş olur. Böylelikle hem anlama hem aktarma hemde bilgi sahibi olma bir arada gerçekleşir.

Dillerin kendine özgü bu yapılarını meydana getiren kültür, anlayış, yaşayış, bölgesel farklılıklar gibi daha sayılabilecek bir sürü etken çeviriyi zor bir hâle sokabilir. Tabii ki bu iş zor olsa da olmayacak anlamında bir kaide değildir. Hedef dilin imkân ve şartları son sınıra kadar kullanılsa bile belki de istenilen düzeyde bir çeviri başarısı elde edilemeyebilir. Bu gibi durumlarda anlaşılmadığı için yada anlaşılıp aktarılamadığı için tam istenilen seviyeye ulaşamayan tercüme eserler, kaynak dilde kastedilen mananın hedef dilde bulunmayan öğelerini, anlaşılması adına dipnot veya açıklamak yöntemine yada uyarılma ve doğrudan çevirme yöntemine ihtiyaç hasıl olduğunda başvurarak ve bu yöntemleri yeri geldiği zamanlarda kullanarak çeviriyi istenilen şekilde okuyucuya sunabilmelidir. Sonuç olarak çeviri çok yönlü bir bilimdir diyebiliriz. Dil ve kültür ayrılmaz bir bütün olduğu için, mütercim in sadece dili ve kurallarını değil, bununla beraber ona bağlı unsurları da bilmesi icap edecektir.

KAYNAKÇA

- Acar, A. (2020). *Gade Es-Semman'ın "Zemenu'l Hubbi'l Ahar" Adlı Eserinde Harfi Cerlerin Semantik Açısından İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi.* Ankara.
- Alp, M. (2002, Temmuz-Aralık). Arapçada Eş veya Yakın Anlamalı Kelimelerin Peş Peşe Kullanımı ve Türkçeye Çeviri Teknikleri. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 2(2), 180-198.
- Amin, W. M. (2020). *Yabancı Dil Öğretimi Bağlamında Türkçe Arapça Organ Adları İçeren Deyimlerin İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Ansiklopedisi, T. D. (2013). *Zeyd Bin Sabit* (Cilt 44). İstanbul.
- Aslan, F. B. (2019). *Yaşar Kemal'in "Yer Demir Gök Bakır" Adlı Romanının Türkçeden Arapçaya Çevirisindeki Deyimlerin Eşdeğerlik Bağlamında İncelenmesi. Doktora Tezi.* Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Bölükbaşı, M. (2021). Araplarda Çeviri Biliminin Ortaya Çıkış ve Cahiz'in Kunu Hakkındaki Düşünceleri. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları*.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2015). *Kur'an Yolu Meali*. (H. Karaman, M. Çağrı, İ. K. Dönmez, & S. Gümüş, Dü) Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Duman, S. (2015). Türkiye'de Klasik Fıkıh Eserlerinin Tercümelemleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 13(25-26).
- Göktaş, B. (2011). *1990-2008 Yılları Arası Arapçadan Türkçeye Yapılan Edebi Eser Çevirileri üzerine Bir İnceleme Yüksek Lisans Tezi.* İstanbul.
- Hacıbekiroğlu, A. (2020, Haziran). Arap Dilinin Yapısından Kaynaklanan Çeviri Zorlukları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 76-77.
- Hocaoğlu, İ. (1995). Abbasi Devri Çeviri Çalışmaları. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi*, 37(1-2).
- İltaş, D. (2013). "Çağdaş Yaklaşımında İslam Hukuku" Adlı Çevirideki Hatalar Üzerine. *Bilimname*.
- Karslı, İ. (2006). Türkçe-Arapça Çevirilerinde Yapılan Hatalar Üzerine Bir İnceleme ("Bir adam yaratmak" adlı tiyatro eserinin Arapça tercümesi örneği). *Nüsha*(22), 71-76.
- Kurt, G. (2015). Arap Kültürünün Tanınmasında Arapçadan Türkçeye Yapılan Çevirilerin Rolü. *International Journal Of Science Culture And Sport (IntJSCS)*, 533.
- Müezzın, A. D. (2021, Mart). Elektronik Sözlüklerin Tercüme Esnasındaki Rolü ve Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Arapça Öğretimi Üzerindeki Etkisi", () s519. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, s. 507 – 528.
- Özcan, M., & Dağbaşı, G. (2022). Kültür ve Turizm Bakanlığı TEDA Projesi Kapsamında Türkçeden Arapçaya Yapılan Edebi Çevirilere Dair Bir İnceleme. *Istanbul Journal Of Arabic Studies (ISTANBULJAS)*, 5(1).
- Özgel, İ. (2015). Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Tefsirinde Çeviri Etiği ve Teknikleri. *Ekev Akademi Dergisi* (62).
- Pak, Z. (2006). 30. Cüzün Çevirisi ve Çeviri Üzerine Notlar. *KSÜ İlahiyat Fakültesi*(7), 29-68.
- Ravaşdeh, Z. (2011, Haziran). Klasik Arapça Sözlüklerde İlim. *İÜ Edebiyat Fakültesi, Şarkiyat Mecmuas*, s. 19-37.
- Shurafa, H. (2022). *Sabahattin Ali'nin Kürk Mantolu Madonna Adlı Romanının Arapçaya Çevirisindeki Deyimlerin Eşdeğerlik Yönünden İncelenmesi. Yüksek Lisans Tezi.* Ankara.
- Şimşek, A. (2018). *Ez-Zeccaci ve Hurufu'l-Meani Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri Yüksek Lisans Tezi.* Konya.
- Şimşek, M. A. (2001). Arap Dlinde Zaid Edatların İletişimsel Değeri-Kur'an-ı Kerim Örneği-. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 5(2).

Ünver, M. (2017, Ekim). Kur'an'da "Fi" Harfi Cerri ve Bazı Meallere Yansıması Üzerine. *Tefsir Araştırmaları* , 1(2).

مدارس التأليف في قواميس اللغة العربية

Khadeejah ALRAWASHDEH

Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi Dil Merkezi

Lect., İstanbul University Language Center

İstanbul, Türkiye.

khadeejah.alrawashdeh@istanbul.edu.tr

orcid.org/0000-0003-4893-5932

الخلاصة

ستتناول هذه الدراسة مناهج التأليف في قواميس اللغة العربية عبر التاريخ، وستحدث عن نشأة علم المعاجم وأسباب تصنيفها، كما سنتطرق إلى سبب تسمية هذه المصادر بـ "المعجم/ المعاجم" و"القاموس/ القواميس"، واحتوت الدراسة على خمس مدارس للمعاجم اللغوية؛ هي: مدرسة العين التي تنسب للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت.170هـ/786م) صاحب كتاب "العين" الذي اعتمد في التصنيف على أسس المخارج والأبنية والتقاليب، وقد اتبع عدد من علماء اللغة الفراهيدي في منهجه هذا، ومدرسة الجمهرة التي تنسب لابن دريد (ت.321هـ/933م)؛ صاحب كتاب "الجمهرة"، الذي اعتمد في منهجه على اتخاذ الأبنية أساساً في تصنيف القاموس واستخدامه، ومدرسة المقاييس لنسبتها لابن فارس (ت.395هـ/1004م) صاحب "مقاييس اللغة" الذي اعتمد على الترتيب الهجائي للحروف، ومدرسة الصحاح، لنسبتها للجوهري (ت.393هـ/1003م)؛ الذي اتبع منهج الترتيب الصوتي لكلمات المعجم في تصنيفه، مبتعداً عن ترتيب التقاليب والأبنية، ومدرسة الأساس، نسبة للزمخشري (ت.538هـ/1143م)؛ صاحب "أساس البلاغة" الذي أظهر اهتماماً بالكلمات البلاغية في القرآن الكريم والحديث الشريف من خلال بيان دلالات الكلمات الحقيقية والمجازية فيها، وقد أثر منهجُ الزمخشري في صناعة القواميس التي جاءت بعده، وسنتبع في هذه الدراسة منهج التحليل الوصفي لاستعراض مميزات القواميس، وسنتطرق لأهم المعاجم من خلال شكلها وطريقة ترتيبها وتأثرها بتقاليد المدارس المعجمية.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، المعجم، القاموس، الحروف الهجائية، المدارس، الاشتقاق.

ARAP DİLİ SÖZLÜKLERİNDE TE'LÎF EKOLLERİ

Öz:

Bu çalışma, tarih boyunca Arap dili sözlüklerindeki telif yaklaşımlarını ele alacaktır. Meâcim ilminin ortaya çıkışına ve bu alandaki tasniflerin sebeplerine ayrıca bu kaynakların neden "mu'cem/meâcim" ile "kâmûs/kavâmîs" olarak isimlendirildiğine de değinilecektir. Çalışma beş dilbilimsel lügat ekolünü kapsamaktadır. Bunlar; "Ayn"eserinin sahibi olan ve bu eserinde mahreçleri, kökleri ve aynı harflerin farklı sıralanmasından doğan köklerin aynı yerde toplanmasını (takîb sistemi) esas alan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'ye (ö.170/786) nispet edilen "Ayn" ekolüdür. Ferâhîdî'nin bu metoduna tabi olan bir dizi lügat âlimi bulunmaktadır. Kitabında kamusun tasnifi ve kullanımında kelimelerin köklerini (yapılarını) esas alan el-Cemhere kitabının müellifi İbn Düreyd'in (ö.321/933) el-Cemhere ekolüdür. Eserinde harflerin

alfabetik tertibine dayanan *Mekâyîsi'l-luga* kitabının müellifi olan İbn Fâris'in (ö. 395/1004) Mekâyîs ekolü bulunmaktadır. Ek olarak mu'cemin tasnifinde kelimelerin mahreçlerinin tertibine uyarak, taklîb sistemini ve kelimelerin köklerini esas alan tertipten uzak duran Cevherî'ye (ö. 393/1003) nispet edilen es-Sıhah ekolü ve *Esâsül'l-belâga* kitabının yazarı Zemaşşerî'ye (ö. 538/1143) nispet edilen el-Esas ekolü de bulunmaktadır. Müellif bu kitabında Kur'an-ı Kerim'de ve hadis-i şeriflerde yer alan ve belagat sözlerine hakiki ve mecazi kelimelerin delaletlerini beyan ederek ihtimam göstermiştir. Zemaşşerî'nin kamusu oluşturma metodu kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Çalışmamızda kamusların özelliklerini incelerken betimsel analiz yaklaşımını izleyeceğiz. Ayrıca en önemli kamuları şekil, tertip metodu ve Arap dili kamus yazım geleneğinin etkisi üzerinden de ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Mu'cem, Kamus, Hurûfû'l-Hecâ, Ekoller, İştikâk.

AUTHORSHIP SCHOOLS in ARABIC LANGUAGE DICTIONARIES

Abstract:

This study will deal with the approaches of copyright in Arabic language dictionaries throughout history. The emergence of the science of meâcim and the reasons for the classifications in this field will also be mentioned, and also why these sources are named as "mu'cem/meâcim" and "kâmûs/kavâmîs". The study covers five linguistic lexicon schools. These; It is the 'Ayn school' attributed to Halîl b. Ahmed al-Ferâhîdî (d. 170/786). There are a number of lexicographers who are subject to this method of Farahidi. The author of the book "el-Cemhere", which is based on the roots (structures) of words in the classification and use of public in his book, is the al-Jamhare school of Ibn Durayd (d.321/933) in his work, there is the Mekâyîs school of (Ibn Fâris (d.395/1004), the author of the book "Mekâyîsi'l-Luga", which is based on the alphabetical order of the letters. In addition, the es-Sıhah school attributed to Cevherî (d. 393/1003) and the author of the book "Esâsül'l-Belâga", Zemaşşerî, who avoided the order based on the taqlîb system and the roots of the words, by following the order of the word in the author's classification of mu'cem. There is also the school of "al-Asas", which is attributed to (d.538/1143). In this book, the author has paid attention to the word of rhetoric in Qur'an and Hadis by declaring the indications of real and metaphorical words. Zemaşşerî's method of forming a public influenced those who came after him. In our study, we will follow the descriptive analysis approach while examining the characteristics of publics. We will also discuss the most important Kamus in terms of from, method of arrangement and the influence

of the Arabic language Kamus writing tradition.

Keywords: Arabic Language, Lexicon, Dictionary, Alphabets, Modalities, Derivation.

المقدمة

تحتوي خزانة التراث العربي والإسلامي إرثاً معرفياً ومخطوطات علمية بالغة الأهمية، وفي مقدمتها المعاجم والقواميس العربية، وكان لهذه المصادر الفضل في حفظ اللغة العربية وعلومها، فجاءت هذه المعاجم مكتنزة للمفردات اللغوية التي تحمل في طياتها الثقافة والعادات والتقاليد من الفترة الممتدة من قبل عصر النبوة مروراً بكافة العصور الإسلامية إلى وقتنا الحاضر، فهذه القواميس يكمن دورها الأساسي في حفظ الثروة المعرفية للغة العربية، ولم تتعرض اللغة العربية لما تعرضت له الكثير من اللغات من اضمحلال؛ ويعود الفضل بذلك بالمرتبة الأولى للقرآن الكريم، فقد تكفل الله تعالى بحفظه بقوله: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) [الحجر: 9/15]، فكان القرآن الكريم الوعاء الأساسي الذي حفظ اللغة العربية من الاندثار، وكان هذا حافزاً للعلماء والمحققين للعكوف على التأليف والتصنيف لمعاجم اللغة العربية التي تخدم لغة القرآن الكريم بالمقام الأول. فجاءت القواميس في أعلى درجات الإتقان في قلبها وقالبيها وترتيبها، وحرص المصنفون كل حسب استطاعته العلمية للتأليف على وفق مناهج دقيقة؛ لكون كل العلوم الإسلامية ستتخذ من هذه القواميس مصدرًا أساسيًا في التأصيل المفاهيمي في بنائها المعرفي، فظهرت القواميس بمعايير دقيقة لخدمة المقاصد العليا من تأليفها، لذا كان أصحاب التصانيف حاسمين في قبول المصادر التي يتلقون منها قبل تقييد كل مفردة أو تركيب في معاجمهم وقواميسهم.

لقد ظهرت في الفترة المبكرة المدارس المعجمية؛ فظهرت التصانيف والتأليف التي كانت المعين للباحثين الذي نهلوا منها علوم اللغة في العلوم الإسلامية التي يؤلفونها ويبحثون فيها، ومعلوم أن جميع العلوم الإسلامية تستند في البحث على دلالات الألفاظ ومعانيها الأساسية والعلاقية من القواميس والمعاجم، ومنها يبنون عليها نظرياتهم المعرفية في مختلف العلوم الإسلامية؛ سواء أكانت في البلاغة، أو الفقه أو الكلام أو التفسير أو الفلسفة أو الترجمة أو غيرها من العلوم التي نشأت في الحضارة الإسلامية. فهذه الثروة المعرفية لا يمكن حفظها بالصدور فقط، فأخذ العلماء على عاتقهم تأليف المعاجم، التي حفظت بدورها أسس علوم الحضارة الإسلامية، ومعلوم أن اللغة العربية غنية بألفاظها وكلماتها وتراكيبها، وهذه الثروة اللغوية لا بد من صيانتها بحفظها في المعاجم والقواميس والتصانيف التي تعني باللغة وعلومها.

ظهر بشكل مبكر في منتصف القرن الهجري الأول بذور الاهتمام باللغة وضبطها معجمياً (İ. Durmuş. 1998)، ومن أبرزهم أبو الأسود الدؤلي (ت. 69هـ/688م) وفي بداية القرن الثاني الهجري ظهر مجموعة علماء أخذوا على عاتقهم ضبط الكلمة معجمياً؛ مثل: عبد الله الحضرمي (ت. 117هـ/735م)، وجاء بعده عيسى الثقفي (ت. 149هـ/766م)، والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 170هـ/790م)، وسيبويه (ت. 180هـ/796م)، ويونس بن حبيب (ت. 182هـ/798م)، وجهود الخليل ظهرت في تحديد المعاني من خلال معجمه "العين"، وبرز جهد سيبويه في كتابه "الكتاب"؛ وهؤلاء العلماء اعتمدوا في تدوينهم لمعاجمهم وقواميسهم وتصانيفهم في اللغة على من سبقهم في هذا الفن، فأخذوا عن أبي عمرو بن العلاء (ت. 154هـ/689م)، وإن دلت هذه الحركة العلمية (في زمن النشأة والتأسيس) على شيء فإنها تدل على وعي مبكر للتأليف في المعاجم التي من شأنها الحفاظ على اللغة بكل جوانبها. (ز.رواشدة. 2018م. صفحة 10).

سنقوم في هذه الدراسة بتأطير مسألة تأريخ التأليف في قواميس اللغة العربية ومقاصدها، وتثبيت ما وفرته من فوائد واحتياجات في ميدان علم المعرفة والمتعلق بتطور التصنيف في معاجم وقاموس اللغة العربية، وأثرها أو تأثيرها ببقية العلوم الإسلامية؛ وذلك من خلال عرضها على شكل؛ أسئلة البحث، محددات البحث وعينة البحث، ونجملها بالعناوين التالية:

أسئلة البحث:

1. متى بدأت حركة التأليف في قواميس ومعاجم اللغة العربية؟
2. ما أهمية هذه القواميس والمعاجم؟
3. ما هي القيمة المعرفية التي حققتها في عالم المعرفة؟
4. ما هي المناهج التي اتبعتها المؤلفون في هذا الميدان؟
5. هل تشكل مناهج التأليف (من حيث صعوبتها وسهولتها) عقبةً أمام الباحثين وطلبة العلم؟
6. ما دور المؤسسات الرسمية اليوم أمام خدمة الحركة المعجمية للغة العربية؟

محددات البحث:

لقد تم مراعاة محاور ثلاثة في هذه الدراسة، كان أولها: الرجوع للمصادر التأسيسية (المعاجم والقواميس)، وثانيها: والاستفادة من المراجع الحديثة، وثالثها: الاستفادة من الدراسات التي ألفت بغير اللغة العربية؛ وذلك لتناول الموضوع بشكل كمي ونوعي. فقد تم الاعتماد في أدبيات الدراسة على المصادر الأساسية للمعاجم والقواميس، وذلك لإعطاء مصداقية للدراسة والمحددات والنتائج في هذا البحث، كما تم التطرق للمراجع الحديثة المتعلقة بهذا المجال، وبعض المواد العلمية والقليل من الأبحاث، لكونها تناولت موضوعات محددة وجزئية، ولم تتناوله تلك المقالات بشكل ممنهج وكامل. وعلى هذا؛ خرجت الدراسة بشكل استقرائي للمواد التي جمعناها حول أسئلة البحث، وقمنا بتحليلها وترتيبها بشكل يسهل على القارئ فهم منهجيات التصنيف في المعاجم العربية.

عينة البحث:

سنتناول في بحثنا هذا المصادر الأساسية كما بيّنا، فجاءت المعاجم والقواميس مركزاً اعتمدنا عليه في بيان منهجنا في التصنيف لتلك المعاجم، فابتدأنا بباول المعاجم في القرن الأول الهجري ثم القرون التي تلتها بشكل متسلسل، وأطلقنا على العصور الأربعة الأولى اسم "القرون المبكرة"، وبعد تحديد منهجيات المصنفين في المعاجم والقواميس؛ تم تبويبهم وترتيبهم إلى خمسة مدارس متسقة في التأليف في قواميس ومعاجم اللغة العربية، أما الدراسات السابقة التي تحدثت المعاجم ومناهجها فجاءت بشكل فردي، ولم توصل لمسألة التأسيس لحركة مناهج التأليف في هذا الفن. سنتناول المعاجم والقواميس المصنفة بشكل مستقل في ميدان اللغة العربية، ويستثنى من هذه الدراسة؛ كتب غريب القرآن، ومعاني القرآن، والوجوه والنظائر، وتأويل المشكل، والمفردات في الغريب، والفروق اللغوية؛ لأن مجالها في مباحث علوم القرآن الكريم والتفسير، وإن كانت تتناول المفردة العربية وتحللها لفظاً ومعنى، وبذلك نكون قد حددنا الخطوط الأساسية لنطاق الدراسة.

1. تعريف المعجم

1.1. المعجم لغة

بعد البحث في القواميس والمعاجم؛ يجد الباحث أن جميع القواميس تحدثت عن أصل مادة معجم (ع ج م) بنفس الشكل والتأصيل، فأشار الفراهيدي إلى عدة معان لغوية لمادة (ع ج م): منها؛ العَجْمُ: ضدُّ العَرَب، ومن مشتقاتها؛ الأعجم: وهو الذي لا يستطيع التعبير عن خلجة نفسه، والمعجم: حلو المذاق، والخير المحمود، وفعل عَجَمَ: فحص، وتأتي عجمتُ بمعنى عضضتُ، عَجَمَ الثَّمَر: نواته، وتطلق كلمة المعجم على الحروف المقطعة (حروف الهجاء). كما تسمى عملية نقط الحروف لتمييزها من بعضها بالتعجيم. (الفراهيدي، د.ت.، صفحة 237-239)، وابن منظور ذهب إلى هذه المعاني التي ذهب إليها الخليل بن أحمد الفراهيدي قائلًا: كتاب معجم إذا أعجمه كاتبه بالنقط. (ابن منظور، 1993، مجلد 12 صفحة 389)، وزاد الجوهرى بقوله: إنَّ النقط باللون الأسود يسمى بالعجم، كوضع نقطتين على حرف التاء، ولا تقول عجمت، واستعجم عليه الكلام؛ استبهم، والأعجم؛ الذيل يفتح. (الجوهرى، 1990، صفحة 1981-1982).

2.1. المعجم في الاصطلاح

يعرف المعجم في الاصطلاح: بأنه مصدر شامل لمفردات لغة معينة، ويكون عادة مرتبًا حسب الهجاء، مع قيام مؤلفه بذكر المعلومات اللازمة لهذه المفردات من نطق واشتقاق، والمعاني التي تأتي بها واستعمالاتها بين الناس. (وهبة، 1984م، الصفحات 284-285)، عموماً المعجم بمعناه ودلالته العامة يعتبر مجموعة من الكلمات التي تكون مرتبة بشكل ونهج خاصين، ولهذا تسمى به الكتب التي تحتوي على قائمة من الكلمات، مثل الكتب التي تتناول عن حركة الإنسان في بيئته وما تشملها من ثقافة وعادات وتقاليده وأعراف وحكم وأمثال وأشعار، وأضاف لوييس معلوف في "المنجد" على ما سبق في تعريف المعجم اصطلاحاً؛ بقوله: المعجم مصدر ميمي، كتاب للغة وما يعرفونه بالقاموس، وأصله من أعجم الكتاب، أو الكلام؛ أي: أزال عجمته وإبهامه وفسره، وأن حروف المعجم هي الحروف الهجائية. (معلوف، 1984، صفحة 489).

3.1. المعجم والقاموس

سميت "المعاجم" باسم "القواميس" باعتبار أن بين هذين المصطلحين علاقة تتمثل في أنّ كثيراً من الأحيان لا يفرق بينهما، وأشار الفراهيدي في مادة (ق م س)؛ إلى الاشتقاق اللغوي بتعريفه لكلمة قمس بقوله: إنّ معناها كل شيء يوضع في الماء ثم يرفع منه، وفي المثال السائر: بلغ قوله قاموس البحر. أي: وصل لقعره. (الفراهيدي، 170هـ، الصفحات 87-88)، وفي تعريف ابن منظور: قمس الرجل في الماء؛ إذا غاب فيه، ويقال عن الدلو إنّ وضعت في الماء وغابت فيه: قَمَسَتِ الدلو، كما يقال عن البحر الكبير القاموس، وتطلق هذه اللفظة على كل معجم لغوي لدلالته التوسع. (ابن منظور، 1993م، 183، 182)، ومعلوم أنّ الفيروزآبادي سمّن كتابه "القاموس المحيط" وعلل ذلك مادحاً كتابه بقوله: وسميته "القاموس المحيط"؛ لأنّه البحر الأعظم. (الفيروزآبادي، 2005م، صفحة 27)، وكلمة القاموس استخدمت كعلم؛ وممن سمي بهذا الاسم ورقة أبو قاموس الشيباني. (ابن النديم، 1997م، صفحة 199م)

2. نشأة المعاجم ودواعي تأليفها

1.1. تاريخ التأليف في المعاجم اللغوية وأسبابها

مع قيام المسلمين بفتح العديد من البلاد انتشرت اللغة العربية بشكل واسع وسريع بين الناس في البلاد المفتوحة، وكان هذا سبباً في اضمحلال العديد من لغات الأديان الأخرى، التي كانت مستخدمة في الكتب المقدسة كالعبرانية والسريانية والفارسية، فظن بعض أهل تلك الأمصار أنّ لغتهم مهددة بالزوال، فقام اللسانيون في تلك الأمصار بتصنيف المعاجم لحماية لغاتهم، وذلك لمساعدة الناس الحفاظ على إرثهم وفهم لغتهم، ذلك لأن اللغة العربية كان لها الصدارة في البلاد المفتوحة

كونها لغة القرآن الكريم ولغة المسلمين، فالعربية ظهرت على لغاتهم ودرجت على ألسنة الناس. (ح. نصار، 1965م، صفحة 14)، لم يكن المسلمون أول من صنف وابتكر المعاجم والقواميس، فقد كانت المعاجم اللغوية حاضرة في الأمم والحضارات السابقة للإسلام؛ فوجدت القواميس اللغوية في كل من الحضارة الآشورية والصينية واليونانية القديمة؛ فألف الآشوريون قواميس بالرموز والإشارات حيناً وبنظام حروف لغتهم (اللغة السومرية) حيناً آخر، وصنفوها في قوالب طينية، كانوا يستعينون بها في التعليم وحفظ تراث حضارتهم، وحفظت هذه القوالب في خزانة آشور (668-625 ق.م) كما عرف الصينيون المعاجم قبل العرب والمسلمين، وأقدم قاموس عندهم اسمه "شوفان" الذي كتبه هوشن، ونشر هذا القاموس في عام (150 ق.م)، وهناك معجم آخر في عام (530م) اسمه "يويان" كتبه كويلي، وكان متداولاً بين الناس، وهذان القاموسان هما أساس المعاجم الصينية القديمة. (أبو سكين، 1981م، صفحة 10)، كذلك الحضارة اليونانية شهدت وجود قواميس لغوية؛ وأقدمها هو قاموس "يوليوس"، وهو مثل قاموس "المخصص" لابن سيده، مصنف حسب المعاني، وهناك قاموس آخر هو "هلايوس" ظهر في القرن (4) الميلادي، كما صنف أريون (450م) قاموساً يعتمد في مواده على الاشتقاق اللغوي، وتمت طباعته ونشره في مدينة (لايبزيغ/Leipzig) في عام (1820م). (السيد محمد، 1986م، صفحة 11).

ولعل بدايات ظهور المعجم عند العرب تعود لبدايات القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، فكان المسلمون يعتنون بألفاظ القرآن ومفرداته والبحث في دلالاته اللغوية، واعتمد الرواة العرب على السماع كمصدر أساسي في جمع اللغة، كما يظهر في كتاب "النوادر في اللغة" لأبي زيد الأنصاري، فجمع فيه أفضل المتون الشعرية والنثرية، وقام بشرحها والتعليق عليها، ومع ظهور الفراهيدي وتأليفه بالنحو وقيامه بكتابة أول معجم متكامل الأركان في اللغة أسماء "العين". (إبراد، 1993م، صفحة 9)، نشطت بعده حركة التأليف المعجمي وخاصة في منتصف وأواخر القرن الثاني والثالث الهجريين. كما حرص بعض أبناء ومحبي اللغة العربية على الاهتمام بها، وإظهار جمالها وبلاغتها وفصاحتها في تأليفهم وقيامهم بشرح قواعدها وأساليبها رغبة منهم في إتقانها وتعلمها بشكل جيد.

وهنا نستأنس بمقولة لابن جني تتعلق بحيه للغة العربية، وتقديره لجمال ألفاظها ومعانيها ونظمها، بقوله فيما معناه: إن العجم لو أحسوا بحلاوة وجمال هذه اللغة وما فيها من إبهام ودقة وظرافة لقاموا بالاعتذار عن استخدامهم واعترافهم بلغتهم. (ابن جني، 1986م، صفحة 242). ويظهر أن ابن جني هنا يخاطب فئة من محددة كانت لا تعرف لغة القرآن الكريم؛ فذكر هذه المقولة تشجيعاً لهم على حب اللغة وتعلمها، كما أن الدافع لقول ابن جني لذلك هو إدراكه للبعد الحضاري المزدهر الذي ساهم في ظهور هذه القواميس التي من أولى مقاصدها خدمة كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم.

ولعل ذلك الأمر الذي قمنا بتحليله لقول ابن جني كان السبب الرئيسي في نشأة المعاجم العربية؛ لتكون وسيلة لفهم كلمات القرآن الكريم والحديث الشريف، فبدأ التصنيف بالعلوم اللفظية المتعلقة بلغة القرآن وعلومه ك(الوجوه والنظائر، معاني القرآن، غريب القرآن، مجاز القرآن، إعراب القرآن... الخ)، ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، فامتد التصنيف في القواميس والمعاجم العربية ليشمل اللغة العربية كلها، وسار المؤلفون العرب بنهج علمي في تصنيفهم للمعاجم، فقاموا أولاً بجمع المواد اللغوية، ثم اختيار المدخل، ورتبها حسب أساليب معينة بإعطاء المعلومات النحوية والصرفية والدلالية والإملائية والإسلوبية لهذه المواد. (القاسمي، 2001م، صفحة 19).

2.2. البحث عن المعاني في المعاجم

بالرغم من تعدد المعاجم وطريقة ترتيبها وتبويبها إلا أنها جميعها تشترك بالحروف الهجائية والاعتماد عليها في ترتيب الأبواب وتقسيمها، وعند البحث عن كلمة ما يجب معرفة اشتقاقات الكلمات وأصولها، وهل هي كلمة مجردة أم مزيدة، وإذا كانت الكلمة جمع يجب أن نردها لمفردتها وتجريدها من الحروف الزائدة؛ كما أن الأفعال المضارعة تُردُّ إلى ماضيها وبجرد الماضي إذا كان مزيداً، والكلمة التي تحتوي على حرف زائد (غير أصلي)؛ يُعادُ إلى أصله، ومثاله كلمة نبا؛ فتعود ألفها إلى حرف الواو (نبو)، والكلمات المشددة يفك تشديدها، والكلمات المنتهية بحرف علة يُرجع الحرف إلى أصله، ويراعى كذلك مسألة الكلمات المشتقة في إرجاعها إلى أصلها، وكل ذلك يؤخذ بعين الاعتبار. فوجود الكلمات وما تحمله من معان لغوية أو اصطلاحية في القواميس والمعاجم العربية متفاوت لدى المؤلفين في التوسع والاختصار أو ذكر الشواهد وإهمالها، أو الإشارة إلى المعاني الحقيقية والمجازية والدلالات الأنية والتعاقبية للكلمة، وهذا يعتمد على ثقافة المؤلف ومدى اطلاعه على جذور الكلمات واستعمالاتها في كل زمن وفن، مع الأخذ بعين الاعتبار أثرها بالثقافة أو سلطة الثقافات والعادات والتقاليد المجتمعية عليها، فالكلمة الواحدة قد تتعدد معانيها حسب هذه الأسباب (السابقة الذكر)، فتفاوت دلالاتها بين المعنى اللغوي والمعنى المعجمي.

يقول ابن جني حول الكلمة وما تتضمنه من معانٍ: إنَّ الكلمات في اللغة العربية تعبر عن الألفاظ القائمة بذاتها، ومنها تتركب الجمل بأنواعها المختلفة، والتصرف في استخدام الكلمة حسب دلالاتها، فلها دلالة السياق كما لها دلالة اللفظ، كل على حدة. وتعرف الكلمة وحدها بأنها أصوات يعبر به كل مجتمع عن أهدافهم وخلجات أنفسهم. (ابن جني، 1986م، صفحة 33-34).

ويوضح تمام حسان في هذا المقام ما أشار إليه ابن جني من مفهومي (المواضعة والإلهام) بقوله: إنَّ المواضعة والإلهام في تقاليد المجتمعات العربية هما محوران تقوم على إثرهما أساس اللغة العربية. فكل كلمة لها صلة بمدلولها الأساسي أو العلاقي وهذه المباحث شغلت مكاناً لا بأس به في الفلسفة الإسلامية والمنطق من خلال إجرائها في المنطق النحوي وجانب القياس في المسائل النحوية أيضاً. (حسان، د.ت،، صفحة 17). ونرى أن علم المعاني له علاقة أساسية في المعاجم والقواميس، كون المعاجم أصلاً تهتم بتصنيف الألفاظ المكتنزة بالمعاني، بل وشهدت حركة التأليف في القواميس تصنيفاً يتعلق بذكر الكلمات المختلفة باللفظ والمتفقة بالمعنى، وأطلقوا عليها اسم "النظائر". وظهر هذا الاهتمام للقرن الهجري الأول، حتى أن هناك كتاب مصنف في هذا الباب ينسب لابن عباس (ت. 687/68) (رضي الله عنه) اسمه (غريب القرآن)، وذكر فيه الكلمات العالقة لدى نافع ابن الأزرق (ت. 684/64)، وهي كلمات جلها متعلق بعلم المعاني، لذا ننوه هنا إلى أهمية علم المعاني في معاجم اللغة العربية وقواميسها.

ويتضح أن هناك ارتباط بين اللفظ والمعنى، ومعلوم أن الكلمة في اللغة العربية لها أصول ثلاثة؛ على الترتيب (ف ع ل)، وتأتي صيغ الكلمات من ناحية صرفية على هذا الشكل، واختلاف تركيب الكلمات يتبعه اختلاف تلك الصيغ، كما أن الكلمات المتشابهة في أصلها ومختلفة في صيغها لها ارتباط في اللفظ والمعنى كما أشار إلى ذلك علماء النحو والصرف. والعلاقة اللفظية تكمن بوجود الحروف المتماثلة في كلا الكلمتين وبنفس الترتيب، والعلاقة المعنوية تكمن في أن الكلمتين تعبران عن معنى عام مشترك، وهما يتقاربان أو يتباعدان في هذا الإطار العام، وعلى هذا يلزم رد الكلمتين لمادة واحدة فالاختلاف اللفظي صرفي في أساسه، والاختلاف المعنوي معجمي في معناه. (حسان، د.ت،، صفحة 178).

3. مدارس المعاجم العربية

صنفت المعاجم العربية في مجموعات أو مدارس حسب الطريقة التي اتبعتها المؤلفون في تصنيف معاجمهم. وسنحاول عرض هذه المدارس مع بيان أصحابها ومن اتبع نهجهم في التأليف.

1.3. مدرسة العين

1.1.3. كتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت.786/170)

يعتبر الخليل بن أحمد الفراهيدي أبرز اللغويين المرموقين في التاريخ العلمي لهذا الفن (علم المعاجم والقواميس) عبر التاريخ الإسلامي، وظهر تميز الخليل بن أحمد في جوانب كثيرة ومتعددة، نلخصها في أنه أول من كتب معجماً للغة العربية، ولم يسبقه أحد بذلك، بالإضافة إلى أنّ الخليل بن أحمد قام بإحصاء مفردات اللغة العربية الشائعة والفصيحة بشكل كامل، وبذلك جعلها قاعدة بيانات لمن سيجيء بعده من المصنفين في هذا المضمار، أما عن طريقته في التصنيف والترتيب؛ فقد اتبع الخليل بن أحمد أسلوب "التقليب"؛ وبه تمكن من الفصل بين المستعمل والمهمل من الألفاظ، وعلى هذا الأساس صنف كتابه "العين"؛ فأثبت الكلمات المستعملة متجنباً الكلمات المهملّة، فأحصى بذلك الكلمات ذات الأصل الثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي، وهذا الترتيب كان وعياً مبكراً في تاريخ التصنيف المعجمي العربي في القرن الثاني الهجري؛ لأنه لم يسبق وأن صنف معجم مستقل لمفردات اللغة العربية من قبل، لذا يمكننا أن نطلق عليه اسم أستاذ المعجميين من غير مبالغة، ويمكن القول: إنّ من جاء بعد الفراهيدي من مؤلفي المعاجم اللغوية لم يضيفوا إلى ما جاء به الفراهيدي إلا إضافات ثانوية؛ كزيادة في الشواهد من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة والأشعار العربية، ولم تكن إضافات نوعية. (الفراهيدي، د.ت.، صفحة 8).

كما يُعدُّ الخليل بن أحمد الفراهيدي مؤسس هذه المدرسة المعجمية من خلال تصنيفه لكتاب "العين"، إذ ابتكر لنفسه نظاماً خاصاً في ترتيب حروف الهجاء حسب مخرجها في القاموس، وسار على هذا النظام في ترتيب مواد معجمه، وسار على هذا المنهج بشكل مُطرد؛ وهي كالاتي: عهخغ، فك، جشض، صسز، طدت، ظنذ، رلن، فيم، وي، همزة. (إ. يعقوب، 1985م، صفحة 41). وعند تصنيفه استند على ثلاثة محاور رئيسية:

1. مخارج الحروف: قام الخليل بتقسيم المعجم إلى (29) كتاباً، سماها حروفاً، ورتبها حسب ترتيب مخارج الحروف؛ فابتدأ بحرف العين وانتهى بحرف الهمزة؛ لذلك سمي معجمه "العين".
2. الأبنية: قسم الخليل بن أحمد الفراهيدي كل باب إلى (6) أقسام؛ وهي: (الثنائي الصحيح المضعف، والثلاثي الصحيح، والثلاثي المعتل، والثلاثي اللفيف، والرباعي، والخماسي).
3. التقليب: ويقصد بها إعادة ترتيب مواقع حروف الكلمة وتناوبها بحيث يأخذ كل حرف موضعه الملائم المشترك الذي يساهم في تشكيل اللفظ، وقد اعتمد الفراهيدي هذا المنهج لمعرفة جميع الاحتمالات التي يمكن منها صياغة الألفاظ في اللغة العربية، ومعرفة الألفاظ الشائعة من المهملّة، وقد أشار الخليل إلى أنّ صيغة الثنائي المضعف له شكلان؛ فحرفا (د)، (ر) على سبيل المثال؛ لا يصاغ منهما إلا (در) و (رد). واللفظ الثلاثي له صيغة؛ فحروف (د، هـ، ب) يتكون منها الألفاظ (بهذ، بذه، هذب، هذب، هذب، هذب، هذب) فقط. وزادت هذه الاحتمالات في الرباعي لتصل إلى (24) شكلاً. هذا وقد وصلت في الخماسي إلى (120) شكلاً، وعلى هذه الطريقة دأب الفراهيدي في تصنيف كتابه "العين"، ويتعين على من أراد استعمال قاموس "العين" مراعاة مايلي:

أ. إعادة اللفظ إلى أصله اللغوي وتجريده من الحروف الزائدة.
 ب. معرفة بنية اللفظ؛ أكان ثنائيًا أم ثلاثيًا أم غير ذلك؛ للوصول للباب الذي ينتمي إليه.
 ت. معرفة صورة اللفظ؛ للوصول للباب الذي يحتوي على هذا اللفظ. فالباحث عن كلمة (لعب)؛ يلزم أن يبحث عنها في باب (ع،ل،ب) لأن حرف الـ(ع) قبل حرف الـ(ل)، وحرف الـ(ل) قبل حرف الـ(ب)، وكلمة (لعب)؛ كلمة صحيحة غير معتلة، فيجدها الباحث في الثلاثي الصحيح من قسم العين. وتبع هذا المنهج الكثير من المؤلفين. (ع. الدقاق، 1968م، صفحة 171).

2.1.3. كتاب "البارع في اللغة" لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي (ت. 356هـ/966م)

أبو علي القالي؛ إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن سليمان (ت. 356هـ/966م)، من علماء القرن الرابع الهجري، وهو لغوي بارع درس العربية على ابن دريد (ت. 321/933)، وغيره. ومن أهم مصنفاته "البارع في اللغة" (الزركلي، 2002، مجلد، 1، صفحة 321).

اتبع أبو علي القالي منهج الخليل بن أحمد الفراهيدي في منهجه وأسلوبه في تصنيف قاموسه "البارع في اللغة"، فكان اعتماده على المخارج والأبنية والتقاليد في عرض مادته العلمية في ترتيب الكلمات، غير أن ترتيب أبو علي القالي للحروف في معجمه كان أقرب إلى ترتيب سيبويه (ت. 180هـ/796م) أكثر منه للخليل بن أحمد الفراهيدي؛ فجاء ترتيب القالي للحروف مبتدأ بحرف الـ(هـ) ثم (ح، ع، خ، غ، ق، ك، ض، ج، ر، ش، ل، و، ن، ط، د، ت، ص، ز، س، ظ، ذ، ث، ف، ب، م، أ، ي، د). (ح. نصار، 1965م، صفحة 314، 315).

وبالرغم أنه قلد الخليل بن أحمد الفراهيدي في منهجية ترتيبه في قاموسه إلا أنه خالفه في بعض أبنيته اختلافًا طفيفًا؛ كجمعه الثلاثي المعتل سواء أكان بحرف أو حرفين، ويقابل هذا القسم باب الثلاثي (اللفيف أو المعتل) عند الخليل بن أحمد الفراهيدي في كتابه "العين".

3.1.3. كتاب "تهذيب اللغة" لأبي منصور الأزهري (ت. 370هـ/891م)

أبو منصور الأزهري؛ هو محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، المشهور ببني منصور الأزهري، ونسبته بالأزهري نسبة إلى جده، اهتم الأزهري بالتصنيف في لغة القرآن الكريم فألف "تفسير القرآن" وهو تفسير لغوي، وصنف كتاب "غريب الألفاظ"، وألف معجمه "تهذي اللغة" الذي نحن في صدده. (الزركلي، 2002، مجلد، 5، صفحة 311).

وقد حافظ الأزهري على تقاليد مدرسة العين، وتأثر كثيرًا بالخليل بن أحمد الفراهيدي، لذا جاء تصنيف كتابه من حيث الشكل والمنهج مطابقًا لكتاب الخليل بن أحمد إلى حدٍ كبير. قام أبو منصور الأزهري في تصنيفه لقاموسه "تهذيب اللغة" بتقليد نهج الخليل بن أحمد الفراهيدي بحذافيره، حتى جاء التهذيب صورة مكبرة لكتاب "العين". (إ. يعقوب، 1985م، صفحة 51)، هذا وقد أشار الأزهري في مقدمته لسبب تأليفه لكتابه "تهذيب اللغة" إلى اهتمامه بذكر الشواهد وجمعها وتحليل دلالاتها المعجمية، وقد ذكر بشكل صريح استفادته من كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، وأشار الأزهري موضحًا منهجيته في مقدمته بقوله: بأنّه جمع هذا الكتاب من لغات ولهجات العرب وألفاظها وقديم أشعارها الفصيحة والمشهورة للشعراء المرموقين الذين يحتج بشعرهم ولغاتهم، وتشمل هذه الخزينة المعرفية ثلاثة محاور؛ هي:

1. ما حفظه أبو منصور الأزهرى من أفواه العرب، بطريق المشافهة والمشاهدة والسماع.
2. ما تلقاه الأزهرى من توجيه ونصائح من أرباب المعرفة في هذا الفن، وكان يستشهد بين الحين والآخر بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الدين النصيحة؛ لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم). معتبراً أن تعلم وتعليم اللغة العربية من الأساسيات في فهم الدين (مسلم، 1955م، مجلد، 1، صفحة 74).

1. إشارة الأزهرى إلى مصادره المكتوبة في قاموسه، ككتاب "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، وغيره ممن قلده في طريقته في التصنيف، في تفصي اللغات الفصيحة واللهجات السليمة المروية عن العرب من طرف العلماء المأمونين والموثوقين، إلا أن معاصري الأزهرى غاب عنهم فخلطوا الغث بالسمين من هذه الكتب، لذا أخذ الأزهرى على نفسه لزاماً تصنيف هذا الكتاب "تهذيب اللغة" خدمة لكتاب الله تعالى، كون العربية نزلت بلغة القرآن الكريم، وخدمة اللغة العربية خدمة لكتاب الله تعالى. (الأزهرى، 2001م، صفحة 7).

أما عن تبويبه لكتابه "تهذيب اللغة"؛ فقد قسمه حسب عدد الحروف الهجائية، وكل كتاب منها جعله (6) أقسام، وهي؛ (الثلاثي الصحيح، والثلاثي المعتل، واللفيف، والرباعي، والخماسي، والمضعف)، وضع في طياتها شواهد الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والشواهد الشعرية، والحكم والأمثال. وسار في ترتيبه لكتابه على منهج الخليل بن أحمد في كتابه "العين" فجاءت المواد فيه مرتبة حسب مخارج الحروف.

4.1.3. كتاب "المحكم والمحيط الأعظم" لعلي بن إسماعيل المعروف بابن سيده (ت. 1066/458)

ابن سيده؛ هو أبو الحسن علي بن إسماعيل المشهور بابن سيده، إمام في اللغة وآدابها، ولد في مدينة (مرسية) في الأندلس، وكان شاعراً، وقربه الأمير أبو الجيش العامري إليه، وكان ضريحاً توفي في مدينة (دانية) سنة (ت. 1066/458). وله مصنفات في الأدب والشعر، وصنف كتاب "المخصص" وهو مطبوع، في سبعة عشر جزءاً، وهو من أئمن كنوز العربية، وله كتاب "شرح ما أشكل من شعر المتنبي"، ومن أهم كتبه معجم "المحكم والمحيط الأعظم" في أربعة مجلدات. (الزركلي، 2002، مجلد، 4، صفحة 263).

اتبع أبو الحسن ابن سيده في قاموسه "المحكم" الطريقة التي سلكها الخليل بن أحمد في كتابه "العين"، فسلك ابن سيده في ترتيبه لقاموسه ترتيب أبواب قاموسه على حسب ترتيب مخارج الحروف، وبالإضافة إلى ذلك قلده في أبنية الفعل، بطريقة مختلفة قليلاً؛ فأخذ من الخليل الصورة العامة في تقسيم الأبنية في القاموس، ولكن وفق رؤية أبو بكر الزبيدي (ت. 989/379) في قاموسه "تلخيص مختصر العين"، لتصبح الأبنية عند ابن سيده وعند الزبيدي (7) أبنية بدل (6) التي عند الخليل بن أحمد في كتابه "العين". (إ. يعقوب، 1985م، صفحة 51).

وترتيبه لكلمات المعجم حسب مخارج الحروف؛ ابتدأ بالحرف الأبعد وانتهى بالأقرب، فجاء ترتيبه للأبواب كترتيب الخليل تماماً، فابتدأ بحرف (ع) وانتهى بحروف (م، ء، ي، و، ا)؛ فالكلمات التي يحتويها باب حرف (ع) مثلاً؛ يحتوي على كل الأبنية التي يوجد فيها حرف العين، سواء أكان حرف (ع) في بدايتها أو منتصفها أو آخرها، وهذا الأسلوب انتهجه في كل كتابه. (ابن سيده، د.ت، صفحة 4).

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن سيده له كتاب "المخصص"، إذ يحتوي هذا المعجم على موضوعات مرتبطة بأصل اللغة ونشأتها، والترادف، والتضاد، والمشتراك اللفظي، والمجاز، والتعريب، والتذكير، والتأنيث وإبدال الحروف، وضم بعض أبواب النحو والصرف؛ كالأفعال والمصادر والتصغير والجمع وحروف الإضافة، وأبواب القسم، فجاء كتابه موسوعة لغوية كبيرة، تكاد أنّ تشمل معظم الألفاظ الموجودة في زمانه مرتبة حسب الموضوعات. (ص. الصالح، 1960م، صفحات 24، 73، 80).

2.3. مدرسة الجمهرة

تنسب هذه المدرسة إلى كتاب "الجمهرة" لأبي بكر بن دريد الأزدي (ت. 933/321)، ويجدر بالذكر أنّ ابن دريد سمي قاموسه بهذا الاسم "الجمهرة"؛ لأنه لم يوثق في كتابه هذا إلا ما اشتهر من السنة العرب، وأعرض عن المبتدل والمهمل من لغاتها. (ابن دريد، 1986، صفحات 26، 27). وقسم كتابه لأبواب على حسب الأبنية، وخالف بذلك التقسيم للخليل بن أحمد، فجاء قاموس "الجمهرة" مقسماً لأربعة أقسام؛ هي: (الثلاثي المضعف، الثلاثي الصحيح، الرباعي، والخماسي). وجعل لكل باب منها ملحقات؛ فعلى سبيل المثال: ألحق ابن دريد الثنائي المضعف بالرباعي، كما ألحق الفعل الثلاثي الصحيح بالثلاثي الذي اجتمع فيه حرفان متشابهان، كما ألحق بالأبنية الرباعية والخماسية أبنية من غير ترتيب، وأضاف في نهاية معجمة أبواباً مختلفة من غير انسجام ولا اتساق، ورتب ابن دريد "الجمهرة" ترتيباً هجائياً وليس صوتياً كما فعل الخليل بن أحمد. (ح. نصار، 1965م، صفحة 373). وعلى أية حال؛ فمن أراد البحث عن كلمة في قاموس "الجمهرة" يلزمه البحث عن الكلمة حسب عدد حروفها الأصلية، ثم اختيار الحروف الأولى حسب الترتيب الهجائي لهذه الكلمة المجردة (الأصلية)، ليجد الباب الذي يحتوي على ذلك اللفظ الذي يُبحث عنه. على سبيل المثال: كلمة (ذهب)؛ يبحث عنها في باب الثلاثي الصحيح، في باب حرف (ب). (ح. نصار، 1965م، صفحة 374).

3.3. مدرسة المقاييس

يعتبر كتاب أبي الحسين أحمد بن فارس (ت. 1004/395) المسمى بـ"مقاييس اللغة" الأساس الذي نسبت إليه مدرسة المقاييس، وقد سمي ابن فارس معجمه بـ"المقاييس"؛ لاهتمامه بمقاييس وأبنية اللغة العربية أثناء تصنيفه لها في معجمه، فقام على ربط فروعها بأصولها اللغوية من حيث المبنى والمعنى. (ابن فارس، 1979م، صفحة 3)، أما عن منهجية ابن فارس في ترتيبه لمعجمه، فقد سلك أسلوب ترتيب مواد اللغوية وفق الترتيب الهجائي، مخالفاً بذلك أسلوب مدرسة "العين" للخليل بن أحمد الذي أخذ الترتيب الصوتي أساساً في ترتيب الأبواب، وخالف أيضاً مدرسة "الجمهرة" لابن دريد في اقتصارهم على الأبنية في نظم وشكل القاموس، لذا نجد أن ابن فارس قام بتقسيم الأبواب وفقاً لترتيب الحروف الهجائية؛ فجعل أول باب في معجمه باب (ء)، ثم باب (ب)، ثم (ت)، ثم (ث) وهكذا إلى آخر المعجم، فظهر معجمه مستقلاً تماماً في الأسلوب والتبويب عن سبقه من مؤلفي المعاجم، وبعد تقسيم ابن فارس كتابه لأبواب حسب حروف الهجاء؛ قام بتقسيم كل باب منها إلى ثلاثة أقسام؛ هي: الثنائي المضعف، والثلاثي، وما فيه زيادة عن الثلاثي. (ح. نصار، 1965م، صفحة 434).

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن فارس قام باختصار كتابه "مقاييس اللغة" بكتاب آخر أكثر إيجازاً واختصاراً، وسماه "المجمل" واتباع نفس أسلوبه ومنهجه في "المقاييس".

4.3. مدرسة الصحاح

تعرف هذه المدرسة بـ(مدرسة الصحاح) نسبة إلى معجم "تاج اللغة وصحاح العربية" لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت.1003/393)، فكان لهذه المدرسة بالغ الأثر في تعييدها لأسس جديدة في التأليف في المعاجم، وكان لها الأثر في ضمها مجموعة من القواميس كتبت وفق المنهج الذي رسمه الإمام الجوهري في معجمه هذا، والذي اشتهر باسم معجم "الصحاح" لاحقاً.

وقد أشار الجوهري للمنهج الذي اتبعه في كتابة معجمه في مقدمة كتابه بقوله: إنه سلك طريقة جديدة في التصنيف في المعجم، وكان حريصاً ألا يضمن كتابه غير الصحيح من اللغات، وحرصه هذا نابع من علاقتها الوطيدة بعلم الدين، ولأجل ذلك حرص على التوثيق لكل ما يورده كحرص المحدثين في رواية الحديث، وقد قسم الجوهري معجمه هذا إلى (28) باباً، وكل باب قسمه إلى (28) فصلاً، تماماً حسب عدد حروف القاموس. (الجوهري، 1987م، صفحة 33).

ومن خلال هذا التوضيح لمنهجه؛ يظهر جلياً أنّ الجوهري سلك طريقة جديدة تعتمد على الحرف الأخير في الكلمة "القافية"، بمراعاة الكلمة بعد إرجاعها لأصلها وإلى الحرف الأخير فيها، فجعل لكل كلمة باباً، وللحرف الأول فصلاً، مثلاً كلمة "نحج"؛ نجدها في باب الحاء(ح)، فصل النون(ن). وعلى هذا رتب أبواب المعجم وفصوله ترتيباً أبجدياً (الألفبائي)، فالأبواب والفصول عنده (28) باباً وفصلاً، والعدد يختلف في بعض الأبواب كباب الألف؛ جاء (27) باباً وفصلاً لأنها تنقسم عنده إلى قسمين؛ الألف المهموزة والألف اللينة. كما جمع بين حرفي الواو (و) والياء (ي) في باب واحد.

كما قام بضبط الكلمات المصحفة والمحرفة بالحركات والنقط، واهتم الجوهري باللهجات مطلقاً، ماكان منها فصيحاً أو ضعيفاً أو منسياً ومتروكاً، وكان يتطرق بين الحين والآخر لبعض مسائل النحو والصرف والكلمات المعربة والمولدة، وهذا يسوقنا لمعرفة أنه بهذه المنهجية إلى اهتمامه بفقهاء اللغة وما يرتبط بها من المشترك والمترادف والقلب والإبدال والنحت، كما اهتم بالمعاني والدلالة والشواهد التي تناولها في معجمه؛ كالأليات الكريمة والأحاديث الشريفة والشعر والحكم والأمثال السائرة.

وقد تبّع الجوهري في "الصحاح" في تقليد أسلوبه ومنهجه الذي سلكه وفي ترتيب قاموسه؛ عددٌ من مؤلفي القواميس والمعاجم اللغوية من أشهرها: كتاب "مختار الصحاح" لأبي بكر الرازي (ت.1268/666)، كتابي "التكملة" و"العياب" للحسن بن محمد الصغاني (ت.650هـ/1252م)، والمعجم اللغوي الموسوعي "لسان العرب" لابن منظور (ت.1311/711)، وكتاب "القاموس المحيط" للفيروزآبادي (ت.1414/817)، وقاموس "تاج العروس" للإمام محمد مرتضى الزبيدي (ت.1205هـ/1790م). وتتناولها بـإيجاز كل على حدة.

1.4.3. "الصحاح" لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت.1003/393).

الجوهري؛ هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، كان من أئمة اللغة والأدب، وكان يجيد الخط، ويذكر في طبقة ابن مقلة في تجويد الخطوط، اشتهر بكتاب "الصحاح"، وله كتب أخرى في "العروض" و"النحو"، يروى أنه كان شغوفاً بالعلوم والاكتشافات وحاول الطيران؛ وبسببها توفي. (الزركلي، 2002، مجلد، 1، صفحة 313).

اسم هذا الكتاب الأصلي هو "تاج اللغة وصحاح العربية" ثم اختصر إلى كتاب "الصحاح" وبه عرف؛ واختار له الجوهري هذا الاسم "الصحاح" مستقصياً ما صح من اللغات واللهجات العربية، وابتعاده عن المهمل وغير المستعمل منها، ويجدر بالذكر أنّ الجوهري اتبع في تقسيم قاموسه ترتيب المواد اللغوية وفق الترتيب الألفبائي (الهجائي)، فجاء قاموسه مقسماً لأبواب وفصول على وفق هذا الترتيب الهجائي، وللبحث عن كلمة في القاموس لا بد أول من إعادتها لأصلها اللغوي، ثم اعتماد قافية الكلمة؛ أي النظر في أواخر الكلمات، ثم إلى أولها، كما أنه وضع في كل باب كل الكلمات التي تنتهي بحرفه، أما عن الأبواب عنده؛ فالباب يدل على الحرف الأخير للكلمة، وقد شاع وعرف أنّ هذا الأسلوب يسمى بمنهج (القافية)؛ فالأبواب عنده مقسمة حسب حروف الهجاء، أما احتواء كل باب على المواد فترتيبه مختلف؛ فباب (ب) يوجد فيه فصل (د) وفي هذا الفصل تضمن جميع الكلمات التي تنتهي بحرف الـ (ب) والتي تبدأ بالـ (د). فعلى سبيل المثال؛ نجد أنه يضع كلمة (وجد) قبل كلمة (وَأد) في باب الـ (د) في فصل (و)؛ لأنّ الـ (د) مقدمة في ترتيبها الهجائي على حرف الـ (ج)، وهو بهذه الطريقة لم يسلك في ترتيبه لقاموسه منهجية تقاليد الأبنية، ولم يتبع ترتيب المعجم حسب مخارج الحروف. (ح. نصار، 1965م، صفحة، 380).

2.4.3. "مختار الصحاح" لأبي بكر الرازي (ت.1268/666)

أبو بكر الرازي؛ زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، صاحب "مختار الصحاح" في اللغة العربية، فرغ من تأليفه حسب قيد الفراغ في أول شهر رمضان سنة (660هـ/1262م) أي: قبل وفاته بستة أعوام، وهو فقيه حنفي ومفسر وأديب، من مصنفاته: "شرح المقامات الحريرية" و "حدائق الحقائق" وله "أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب أي التنزيل" "زهر الربيع في ربيع الأبرار-خ". (الزركلي، 2002، مجلد، 6، صفحة 55-56).

أشار الإمام أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي إلى منهجه في معجمه هذابأته مختصر جمعه من أفضل المصادر وأدقها، وأشار بذلك إلى الجوهري صاحب "الصحاح"، ورجحه على غيرها لسهولة ترتيبه، ودقة تهذيبه، فجمع بين الرازي في اتباعه للجوهري بين تقليده في الأصول والتهذيب معاً، وسماه "مختار الصحاح"؛ وجاء هذا الاموس مكتنراً بالنكت والشواهد اللغوية التي تلزم كل من اشتغل في العلوم الشرعية؛ وفيها فوائد للفقهاء والمفسر والمحدث والأديب، وجعل محور ألفاظ هذا القاموس؛ كلمات القرآن الكريم والحديث الشريف المتداولة في تلك العلوم، وابتعد عن الكلمات المهملة والغريبة وكان هدفه اختصار المطولات من المعاجم بغية التسهيل على الباحثين وطلبة العلم، مع اغتنام كل فرصة في لنقل الفوائد اللغوية من المعاجم التي سار أصحابها على منهج التحقيق في التصنيف كـ"الصحاح" للجوهري و"التهذيب" للأزهري. (الرازي، 1999م، صفحة 7).

وكما هو معلوم فإنّ الرازي اتبع الجوهري في منهجه وترتيبه لـ"مختار الصحاح"، كما وضحنا في الفقرة السابقة، وسار على نظام "التقنية" للأبواب باعتماد الحرف الأخير للكلمة، فتصنف حسب هذا الباب، كما اتبع النظام الألفبائي الهجائي بالنسبة للفصول، كما تميز منهج أبي بكر الرازي؛ بالنقل، والاختيار، والاختصار؛ فاختصر المعلومات النحوية والصرفية بالقدر التي تساعد الباحث على معرفة تصاريف الأفعال ومشتقاتها، وحذف الكلمات الغريبة وغير الشائعة، واختصر الشواهد بالإكتفاء بأصح الشواهد، أو بالأحرى إبقاء شاهد واحد أو جزء منه في كل مادة يعرضها، وهذه الملاحظات يمكن إدراكها عند تصفح هذا السفر النفيس الذي لا يستغني عنه طلبة العلم. هذا وقدكلفت وزارة المعارف المصرية الأستاذ محمود خاطر بإعادة ترتيبقاموس "مختار الصحاح" لأبي بكر الرازي حسب بداية الحروف على التوالي في الكلمة، وهذا يكون أسهل على

الباحثين المعاصرين في استخدامه، فجاء ترتيب أ. محمود خاطر له علننمط ما تعرضه المعاجم الحديثة في موادها، كما طبع كتاب "مختار الصحاح" على هذه الصورة المعاصرة في العديد من المطابع.

3.4.3. "التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية" للصغاني (ت.1252/650)

الصغاني؛ رضي الدين الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر العدوي الصاغاني الحنفي، ويقال أيضاً: الصغّاني (بفتحيتين)، وغي نزهة الخواطر؛ يضبط اسمه بـ"صاغان" معرّب من "جاغان" وهي قرية بمر، وكان أعلم أهل عصره باللغة العربية وكان فقيهاً ومحدثاً، ولد بـ"لاهور" في الهند، وعاش في "غزنة" من بلاد السند، ورحل لبغداد في رحلته العلمية، ثم لليمن، وكانت وفاته في بغداد، وعُمل بوصيته فنقل ودفن بمكة المكرمة عام (ت. 1252/650). (الزركلي، 2002، مجلد، 2، صفحة 214).

قام الصغاني بتوضيح منهجه في كتابه "التكملة" وأشار إلى أنه اتبع مدرسة الصحاح التي أسس لها أبو منصور الجوهري صاحب كتاب "الصحاح"، وأشار في مقدمة كتابه بقوله: بأنه جمع في محتواه ما لم يوثقه الجوهري في كتابه "الصحاح"، وأضاف عليه بعض النكت والفوائد، وسماه "التكملة والذيل والصلة". (الصغاني، 1970م، صفحة 3).

4.4.3. "العباب" للإمام الحسن بن محمد الصغاني (ت.1252/650)

ألف الصغاني معجمين لغويين "التكملة" المتقدم ذكره و"العباب"، وقد ذكر الصغاني سبب تأليفه لمعجمه "العباب"؛ بقوله: إنه سيؤلف هذا السفر في اللغة العربية حتى يجمع شواردها وشواهدا مما صح المصادر المصنفة أو المحفوظة لدى أرباب المعرفة من أهل العربية، وكما اهتم بمعاني الألفاظ أهتم أيضاً بمعاني الجمل والتراكيب في الشواهد التي كان يضمونها كتابه، هذا وقد أثنى العلماء علي الصغاني في قاموسه، فقد وصفه الإمام السيوطي بأنه من أهم الكتب التي ألفت في اللغة العربية، وعدّ من أهم هذه الكتب مجموعة ذكر منها معجم "العباب" للرضي الصغاني، ومعجم "المحكم والمحيط الأعظم" لابن سيده الأندلسي، ويأتي بعدها معجم "القاموس" للفيروزآبادي (ت. 141/817)، وهذا على حد رأي الإمام السيوطي في قواميس ومعاجم اللغة العربية. (السيوطي، 1998م، صفحة 76).

ومن خلال دراسة هذا المعجم؛ نجد أن الصغاني اتبع في كلا معجميه "التكملة" و"العباب"، طريقة الجوهري ونهجه في معجمه "الصحاح"؛ معتمداً على الحرف الأخير "القافية" في تصنيف الكلمات، مع مراعاة الكلمة بعد إرجاعها لأصلها اللغوي، وتجريدها من الحروف الزائدة، ويكون الترتيب بالنظر إلى الحرف الأخير في المفردة، فجعل لكل كلمة باباً، وللحرف الأول من الكلمة فصلاً.

5.4.3. "لسان العرب" لابن منظور (ت.1311/711)

ابن منظور؛ أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، كان إماماً لغوياً حجةً محققاً في اللغة العربية، ولازم اسمه اسم أشهر قواميس اللغة العربية "لسان العرب"، ونقل عنه أنه كان مغرمًا بتختصار كتب الأدب؛ كـ"مختار الأغاني"، و"مختصر مفردات ابن البيطار" و"لطائف الذخيرة" اختصر فيه ذخيرة ابن بسام، وله "مختصر لتاريخ بغداد للسمعاني" وآخر "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر". توفي عام (ت. 1311/711). (الزركلي، 2002، مجلد، 7، صفحة 108-109).

ألف الإمام محمد بن مكرم بن علي الخزرجي المشهور بابن منظور (ت.711هـ/1311م) معجم "لسان العرب" وذكر ابن منظور هدفه (بداية) من هذا تصنيف هذا الكتاب المطول، بجمعه وجودة تصنيفه وترتيبه؛ حتى تحفظ أقوال العلماء المتناثرة في كتبهم في كتاب واحد، وليسهل على الباحثين الوصول إلى هذه الأقوال النفيسة، مع إشارته لتقليده لمدرسة الصحاح التي أسس لها الإمام الجوهري، فقال في مقدمته كتابه متحدتاً عن الغاية من تأليفه؛ بقوله: أن الدافع لتصنيف هذا السفر هو حفظ اللغة العربية لصون لغة الوحي بقسميه؛ القرآن الكريم والحديث الشريف، لأنّ ضبط اللغة أساس في فهم كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وأشار إلى أن النية وحدها لا تكفي في فهم لغة القرآن والسنة بل يلزم ضبط اللسان واللغة كذلك، وأرد ابن منظور بذلك أنّ اللغة تأثرت بعوامل أثرت بها بسبب توسع رقعة الإسلام ودخول لغات مختلفة للحواضر والمدن العربية غير اللغة العربية، فظهر اللحن لعدم قدرة هؤلاء الداخلين في الإسلام من ضبط اللغة كأصحابها، لذا أخذ ابن منظور على عاتقه تصنيف هذا المعجم المطول "لسان العرب" خدمة للقرآن الكريم والسنة الشريفة، وتسهيلاً على المسلمين من غير العرب فهم وضبط اللغة العربية، كونها لغة الوحي والعلوم الإسلامية. فكتب هذا المعجم لهذه الأسباب مجتمعة. (ابن منظور، 1993م، صفحة 8).

أما عن منهجه ومكانه بين كتب السابقين؛ بقوله: أنّ النكت والفوائد اللغوية انتشرت في المصادر والمعاجم، والوصول إليها مجتمعة يتعذر؛ لكثرة هذه المراجع، لذا أراد أن يصنف معجماً يجمع فيه هذه الشوارد والشواهد مما تفرق في المعاجم والقواميس وكتب اللغات، ورتب هذه المحتويات مجتمعة فصارت كأصل وبقية القواميس فروغاً على حد تعبيره، مع اسناده الفضل لأصحابه حيث أثنى على جهود من سبقه من المعجميين الذين حققوا الكلام واتبعوا مصادره وانتقوا صحيحه كالأزهري وابن سيده، وأشار ابن منظور هنا أنّه لم يكن عمله كهؤلاء الأعلام، بل اقتصر على جمع الشوارد اللغوية والنكت والفوائد والشواهد المتعلقة بالألفاظ والتراكيب من تصانيفهم المتعددة، ليضعها مجتمعة في كتاب واحد، سماه "لسان العرب". (ابن منظور، 1993م، صفحة 9).

6.4.3. "القاموس المحيط" للفيروزآبادي (ت.1414/817)

الفيروزآبادي؛ أبو طاهر محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، من أئمة اللغة والأدب العربي، تنقل في طلب العلم من بلدته التي ولد ونشأ فيها (كارزين/ شيراز) وانتقل للعراق والشام ومصر، ورحل إلى زبيد وبها لقي حفاوة، وبقي فيها (بعد أن ولي قاضياً عليها) حتى وفاته عام (ت. 1414/817)، وترك إرثاً كبيراً من المصنفات؛ ومن أشهر كتبه "القاموس المحيط"، و"تنوير المقباس في تفسير ابن عباس". وغيرها الكثير. (الزركلي، 2002، مجلد، 7، صفحة 146).

ألف الإمام محمد بن يعقوب بن إبراهيم الفيروزآبادي (ت.1414/817) معجم "القاموس المحيط"، وكانت غاية الفيروزآبادي في تصنيفه لهذا المعجم الاختصار غير المخل، بحيث يكون قاموساً يتضمن الفوائد جميعها دون خلل أو إطالة، وعلى هذا الأساس كان على رأس مصادره في معجمه هذا؛ كتاب "العياب" للصغاني، وكتاب "المحكم" لابن سيده، وجمع الفوائد والشواهد المتفرقة من المعاجم المبكرة كـ"العين"، و"الجمهرة"، و"التهذيب" وغيرها من المعاجم المؤسسة لهذا العلم، وتجدر الإشارة إلى أن الفيروزآبادي سمي معجمه بـ"القاموس المحيط" لأنه يراه كالبحر المترامي الأطراف، لذا يرى قاموسه بأنه كامل في محتواه ومشمئل على كل الشوارد واللطائف اللغوية، وبالرغم من ذلك حرص الفيروزآبادي على عدم الإطناب في قاموسه المحيط، فحذف الشواهد ليخرج الكتاب بشكل موجز، ويكون مكتنراً بالمعاني والمفردات من غير إطالة. (الفيروزآبادي، 2005م، صفحة 27).

7.4.3. "تاج العروس من جواهر القاموس" للإمام الزبيدي (ت.1790/1205)

مرتضى الزبيدي؛ أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، ولقب بـ"مرتضى"، علامة باللغة والأدب والحديث والأنساب، أصله من مدينة "واسط" في العراق، ونشأ وترعرع في "زبيد" باليمن، توفي بمرض الطاعون بمصر سنة (ت. 1790/1205)، من أشهر كتبه "تاج العروس في شرح القاموس"، و"مختصر العين"، والتكملة والصلة والذيل للقاموس". وغيرها الكثير. (الزركلي، 2002، مجلد، 7، صفحة 70).

لقد ألف مرتضى الزبيدي "تاج العروس من جواهر القاموس"، وجاء شرحًا وتوضيحًا لقاموس الفيروزآبادي "القاموس المحيط"، كما أنه سار على نفس المنهج الذي سار عليه الفيروزآبادي؛ فقام بإيراد مواد القاموس وتحقيقتها، ونبه إلى مراجعها، وقام بتفسير ما يحتاج إلى التفسير والتوضيح، كما أنه جاء بالشواهد التي استغنى عنها القاموس، وهذا كان سببًا في رجوعه إلى (120) كتاب، ذكرها الزبيدي في مقدمة معجمه، كما نجد أن الزبيدي اتبع أيضًا طريقة ومنهج الجوهري في كتابه "الصاح" مستندًا بذلك في منهجه وترتيبه لمفردات قاموسه على قافية الكلمة (الحرف الأخير) في تصنيف الكلمات، مع شرحه وتوضيحه لقاموس الفيروزآبادي، ونستطيع القول أن "تاج العروس" أجمع معجم عربي، ويعود السبب إلى أن الزبيدي جمع واستدرك ماتركهالفيروزآبادي، وتمت طباعته بمطبعة بولاق في المطبعة الأميرية طبعة كاملة تمثلت في (10) أجزاء في عام (1307هـ/1889م)، ومن ثم تمت طباعته من قبل الحكومة الكويتية في وزارة الإرشاد بطبعة فاخرة، بدأت من عام 1965م واستمرت حتى عام 2001م. (ح. نصار، 1965م، صفحة 508).

5.3. مدرسة الأساس

سميت هذه المدرسة باسم "الأساس" نسبة إلى كتاب جار الله الزمخشري (ت. 1143/538) "أساس البلاغة"، وتمثلت بعدة تصانيف وقواميس؛ أهمها:

1.5.3. "أساس البلاغة" لجار الله الزمخشري (ت. 1143/538)

الزمخشري؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي، من أئمة العلم والتفسير، والبلاغة واللغة والآداب. ولد في منطقة خوارزم في قرية (زمخشر)، وسافر لمكة المكرمة، فجاور بها زمناً، لذا سمي بجار الله، وعاد لخوارزم في آخر حياته، وتوفي في إحدى قرى تعرف بـ"جرجانية" عام (ت. 1143/538)، من أبرز كتبه وأهمها كتاب؛ "الكشاف" في تفسير القرآن الكريم، "أساس البلاغة"، "المفصل"، و"المقامات"، و"المقدمة" وهو معجم عربي فارسي. وغيرها من الكتب التي طبع بعضها وفقد الآخر، ومازال بعضها مخطوطاً. (الزركلي، 2002، مجلد، 7، صفحة 178).

أطلق الزمخشري على قاموسه اسم "أساس البلاغة"، فهو يخالف في منهجه وترتيبه وتناولها للمواد اللغوية أصحاب المعاجم اللغوية الأخرى، فهو لم يعر اهتمامه الأول للمعاني اللغوية، بل كانت غايته اختيار العبارات الأدبية والبلاغية من الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال، ومن خلال هذا الشواهد أراد الوقوف على المعاني الحقيقية للكلمات، ثم البحث في دلالاتها المجازية مع التنبيه والإشارة لذلك.

ويجدر بالذكر القول أن الزمخشري لم يقلد من سبقه من المعجميين في تنظيم معجمه "أساس البلاغة"، وسلك منهجية الترتيب الهجائي (الألفبائي) للحروف، فابتدأ من أولها ثم التي تليها حتاتنها بأخرها، فقام بتقسيم كتابه "الأساس" لعدة كتب حسب عدد وترتيب حروف الهجاء، ففي أول معجمه هذا قام بجمع الكلمات التي تبدأ بأحرف الـ(ء) بكتاب الـ(ء)، ثم أتبعها بالكلمات التي تبدأ بحرف الـ(ب) بكتاب الـ(ب) وهكذا سار على هذا الترتيب لكل المواد اللغوية في كل الأبواب إلى نهاية كتابه. وجاء ترتيبه للمواد داخل كل كتاب بحسب تسلسل الحروف التي تشملها، فمثلاً: في كتاب حرف الـ(ت) تجيء فيه الكلمات المبدوءة بالـ(ت) والـ(ء) قبل الكلمات التي تبدأ بحرف الـ(ت) والـ(ج)، فلفظ (تأبط) جاء قبل لفظ (تجمع) للسبب الذي وضحناه آنفاً. لذلك نجد أن الزمخشري قسم عمله إلى (28) كتاباً، لكل حرف كتاب خاص به، يضم كلماته ويطلق عليه اسم كتاب؛ ككتاب الـ(ب)، والـ(ت)، وهكذا حتى انتهى إلى كتاب الـ(ي)، كما اتبع نفس الترتيب الهجائي داخل الكلمة ذاتها، فمثلاً ابتداء في كتاب "ب" بالكلمات التالية؛ "بأبأ"، "بأر"، "بأس"، "بال"، "بأو"، "بتت"، "بتر"، "بتك". (الزمخشري، 1998م، صفحة 44،45).

وقد تمت الإشارة إلى منهجيته في مقدمة كتابه؛ بقوله: أن كتابه رتبته على نهج وطريقة تسهل على طلبة العلم سرعة الوصول إلى المواد اللغوية التي يبحثون عنها، بالإضافة إلى ذلك أنه أودع لب الفوائد والخلاصات اللغوية والشواهد التي حررها المؤلف (الزمخشري) بشكل مختصر، ووفر بذلك على الباحثين عبء التحرير والتمحيص، فسهّل ما غمض وصعب من عبارات سيويه من "الكتاب" والخليل بن أحمد من "العين" بعبارات تمكن الباحثين من فهم مراد مؤلفيها، وأضاف إلى ذلك تفرد في بحثه في الكلمات اللغوية بفصل المعاني الحقيقية عن المعاني المجازية، ووضع لكل منها عنواناً بارزاً، وكان يشير في كتابه إلى الإعراب وعلم المعاني كلما دعت الحاجة إلى ذلك. (الزمخشري، 1998م، صفحة 16).

ويمكن القول أن منهجية الزمخشري في "مدرسة الأساس" أسهل المنهجيات والطرق المتبعة في البحث بالمعاجم والقواميس عن معاني الكلمات، لذا رجح مؤلفوا المعاجم المعاصرون هذه الطريقة على سواها من المدارس المعجمية. وقد فضل اللغويون المحدثون طريقة الزمخشري في ترتيب الألفاظ اللغوية بإشارتها للمعاني الحقيقية والمجازية، تسهيلاً على الباحثين، فسار على هذه الطريقة الكثير من المعجميين.

2.5.3. "محيط المحيط" صاحبه بطرس البستاني (1883/1301)

صاحب هذا القاموس المعاصر "محيط المحيط" بطرس بن بولس بن عبد الله البستاني؛ قام بأخذ مادته المعجمية من "القاموس المحيط" للفيروزآبادي، لكنه حذف أسماء الأشخاص والأماكن وأسماء القبائل وبعض الاشتقاقات القياسية، كما أنه قام بصياغة التفسيرات لتلائم العصر الحديث، وقام بإضافة قليلاً من الكلمات المستحدثة، والكلمات من الثقافة والديانة المسيحية، كما ضمن قاموسه بعض المصطلحات العلمية والفلسفية المستحدثة، وأضاف الكلمات العامية بين الحين والآخر كذلك؛ وهذه أحد المآخذ عليه في قاموسه هذا. (البستاني، 1987م، صفحة 5)،

قسم البستاني معجمه حسب حروف الهجاء، وأطلق على كل حرف اسم "باب"، مثال ذلك: "باب الهمزة"، "باب الباء"، "باب التاء وهكذا حتى وصل "باب الباء". كما اتبع نفس الترتيب الهجائي داخل الكلمة ذاتها، فمثلاً ابتداء في باب الهمزة" بالكلمات التالية؛ "أب"، "أبت"، "أبث"، "أبج". (البستاني، 1987م، صفحة 5).

3.5.3. قاموس "أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد" لسعيد الشرتوني (ت.1912/1330)

ألف هذا المعجم المسمى "أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد" سعيد خوري الشرتوني، ومن خلال اسم وعنوان القاموس يعرف غاية المصنف من تأليفه التسهيل والتيسير في الصناعة المعجمية بإخراج قاموس بلغة عصرية، وترتيب وتنظيم يلبي طلب الباحثين المعاصرين. فجاء قاموسه مقسم إلى قسمين: الأول: يعتني به بالمفردات، والثاني: يعتني به بالمفردات العلمية، والكلمات المولدة، وأسماء الأعلام، وأنهاها بحاشية لما استدركه على المصادر الأخرى عمومًا وعلى نفسه في هذا المصنف على وجه الخصوص. كما قام المؤلف بإصدار القسم الأول من المعجم، وبدأ بالثاني ولم يكتب له إتمامه بسبب حالته الصحية، ووافته المنية قبل الانتهاء من القسم الثاني من القاموس. ويجدر بالذكر أن الشرتوني اعتمد في تصنيفه للمادة العلمية في قاموسه على معجم "القاموس المحيط" للفيروزآبادي، ولكنه رتبته على وفق ترتيب مدرسة "الأساس" للزمخشري، وهو بذلك جمع بين مدرستين في قاموس واحد. وحذف الكثير من الكلمات المهملة والعامية، ولم يضمن كتابه الكلمات ذات الثقافة الدينية المسيحية كما فعل البستاني، واستعمل في بعض المواضع الرموز للإشارة إلى أبواب الأفعال بنظام اعتمد من خلاله تقديم الأفعال على الأسماء. فجاء قاموس الشرتوني أكثر تنظيمًا وترتيبًا من قاموس البستاني، وأكثر تسهيلًا على الباحثين، وير البعض أنه أكثر المعاجم التي ألفها اللبنانيون شمولاً لهذه الأسباب التي تناولناها آنفًا. (ح. نصار، 1965م، صفحة 572).

4.5.3. "المعجم الوسيط" من تأليف لجنة مرموقة في مجمع اللغة العربية- القاهرة (1960/1830).

انبتق هذا المعجم من قرار لجنة مختصة في مجمع اللغة العربية من القاهرة سنة 1960م، وكان منهج اللجنة في هذا المعجم أفضل ما تم الوصول إليه من مناهج معاصرة حتى يخرج بأبهى حلة في قلبه وقلبه (الشكل والمحتوى)، كما احتوى هذا السفر على الكثير من الكلمات والمصطلحات، كما اعتمدت اللجنة المنظمة لهذا القاموس على تضمينه ما يحتاجه الباحثون فجاء ملبيًا متطلبات العصر، فتضمن إلى جانب المفردات الكلاسيكية جانبًا من الكلمات المعربة والمولدة المستحدثة وفق أصول العربية، وتجنب الكلمات العامية والمهملة، واعتمد على نهج خاص في ترتيب مواده؛ فأخرت الأسماء عن الأفعال، وقدمت الأفعال المجردة على الأفعال المزيدة، وقدمت الأفعال اللازمة على المتعدية، ومن حيث ترتيب المواد؛ اعتمدت اللجنة على طريقة مدرسة "الأساس" في عرض المواد العلمية، لذا يعتبر هذا المعجم من أكثر المعاجم العربية التي استوعبت العديد من المفاهيم والمصطلحات والكلمات المستحدثة إلى جانب الإشارة إلى دلالات الألفاظ ومعانيها بين الحين والآخر كلما دعت الحاجة إلى ذلك. ويعد "المعجم الوسيط" أول معجم عربي يصدر عن مجمع للغة العربية له حق صفة رسمية، وبالرغم من الدقة البالغة والعناية الحثيثة التي أولتها اللجنة العلمية في تصنيف هذا القاموس؛ ظهرت بعض الهنات البسيطة فيه من غير أن تؤثر على قيمته العلمية العالية. (ح. نصار، 1965م، صفحة 593). ثم قام أ.د. عدنان الخطيب بتوثيقها في مجموعة مقالات تم نشرها خلال خمس سنوات، في الفترة الزمنية الواقعة (1963-1967م)، في مجلة "مجمع اللغة العربية" بدمشق، ثم جمعت المقالات وطُبعت بكتاب مستقل، سماه "المعجم العربي ونظرات في المعجم الوسيط".

الخاتمة

لقد كان تأريخ التأليف في قواميس ومعاجم اللغة العربية له مسبباته ودوافعه وتطوراته؛ أما الأسباب فكانت مرتبطة بالتأليف في علوم الألفاظ المتعلقة بفهم لغة القرآن الكريم؛ "الغريب" و"المشكّل" و"الوجوه والنظائر" و"المجاز" و"معاني

القرآن"، ثم بدأ تصنيف المعاجم العربية مقترنة مع الشعر والحكم والأمثال، كونها "ديوان العرب"، فجمعت القواميس والمعاجم جميع الألفاظ والشواهد التي تخدم في المحصلة لغة القرآن الكريم، وأما دوافعه؛ فقد كان أبرزها التسهيل على طلبة العلم فهم اللغة العربية، وبالأخص المسلمين من غير العرب، وأما التطورات؛ فقد كانت بالصناعة المنهجية في التأليف في هذا الفن، فظهرت عدة اتجاهات في التأليف في قواميس ومعاجم اللغة العربية، ويمكن القول بأنَّ القواميس والمعاجم كانت بذرة زرعت في القرن الأول الهجري؛ من خلال اهتمام الصحابة والتابعين بتوضيح المشكل والغريب والأشبه والنظائر من كلمات القرآن الكريم والحديث الشريف، ثم أُنعت هذه البذرة وترعرعت في القرن الهجري الثاني من خلال تصنيف معجم مستقل للخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم أُنعت هذه الشجرة وقُطفت ثمارها بعد القرن الثالث الهجري.

ويمكن القول إنَّ من مخرجات هذه الدراسة بيان أهمية المعاجم ودورها الكبير في حفظ خزانة الألفاظ العربية ودلالاتها على وجه العموم، وحفظ العلوم الإسلامية الأساسية المتعلقة بعلوم اللغة العربية على وجه الخصوص، ومن مخرجات الدراسة أيضاً أنَّ من أهم أدوار المعاجم العربية؛ حفظ خزينة الكلمات (الاسم، والفعل، والحرف) بكل دقة سواء أكانت هذه الكلمات مفاهيمية أو مصطلحية أو تحمل دلالات أنية أو تعاقبية لثقافات ومدارس متعددة، فحفظت القواميس اللغة العربية بوفرة معانيها، فانقلت من مرحلة الرواية إلى مرحلة التدوين، ويمكن القول إنَّ التصنيف بهذا العلم بدأ مبكراً في منتصف القرن الهجري الأول من خلال "سؤالات نافع بن الأزرق إلى ابن عباس"، وكان رائد التأليف بهذا الحقل المعرفي في منتصف القرن الثاني الهجري؛ الفراهيدي صاحب كتاب "العين"، وكان له أثر في حركة تصنيف المعاجم عبر التاريخ.

كما ظهرت في القرون الهجرية المبكرة عدة قواميس ومعاجم امتازت بمنهجيات مختلفة اختلاف تكامل منهجي، وهذا التنوع في صنعة المعاجم مرتبط بالتقدم الزمني وكسب المعارف والأساليب المنهجية الذي مر بمراحللتأسيسالنضوج والتطور للمدارس المعجمية، وقد تضمنت هذه المراحل جميعالنواحي سواء أكانت تتعلق بمنهج التأليف أو عدد الكلمات أو طرق التوبيخ والترتيب. كما أظهرت هذه الدراسة مزايا كل مدرسة وخصائصها المتفردة في التأليف، هذا إلى جانب بيان النواقص التي ظهرت في بعض القواميس، أو الصعوبات المنهجية المتعلقة في ترتيب حروفه وكلماته، فجا ذك خصائص سهولة استعمال المعاجم متزامناً مع ذكر خصائص الصعوبات فيها، ومعلوم أنَّ غزارة مواد ومحتويات هذه المعاجم والقواميس ووفرة معلوماتها؛ تبيين الجهد العظيم الذي قام به مؤلفوها حتى وصلتنا بهذا الشكل.

ومن النتائج التي تم التوصل لها كذلك؛ أنَّ الصناعة المعجمية لقواميس اللغة العربية فيها خمس مدارس متفاوتة في العرض والنهج في التصنيف؛ وهي: 1. مدرسة "العين" نسبة لمعجم "العين" للخليل بن أحمد الفراهيدي، وهو أول من أبدع فكرة المعاجم اللغوية، وبوب كتابه حسب مخارج الحروف وأبنية التصاريف والتقاليب، وأثر الفراهيدي بعلماء اللغة في منهجه هذا. 2. مدرسة "الجمهرة" نسبة لكتاب "الجمهرة" لأبي بكر بن دريد، إذ اعتمد في منهجه على اتخاذ الأبنية أساساً في تصنيف القاموس واستخدامه؛ فكان اعتماد هذه المدرسة على؛ الثلاثي المضعف، والثلاثي الصحيح، والرباعي، والخماسي. 3. مدرسة "المقاييس" التي تنسب لكتاب "مقاييس اللغة" لابن فارس، معتمدة على تخصيصها لكل حرف كتاباً مستقلاً حسب الترتيب الهجائي للحروف. 4. مدرسة "الصحاح"، نسبة لكتاب "تاج اللغة وصحاح العربية" المشهور بـ"الصحاح" لأبي منصور الجوهري؛ الذي اتبع منهج الترتيب الصوتي (مخارج الحروف) لكلمات المعجم في تصنيفه، وابتعد عن ترتيب التقاليب والأبنية، معتمدة على الترتيب الهجائي لأواخر الألفاظ، واتباع هذه المدرسة بعض القواميس منها: "مختار الصحاح" لأبي بكر الرازي، "التكملة" و"العباب" للصغاني، وقاموس ابن منظور "لسان العرب"، وقاموس الفيروزآبادي المسمى بـ"

القاموس المحيط" ، وقاموس الزبيدي المسمى بـ"تاج العروس". 5. مدرسة "الأساس"، نسبة لكتاب "أساس البلاغة" للزمخشري، اهتمت هذه المدرسة بألفاظ القرآن الكريم والحديث الشريف، ببيان معانيها دلاليًا وتداوليًا، واستندت هذه المدرسة على الترتيب الألفبائي الهجائي للحروف، فطبقه على أحرف الكلمات من أوائلها حسب تسلسلها حتى وصل إلى أواخرها. وبسبب سهولة هذه المنهجية أثرت بمنهج التأليف المعاصر. كما بينت الدراسة أثر مناهج القواميس المبكرة بمناهج التأليف المعاصرة والحديثة، وما أصدرته من معاجم أو قواميس لغوية، وأهم هذه القواميس هو القاموس الذي أصدرته نخبة من الأساتذة المرموقين في مجمع اللغة العربية في مصر/القاهرة، ويمكن القول أنه أول قاموس يصدر عن هيئة رسمية دولية متخصصة، ومن القواميس المعاصرة؛ قاموس بطرس البستاني "محيط المحيط"، وقاموس الشرتوني "أقرب الموارد". ونوصي في نهاية هذا البحث أن تكون التأليفات في القواميس والمعاجم تحت إشراف مؤسسات متخصصة في اللغة العربية، أو من قبل شخصيات أكاديمية مرموقة في إطار مشاريع بحثية دولية.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مراد. (1993م). *المعجم العلمي العربي المختصر*، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي. (1999م)، *مختار الصحاح*، تحقيق: يوسف الشيخ، بيروت: الدار النموذجية.
- أبو الفتح عثمان بن جني. (1986م)، *الخصائص*. (المجلد 1). القاهرة: دار الكتب المصرية.
- أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم. (1997م). *الفهرست*، بيروت: دار المعرفة.
- أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري. (1998م). *أساس البلاغة*، تحقيق: محمد عيون السود، (المجلد 1). بيروت: دار الكتاب العلمية.
- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. (1987م). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار. (المجلد 1) بيروت: دار العلم للملايين.
- أبو بكر محمد الحسن بن دريد. (1987م). *الجمهرة في اللغة*، تحقيق: رمزي منير بعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين.
- ابن سيده. (دون تاريخ). *المحكم والمحيط الأعظم*، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (المجلد 1) بيروت: دار الكتب العلمية.
- أحمد بن فارس بن زكريا. (1979م). *معجم مقاييس اللغة*، تحقيق: عبد السلام هارون. (المجلد 1). بيروت: دار الفكر.
- إسماعيل بن حماد الجوهري. (1982م). *تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: أحمد عبد الغفار عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
- إميل يعقوب. (1985م). *المعاجم اللغوية العربية*، بيروت: دار العلم للملايين.
- بطرس البستاني. (1987م). *محيط المحيط*، بيروت: مكتبة لبنان.
- تمام حسان. (دون تاريخ) *مناهج البحث في اللغة العربية*، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- جلال الدين السيوطي. (1988م). *المزهر في علوم اللغة وأنواعها*، تحقيق: فؤاد منصور، (المجلد 1). بيروت: دار الكتاب العلمية.
- الحسن بن محمد بن الحسن الصغاني. (1970م). *التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية*، تحقيق: عبد العليم الطحاوي. (المجلد 1). القاهرة: دار الكتب.
- حسين نصار. (1965م). *المعجم العربي*. (المجلد 1). القاهرة: مكتبة مصر.
- حسين نصار. (1988م). *المعجم العربي نشأته وتطوره*. (المجلد 1). القاهرة: دار مصر للطباعة.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي. (دون تاريخ). *العين*، تحقيق: مهدي مخزومي، وإبراهيم السامرائي. (المجلد 1). بيروت: دار ومكتبة الهلال.
- خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي. (2002). *الأعلام*، (المجلد 1). بيروت: دار العلم للملايين.
- زياد عبد الرحمن الرواشدة. (2018م). *علم دلالة القرآن*. عمان. الأردن: دار كنوز المعرفة.
- السيد محمد حسن. (1986م). *الرموز على الصحاح*، تحقيق: محمد الرديني. دمشق: دار أسامة.
- صبيح الصالح. (1960م). *دراسات في فقه اللغة*. بيروت: دار الملايين.
- عبد الحميد أبو سكين. (1981م). *المعاجم العربية ومدارسها ومناهجها*. القاهرة: جامعة الأزهر.
- عبد الله البستاني. (1930م). *فاكهة البستان*. بيروت: المطبعة الأمريكية.
- عمر الدقاق. (1968م). *مصادر التراث العربي في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم*. حلب: المكتبة العربية.
- علي القاسمي. (2001م). *معجم الاستشهادات*. بيروت: مكتبة لبنان.
- علي وافي. (دون تاريخ). *علم اللغة*، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر.
- لويس معلوف. (دون تاريخ). *المنجد في اللغة*. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- مجد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي. (2005م). *القاموس المحيط*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- مجدي وهبه. (1984م). *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*. بيروت: مكتبة لبنان.
- محمد بن أحمد الأزهرى. (2001م). *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض. (المجلد 1). بيروت: دار أحياء التراث العربي.
- محمد بن مكرم أبو الفضل ابن منظور. (1993م). *لسان العرب*. تحقيق: اليازجي وآخرون. (مجلد 12). بيروت: دار صادر.
- محي الدين توفيق إبراهيم. (1969م). *ابن السكيت اللغوي*. بغداد: مطبعة دار الجاحظ.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري. (1955م). *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. (المجلد 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

يسرى عبد الغني. (1991م). معجم المعاجم العربية. بيروت: دار الجيل.

İsmail Durmuş (1998), “Sözlük”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TV Yayınları, Erişim 18 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sozluk>.

SÛRET-İ GARİB HAYVANÂT: 13. ve 14. YY. ARAPÇA ACÂİBÜ'L-MAHLÛKÂT YAZMALARINDA “HÂTİME” BÖLÜMÜ METİN ve RESİMLERİ*

Bahattin YAMAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı

Prof. Dr., Süleyman Demirel University Faculty of Islamic Sciences

Department of Islamic History and Arts

Department of Turkish Islamic Arts

Isparta, Türkiye.

bahattinyaman@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5446-6899

Betül KARAÇÖL

Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Türk İslam Sanatları Anabilim Dalı

Postgraduate Student, Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences

Department of Islamic History and Arts

Department of Turkish Islamic Arts

Isparta, Türkiye.

betulkaracol@gmail.com

orcid.org/0000-0001-9014-9199

Öz:

Döneminin coğrafya, astronomi, seyahat, botanik, zooloji alanlarında bilgiler içeren “Acâibü'l-Mahlûkât” türü kitaplar Arap, İran ve Türk edebiyatında çok sevilen, çokça nüshası bulunan türlerden birisidir. Bu türde bir eser kaleme alan Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî (ö. 682/1283) *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* ismini verdiği eserini ölümünden 3 yıl önce 1280 yılında tamamlamıştır. El-Kazvînî kitabını yazarken mevcut eserlerden yararlanırken anlatımını rivayetler ve hikâyelerle zenginleştirmiştir. Farklı coğrafyaları ve görülmemiş duyulmamış acayıpları barındıran bu kitap, insanların ilgisini her daim çekmiş ve farklı dillere çevirileri yapılmıştır. El-Kazvînî eserini 4 mukaddime, 2 makale ve bir hâtîme üzere tertip etmiştir. Mukaddimelerde kitabın mahiyetine yönelik açıklamalarda bulunan el-Kazvînî, “Birinci Mukaddime”de “acâib” kelimesinin tanımını, “İkinci Mukaddime”de mahlukatın taksimini, “Üçüncü Mukaddime”de “garib” kelimesinin tarifini, “Dördüncü Mukaddime”de ise mevcudatın taksimini ele almıştır. Asıl konuyu ise makalelerde işlemiştir. “Birinci Makale”de ulviyyât konularını, “İkinci

* Bu makale, Prof. Dr. Bahattin Yaman’ın danışmanlığında yürütülen yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makale”de süfliyyât konularını açıklamıştır. Kitabın son bölümü olan “Hâtîme”de ise deniz ve karalarda yaşayan garip ümmetler, melez hayvanlar ve suretleri ve şekilleri garip şahıslara değinmiştir. Çalışmamızda, bahse konu “Hâtîme” bölümünün el-Kazvîni’ye ait erken tarihli üç Arapça nüshaya göre metin ve resimleri incelenecektir. 13. ve 14. yüzyıla tarihlendirilen bu Arapça nüshaların genel özellikleri, ortak bir geleneği paylaşıp paylaşmadıkları, resimlenen konuların tekrar edip etmediği, ikonografik açıdan örtüşüp örtüşmedikleri, tasvirlerin metne uygunluğunun anlaşılması için hâtîme tasvirleri incelenmiştir. Özellikle en erken tarihli bu nüshaların görselleri, sonraki dönemlerde hazırlanan nüshalara model olması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Minyatür, Resim, İslam Resim Sanatı, El Yazması, el-Kazvîni, Acâibü’l-Mahlûkât.

STRANGE LOOKING CREATURES: 13TH and 14TH CENTURY ARABIC *AJĀ’IB al-MAKHLŪQĀT* MANUSCRIPTS WITH TEXT and ILLUSTRATIONS of “THE HATIMA” SECTION

Abstract:

In the Arabic, Persian, and Turkish literary traditions, books of the genre *Ajā’ib al-Makhlūqāt* that contain information on geography, astronomy, travel, botany, and zoology are widely loved and have numerous copies. Abu Yahya Jamaluddin Zakariya ibn Muhammad ibn Mahmud al-Qazvini (d. 682/1283), who wrote a work in this genre, *titled Ajā’ib al-Makhlūqāt wa-Gharā’ib al-Mawjūdāt* completed his work three years before his death in the year 1280. While writing his book, al-Qazvini drew from existing works and enriched his narrative with narratives and stories. This book, which encompasses different geographies and unseen wonders, has always captured people's interest and has been translated into different languages. Al-Qazvini organized his work into four introductions, two articles, and a conclusion. In the introductions, al-Qazvini provided explanations about the nature of the book. In the “First Introduction”, he defined wonders (*ajā’ib*), in the “Second Introduction”, he discussed the classification of creatures (*makhlūqāt*), in the “Third Introduction”, he described the meaning of the term strange (*gharā’ib*) and in the “Fourth Introduction”, he addressed the classification of existences (*mawjūdāt*). The main subject is covered in the articles. In the “First Article”, he explained celestial matters, and in the “Second Article”, he discussed terrestrial matters. In the “Conclusion”, which is the final section of the book, he mentioned strange communities living in the sea and on land, hybrid animals, and individuals with strange forms and appearances. In

our study, the concluding section mentioned above was examined based on the text and illustrations according to three early Arabic copies attributed to al-Qazvini. The general characteristics of these Arabic copies, dating back to the 13th and 14th centuries, were examined to determine if they shared a common tradition, if the depicted subjects were repeated, and if there were any iconographic correspondences. Additionally, the depictions in the conclusion were included in the scope of the study to understand their conformity to the text. Particularly, the illustrations in these earliest copies are important in terms of serving as models for later editions.

Keywords: Miniature Painting, Illustration, Islamic Painting Art, Manuscripts, al-Qazvini, Ajā'ib al-Makhlūqāt.

GİRİŞ

İslamiyet'ten önce Araplar diğer yakın bölgeler hakkında bazı coğrafi bilgilere, gezegenlerin hareketleri, gökyüzü ve yıldızlar hakkında da bazı bilgilere sahiptiler. Abbasi Devleti'nin kurulmasından sonra birçok kitap Arapçaya tercüme edilmiştir. Yunan, İran ve Hint dünyasının astronomi ve coğrafya çalışmalarının diğer başka ilimlerle birlikte İslam dünyası tarafından tanınmasından sonra âlimler bu konuda eserler ortaya koymaya başlamıştır. Çevirisi yapılan kaynaklar bu konuda çalışan İslam âlimlerine yardımcı olmuştur. Ayrıca astronomi ve coğrafya konusundaki eski Yunan kaynakları da İslam dünyasında bu tür eserlerin gelişmesinde etkili olmuştur. Klaudyos Batlamyus (yk.ö.170) ve Aristoteles'in (ö. MÖ 322) eserleri, Arapçaya tercüme edilen Yunanca eserlerin başında gelmektedir.

Abbasi döneminde İslam coğrafyasının temellerinin atıldığını söylemek mümkündür.¹ 8. ve 9. yüzyılda çeviri faaliyetleri ve Abbasi halifelerinin teşvikiyle, önceleri sadece İran, Hint ve Yunan kaynaklarından yapılan tercümelemlerle yetinen İslam âlimleri daha sonra bu konudaki metot ve bilgilerini geliştirerek önemli eserler ortaya koymuşlardır.²

"Acâibü'l-Mahlûkât" coğrafya, seyahat, astronomi, tıp, botanik ve zooloji konularında ortaya konan eserlerin genel adıdır. Ayrıca bu konudaki eserlere "Acâibü'l-Büldan", "Acâibü'l-Hind" gibi isimler de verilmiştir.³ İbnü'l-Fakîh el-Hemedâni (ö.?), Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed et-Tûsi, Ebû Hâmid Muhammed el-Gırnatî (ö.

¹ Sayyid Maqbul Ahmad, "Coğrafya", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1993), 8/50.

² Hakkı Dursun Yıldız, "Abbaâsîler", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988), 1/46.

³ Günay Kut, "Acâib'ül-Mahkûkât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988), 1/315.

565/1169) gibi âlimler; el-Kazvîni'den (ö. 682/1283) önce bu konuda eserler ortaya koymuştur. El-Kazvîni'nin *Acâib'ül-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* adlı coğrafya ve kozmografya konulu eseri bu türdeki eserler arasında çokça beğenilmiştir.⁴

Acâib'ül-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvîni'ye aittir. El-Kazvîni, miladi 1202'de Kazvin'de doğmuştur. Eğitim hayatına dair çok az bilgi bulunmaktadır. Halife Müstansır-Billâh döneminin (1226-1242) sonlarına doğru Bağdat'a gelmiş, önce Hille kadılığına sonra da Vâsıt kadılığına tayin edilmiştir. Ölümüne kadar İlhanlı hâkimiyetindeki Vâsıt'ta kalmıştır.⁵ 1283'te Vâsıt'ta vefat eden el-Kazvîni'nin cenazesi Bağdat'a götürülmüş ve burada gömülmüştür.⁶

Günümüze coğrafya konulu iki eseri ulaşmıştır.⁷ Bu eserlerin en meşhuru *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* isimli coğrafya, kozmografya, seyahat, botanik, zooloji konularını ihtiva eden; içeriğin hikâye ve rivayetlerle zenginleştirildiği bir kitaptır. Eserin Farsça ve Türkçeye çeşitli tercüme yapılmıştır. İkincisi ise yine coğrafya konulu *Âşârü'l-Bilâd ve Aḥbârü'l-ibâd* isimli kitaptır.⁸

El-Kazvîni, *Acâib'ül-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* adlı eserini dört mukaddime, iki makale ve bir hâtîme şeklinde düzenlemiştir. Dört mukaddimede sırasıyla kitabın mahiyeti hakkında bilgiler vermiştir. “Birinci Mukaddime”de acâib kelimesinin manalarına değinmiş, “İkinci Mukaddime”de mahlukatın anlamına değinmiş ve mahlukatın taksimini yapmıştır. “Üçüncü Mukaddime”de garâib kelimesinin manalarına değinmiş, “Dördüncü Mukaddime”de ise mevcudatın anlamından bahsederek mevcudatın taksimini yapmıştır. Mukaddimelerin ardından asıl konu “Birinci Makale” ve “İkinci Makale”de ele alınmaktadır. “Birinci Makale” olan “Ulviyyât” yani ay üstü âlem konularını ele almıştır. El-Kazvîni birinci makaleyi kendi içinde 12 nazara ayırmıştır.⁹

Eserin “İkinci Makale”si “Süfliyyât” yani ay altı âlem konularını içermektedir. Bu makaleyi el-Kazvîni kendi içerisinde altı nazara ayırmıştır.¹⁰ Bu nazarlar sırasıyla hakikatü'l-

⁴ Günay Kut, a.g.m., 315.

⁵ Persis Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam* (New Haven, Conn: Yale University Press, 2011). 14.

⁶ Cevat İzgi, “Kazvîni. Zekeriyâ b. Muhammed”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2022)., 25/160.

⁷ Cevat İzgi, a.g.m., 160.

⁸ Cevat İzgi, a.g.m., 160.

⁹ Zekeriyâ İbn Muhammed, Kazvîni. *Kitâb Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*, (Münih, Bavarian Lib, cod.arab.464), 7v.

¹⁰ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab.464), 8r.

anasır, ateş küresi, hava küresi, su küresi ve arz küresi ve kâinat nazarıdır. Hakikatü'l-anasır nazârında konuya giriş yapılmış ve genel bilgiler verilmiştir. Sonrasında ise ateş, hava, su ve toprak kürelerinin özelliklerinin ve acayıplarının anlatıldığı nazarlar ve fasıllar bulanmaktadır. Kâinat nazarı da kendi içinde 3 kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda madenler, ikincisinde nebatat ve üçüncü kısmında da hayvanat konuları ele alınmıştır. Süfliyyât makalesi ulviyyât makalesine göre oldukça geniş tutulmuştur. Son olarak “Hâtîme” kısmında sırasıyla adalarda ve karadaki garip toplumlar, melez hayvanlar ve son kısmında da hayvanattan suretleri garip fertlerden bahsedilmiştir.¹¹

El-Kazvîni eserini yazarken pek çok eserden faydalanmıştır. Eserin ilgili bölümlerinde zaman zaman bu kişilerin ya da eserlerinin adlarına yer vermiştir. El-Kazvîni, *Acâib'ül-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'ı yazarken; Batlamyus, Amr b. Bahr el-Câhiz, Ebû Hâmid el-Gırnâtî, İbnü'l-Fakîh el-Hemedâni, Muhammed b. Mahmûd et-Tûsî gibi âlimlerin eserlerinden ayet, hadis ve çeşitli rivayetlerden yararlanmıştır.¹²

Eserini Arapça olarak kaleme alan el-Kazvîni'nin *Acâibü'l-Mahlûkât*'ı, Farsça ve Türkçe çevirileri mevcuttur. Kendisinden önce bu türde eserler yazılmış olmasına rağmen Zekeriya el-Kazvîni'nin eseri bunlar arasında çok beğenilmiştir. Süleymaniye, British ve Münih nüshalarına, araştırmalarında yer veren Stefano Carboni ve Persis Berlekamp'ın çalışmaları kitap olarak yayımlanmıştır. Berlekamp, *Wonder, Image, and Cosmos in Medieval Islam* isimli kitabında Acâib türünün oluşum evresi üzerinde durmuş ve erken dönem kabul edilen 13. ve 14. yy. sonuna kadar olan beş *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* yazmasını incelemiştir. Bu nüshalardan Zekeriya b. Muhammed al-Kazvîni'ye ait 1280, 1300?, 1320, 1322 tarihli Arapça yazmalar ile Muhammed b. Mahmud b. Ahmed Tûsî'ye ait 1388 tarihli Farsça bir yazmadan oluşur. Kitabında genel olarak ele aldığı bu eserler üzerinden hayret, garip, şaşkınlık kavramlarını irdelemiş, bu kavramların zamanla değişimi üzerinde durmuş ve Avrupa'daki benzer kitaplar ile ilişkisini sorgulamıştır. Kitabında nüshaların bölümlerini ve resimlerin tamamını incelememiştir. British nüshasını tarihlendirmeye çalışan Carboni, *The Wonders of Creation and the Singularities of Painting: A Study of the Ilkhanid London Qazvîni* isimli kitabında; başka yazmaların yardımıyla bu eserin üretim tarihini, yerini ve ortamını tespit

¹¹ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab.464), 8r.

¹² G. Kut, a.g.m., 315.

çalışmıştır. Carboni, yazmanın bölümlerini tek tek ele almamış, kitabının 2. kısmında resimlerin konularına değinmiş ancak resimlerin tamamını çalışmasına dâhil etmemiştir.

Acâibü'l-Mahlûkât, hiç şüphesiz İslam kültüründe en çok resimlenen eserlerden biridir. Farklı kütüphanelerde onlarca resimli *Acâibü'l-Mahlûkât* yazması bulunmaktadır. Resimli *Acâibü'l-Mahlûkât* yazmalarının çoğunun Avrupa ve Amerika kütüphanelerinde olması; eserin sadece İslam dünyasında değil, Avrupa ve Amerika'da oldukça ilgi çektiğinin göstergesidir. *Acâibü'l-Mahlûkât*'ın en ilgi çeken bölümlerinden biri suret-i garip canlılar olarak isimlendirebileceğimiz hâtîme bölümüdür. Resimli nüshalarda genellikle her bölüm resimlenmez. Ancak resimli nüshaların neredeyse tamamında bu bölümün de resimlenmesi konuya olan ilgiyi göstermektedir.

A. ERKEN TARİHLİ RESİMLİ ARAPÇA ACÂİBÜ'L-MAHLÛKÂT NÜSHALARI

Çalışmada 3 adet Arapça resimli nüsha esas alınacaktır. Bu nüshaların birincisi henüz Zakeriyya el-Kazvîni hayatta iken 1280'de tamamlanan ve bugün Münih Bavarian Library'de (cod.arab.464) yer almaktadır. Bu nüsha kaynaklara göre en erken tarihli nüsha kabul edilmektedir.¹³

Münih Bavyera Eyalet kütüphanesi (cod.arab.464) numarada kayıtlı olan *Kitâb Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* adlı eser, ketebe kaydından anlaşıldığı üzere H. 678 yılı Şevval ayının 24. günü olan salı günü Muhammed bin Muhammed Ali ed-Dîmeşkî (ö.765/1364) tarafından tamamlanmıştır.¹⁴ Arapça olarak kaleme alınan eser 31x20,5 cm ölçülerinde ve 212 varaktan oluşmaktadır. Çalışmada bu nüshadan Münih nüshası olarak bahsedilecektir. Eserin "Ulviyyât" bölümünde, 58 minyatür ve 37 diyagram; "Süfliyyât" kısmında ise 382 minyatür, 4 diyagram ve 9 boş bırakılmış alan; "Hâtîme" kısmında da 31 minyatür ile toplamda 471 adet tasvir, 41 adet diyagram ve 9 boş bırakılmış resim alanı bulunmaktadır.

İkinci nüsha ise British Library Or. 14140 numarada kayıtlı bulunan el-Kazvîni'ye ait *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*'tır. Stefano Carboni, 1300 civarına¹⁵ tarihlendirilen British nüshasının en geç 1302-1303 yıllarında üretilmiş olabileceğini söylemektedir.¹⁶ Nesih

¹³ Persis Berlekamp, a.g.e. Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*. Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*.,15.

¹⁴ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab.464), 212v.

¹⁵ Persis Berlekamp, a.g.e., 6.

¹⁶ Stefano Carboni, *The wonders of creation and the singularities of painting: a study of the Ilkhanid London*

hat ile Arapça olarak kaleme alınmıştır. 300x192 mm ölçülerinde ve 135 varaktır. Çalışmanın geri kalanında bu nüsha British nüshası olarak isimlendirilecektir. Yazmanın son varağında yıpranmalar mevcuttur. Bu sebeple istinsah edenin kim olduğu anlaşılamamıştır. Bu nüshanın “Ulviyyât” bölümünde, 19 minyatür ve 3 diyagram; “Süfliyyât” bölümünde, 324 adet minyatür ile 5 diyagram; “Hâtîme” bölümünde ise, 25 adet minyatür mevcuttur. Eserde toplamda 368 adet minyatür ve 8 adet çizim yer almaktadır.

Üçüncü nüsha ise Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Yenicami Koleksiyonu 00813 numarada kayıtlı *Acâibü'l- Mahlûkât ve Garâib'ül-Mevcûdât* isimli nüshadır. Çalışma boyunca Süleymaniye nüshası olarak bahsedilecek olan bu nüshanın son varağında bulunan ketebe kaydındaki tarihten istinsah tarihinin H. 722 (M. 1322) olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷ Yine ketebe kaydına göre müstensih olarak Muhammed bin ...(muavvid ?) bin Muhammed bin Mahmud'dur. “Birinci Makale”de çerçeve içine alınmış ve yeri ayrılmış ancak resimlenmemiş 2 boş alan, 7 diyagram ile 47 minyatür bulunmaktadır. “Birinci Makale”ye göre daha geniş tutulan “İkinci Makale”de ise cetvellenip yine yerleri ayrılmış 5 boş alan ve 381 resim bulunmaktadır. “Hâtîme” kısmında ise 24 adet tasvir bulunmaktadır. 7 adet boş bırakılmış alan, 7 diyagram ve 452 adet tasvir bulunmaktadır. Ayrıca bu nüshada çift sayfa takdim minyatürü bulunmaktadır.

B. NÜSHALARIN HATİME BÖLÜMÜ METİN ve RESİMLERİ

“Hâtîme” bölümü el-Kazvînî'nin *Acâib'ül-Mahlûkât*'ının son bölümünü oluşturmaktadır. Bu bölüm hayvanatın bilinen şekli ve suretinden farklı bir şekle ve surete sahip canlıları konu edinir. El-Kazvînî bu bölümü 3 kısma ayırmıştır. Birinci kısımda şekli ve sureti garip kavimlere, ikinci kısımda melez hayvanlara, üçüncü kısımda ise nadir görülen sureti garip canlılara yer verilmiştir. Münih nüshasında “Hâtîme” bölümünde toplamda 31, British nüshasında 26, Süleymaniye nüshasında ise bu bölümde 24 tasvir bulunmaktadır. (Ek 1)

Bu üç nüshanın metinleri ele alındığında Süleymaniye ve Münih nüshasının metinlerinin aynı olduğu ancak British nüshasının metninin diğer iki nüshanın metni ile anlam olarak tutarlılık içinde bulunsa da aynı anlama gelen kelime farklılıkları, küçük ilaveler veya eksiltmeler yapıldığı görülmüştür.

¹⁷ *Qazvînî* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015). 7.

¹⁷ Zekerîyya İbn Muhammed, Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâib'ül-Mevcûdât*, (Süleymaniye Ktp., Yenicami,00813), 181b.

Resimlerin konuları metinler okunarak tespit edilmiştir. Resim hakkında el-Kazvî'nin metninde geçen bilgilere değinilerek çalışmaya konu olan üç nüshanın hâtîme minyatürleri ele alınacaktır. Nüshalar arasındaki farklılıklara da değinilerek minyatürlerin üslup değerlendirmesi yapılarak çalışma sonlandırılacaktır.

1. Denizler ve Karalardaki Şekilleri Garip Kavimler

“Hâtîme” bölümünün ilk kısmında; Allah Teâlâ'nın yarattığı, denizlerdeki adalarda ve arzın farklı bölgelerinde bulunan şekli ve sureti garip topluluklardan bahsedilmiştir. Bu bölümde değişik bölgelerde görülen, duyulan farklı kavimlere ve onların özelliklerine değinilir. Münih nüshasında birinci kısımda 10 resim, British nüshasında 15, Süleymaniye nüshasında ise 9 resim yer almaktadır. Bazı topluluklar üç nüshada da ele alınırken bazıları da yalnızca bir nüshada ele alınmıştır.

1.1. Ye'cüc ve Me'cüc

Üç nüshada da ilk konu Ye'cüc ve Me'cüc kavmidir. Ye'cüc ve Me'cüc, Zülkarneyn'in saldırılarını engellemek için set inşa ettiği ve kıyametin kopmasına yakın dönemde zuhur ederek yeryüzünde bozgunculuk yapacağına inanılan bir topluluktur. Konunun tasvirleri Münih nüshasında 207v, British nüshasında 131v, Süleymaniye nüshasında 178a varaklarında bulunmaktadır. Bu topluluk hakkında metinde sınırlı bilgiler verilmiştir. El-Kazvî, bu kavim hakkında şu bilgileri vermiştir: “Sayılarını ancak Allah bilir. Boyları da yarım insan boyu kadardır. Yırtıcı hayvanlar gibi sivri dişleri, tırnaklı pençeleri, kalın tüyleri vardır.”¹⁸ Ayrıca Münih ve Süleymaniye nüshasında her birinin kendi soyundan bin kişiyi görene değin ölmeyeceği bilgisi de yer almaktadır.¹⁹

Münih nüshasında metne uygun olarak Ye'cüc ve Me'cüc kavmi yırtıcı hayvanlara benzer şekilde sivri dişli, tüylü ve pençeli olarak resmedilmiştir. **(Resim 1)** Yatay dikdörtgen bir çerçeve içinde resmedilen bu resim kavmin bilinen saldırgan özelliğine uygun olarak birbirlerine saldırır şekilde bir pozisyonda tasvir edilmiştir.

British nüshasında ise aynı konu yatay dikdörtgen çerçeve içine alınan tasvir, metne uygun olarak pençeli ve uzun sivri dişlere sahipken Münih nüshasındaki gibi tüylü şekilde resmedilmemiştir. **(Resim 2)** Münih Bavarian'dan farklı olarak uzun kulakları rüzgârda uçar

¹⁸ Zekerîyya İbn Muhammed, Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*, (British Lib., Or.14140), 131v

¹⁹ Kazvî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 176b.; (cod.arab 464), 207v.

gibi çizilmiş ve resimdeki 2 figür hareket eder şekilde çizilmiştir. Çıplak şekilde resmedilen bu figürlerin birinin bel ve boynunda altın kemere benzer dilimli kemer eklenmiştir. Aynı konunun Süleymaniye tasvirinde diğer 2 nüshadan farklı olarak figürler insana benzer şekilde resmedilmiştir. (Resim 3) Pençe ve sivri dişleri yoktur. Saldırgan ve bozguncu bir kavim olarak bilinen Ye'cûc ve Me'cûc kavminin saldırganlığını ifade etmek amacıyla figürler ellerinde sopalarla birbirleri ile mücadele eder hâldedir. Vahşiliklerine belli etmek içinse saç ve sakalları birbirine karışmış çıplak, koyu tenli insanlar olarak tasvir edilmiştir.



Resim 1: Ye'cûc Me'cûc, Münih Bavarian Lib., Cod.arab.464, 207v.



Resim 2: Ye'cûc Me'cûc, British Lib., Or.14140, 131v.



Resim 3: Ye'cûc Me'cûc, Süleymaniye Ktp., Yenicami 00813, 178a.

1.2. Fil Kulaklı Kavim

Resimlenen bir diğer topluluk ise fil kulaklı kavimdir. Bu konu ele alınan üç nüshada da resimlenmiştir. Bu yaratıklarla ilgili metin oldukça kısadır: “Şark cihetinde Ye'cûc ve Me'cûc'e

yakın kendilerine ‘mensek’ denilen insan suretli bir ümmettir. Fil gibi iki kulağı vardır. Kulakları, uyuyacaklarında birisiyle yatak yaptıkları, diğeriyle büründükleri bir örtü gibidir.”²⁰

Münih nüshasında sade bir kompozisyona sahip olan tasvirde çıplak insan suretindeki 2 figürün kulakları fil kulağı gibi geniş ve uzundur. **(Resim 4)** Ancak metinde bahsedildiği gibi yere serilecek ve üzerlerini örtecek kadar uzun resmedilmemiştir. British nüshasında 131v sayfasında yer alan resim, Münih ve Süleymaniye nüshasından daha farklıdır. **(Resim 5)** Metne bağlı kalınarak kulakları diğer 2 nüshadaki aynı konulu tasvirlerle nazaran daha büyük şekilde resmedilmiştir. Ayrıca British nüshasının metnine göre bu kavme “Gelim Gûşân” da denilmektedir.²¹ Süleymaniye nüshasında 178a metindeki bilgilere uygun şekilde resmedilen topluluk, fil kulaklı ve insan suretli olarak resmedilmiştir. **(Resim 6)** Omuzları hizasındaki kıvrımlı kulakları, fil kulağına oldukça benzerdir.



Resim 4: Fil Kulaklı Kavim, Bavarian, cod.arab.464, 207v.



Resim 5: Fil Kulaklı Kavim, British, Or.14140, 131v.



Resim 6: Fil Kulaklı Kavim, Süleymaniye Ktp., Yenicami 00813, 178a.

Ye’cüc Me’cüc, Fil Kulaklı Kavim ve İskender seddi yakınlarında yaşayan topluluk olarak sınıflanan bu yaratıklar *Ahval-ı Kıyamet*, *Cifrü’l-Cami* gibi eserlerde Ye’cüc ve Mecüc’ün farklı cinsleri olarak ele alınmaktadır.²² Bazı kaynaklara Ye’cüc ve Me’cüc Hz. Nuh’un (a.s.) soyundan gelen, üç kola ayrılmış bir topluluktur. Birinciler uzun, ikinciler orta,

²⁰ Süleymaniye Ktp. Yenicami 813, 178a.

²¹ British Lib., Or.14140, 131v.

²² Bahattin Yaman, *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru’l-Câmi ve Tasvirli Nüshaları* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 143.

üçüncüler ise uyuyacakları zaman kulaklarından birini yere serip diğerini üzerlerine örtecek kadar kısa boyludur.²³ *Ahval-ı Kıyamet* başta olmak üzere kıyametle ilgili eserlerde ve resimlerinde de fil kulaklı kavme rastlanmaktadır. İncelediğimiz eserlerde fil kulaklı kavim olarak bahsedilen bu topluluk Ye'cûc ve Me'cûc kavminin dışında tutulmuş ayrı bir topluluk olarak bahsedilmiştir.

1.3. İskender Seddi Yakınlarında Yaşayan Topluluk

İlginç topluluklar arasında yer alan bir diğer kavim de İskender seddi yakınlarında bazı dağlarda yaşadığı belirtilen kavimdir. Metinde kısa boylu olmalarına vurgu vardır:

Her birinin boyu 5 karış olan kısa boylu, İskender seddi yakınlarındaki bazı dağlarda yaşayan, iri yüzlü, beyaz ve sarı noktaları bulunan siyah tenli, ağaçlara tırmanabilen, vahşi ve insanlar hakkında bilgisi olmayan, insanlara aşına olmayan bir topluluktur.²⁴

İlgili topluluk Münih 207v'de ve Süleymaniye 178a'da sadece figür olarak resmedilirken, British 132r'de bitki ve ağaç imgeleri arasında sahnelenmiştir. Ayrıca Süleymaniye nüshası resminde diğer iki nüshadan farklı olarak kıyafetli olarak çizilmiştir.

Münih nüshasında 207v sayfasında hakkında kısaca bilgi verildikten sonra metin arasında tasviri yer alır. **(Resim 7)** Metne uygun olarak iri ve yassı yüzlü olarak resmedilmiş. Metinde çıplaklıklarına dair bir bilgi yer almamasına rağmen nakkaş burada figürleri çıplak olarak resmetmiştir. Kanaatimizce nakkaşın böyle resmetmekteki amacı vahşiliklerine işaret etmektir. Herhangi bir bitki motifi eklenmemiş böylece metinde ağaçlara tırmandıklarına dair verilen bilgi resimde işlenmemiştir. Konuya ilişkin bir diğer resimse British nüshası 132r sayfasında yer almaktadır. **(Resim 8)** Bu tasvir diğer 2 nüshadan biraz daha farklıdır. Metinde iri yüzlü benekleri olan siyah tenli olarak bahsedilen bu kavmin özelliklerini nakkaş dikkate almış ve yuvarlak yüzlü, siyah tenli, çıplak figürlere yer vermiştir. Ayrıca bu nüshada genel olarak kompozisyona basit bitkisel motifler eklenmiştir. Ancak bu resimde de metinde ağaçlara tırmanabildikleri bilgisi göz ardı edilmiştir. Süleymaniye nüshasında ise bu konunun tasviri 178a sayfasında yer alır. **(Resim 9)** Diğer iki nüshaya nazaran figür sayısı fazladır ve figürler çıplak değildir. Nakkaş figürlerin omuzlarından avret yerlerine değin vücutlarını örten ve ağaç yaprağını andıran tek parça bir giysi eklemiştir.

²³ İlyas Çelebi, "Ye'cûc ve Me'cûc", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 43/374.

²⁴ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami ,00813), 178a.



Resim 7: İskender Seddi Yakınlarında Yaşayan Topluluk, Mühin Bavarian Lib., cod.arab.464, 207v.



Resim 8: İskender Seddi Yakınlarında Yaşayan Topluluk British Lib., Or.14140, 132r.



Resim 9: İskender Seddi Yakınlarında Yaşayan Topluluk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 178a.

1.4. At Başlı Kavim

Makaleye konu edilen yazmalar arasında yalnızca Mühin ve British nüshalarında bulunan Süleymaniye nüshasında yer almayan bazı garip toplumlar bulunmaktadır. Metinde “Uzun boylu, mavi gözlü, kanatlı, başları at, bedenleri insan bedeni olan bir ümmettir.”²⁵ Bahse konu yaratık, her iki nüshada da (**Resim 10-11**) metindeki anlatıma uyumlu olarak insan gövdeli, at başlı olarak resmedilmiştir.



Resim 10: At Başlı Kavim, Mühin Bavarian Lib., cod.arab 464, 208r.

²⁵ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208r.



Resim 11: At Başlı Kavim, British Lib., Or.14140, 133r.

1.5. Uzun Kuyruklu İki Yüzlü Ümmet

Münih nüshasının garip topluluklarından bir diğeri de metinde “İki yüzlü bir ümmettir. Bedenleri insanlar gibidir. Uzun kuyrukları vardır.”²⁶ şeklinde tarif edilen kavimdir. Münih 208r ve British 133r’de başları ve kuyrukları haricinde bedenleri insan vücuduna benzeyen bu kavmi temsil eden figürler çıplak şekilde resmedilmiştir. **(Resim 12-13)** Her iki nüshanın metninde de yer alan bilgiler genel anlamda uyumlu olsa da diğ er nüshadan farklı olarak British nüshasında boylarının bir insan boyu kadar uzun olduğundan bahsedilmektedir.²⁷ Her iki metinde de Arapçada yüz, çehre ve surat anlamlarına gelen “vech” kelimesi kullanılmıştır. Ancak Münih nüshasında baş, kafa anlamına gelen “ra’s” kelimesi kullanılmış gibi figürler 2 yüzlü değil iki başlı olarak resmedilmiştir. British nüshasında ise nakkaşın bu bağlamda metne sadık kaldığı ve figürleri iki yüzlü olacak şekilde resmettiği görülmektedir. Bu konuya Süleymaniye nüshasında yer verilmemiştir.



Resim 12: Uzun Kuyruklu İki Yüzlü Ümmet, Münih Bavarian Lib., Cod.arab 464, 208r.



Resim 13: Uzun Kuyruklu İki Yüzlü Ümmet, British Lib., Or.14140, 133r.

²⁶ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208r.

²⁷ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or. 14140), 133r.

1.6. Çok Bacaklı Kavim

Münih ve British nüshalarında resimlenen garip topluluklardan birisi de çok sayıda bacağına sahip olan kavimdir. Süleymaniye nüshasında bu konudan bahsedilmemektedir. Bu garip topluluğa dair verilen bilgiler sınırlıdır: “İki başlı, çok bacaklı bir ümmettir. Sesleri kuş sesi gibidir.”²⁸ Münih nüshasında bu bilgilere ek olarak kelimelerin anlaşılmadığından da bahsedilmiştir.²⁹

Bu acayip yaratığın tasviri Münih 208r ve British 133v’de bulunmaktadır. **(Resim 14-15)** Metinde canlıların kaç bacaklı olduğuna değinilmemesine rağmen her iki tasvirde de figürlerin altı bacaklı olarak çizildiği görülmektedir. Münih nüshasındaki tasvirde iki başlı oldukları net bir şekilde belli olurken British nüshasındaki resimde yıpranmalar sebebiyle tam olarak belli değildir.



Resim 14: İki Başlı Çok Bacaklı Halk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 208r.



Resim 15: İki Başlı Çok Bacaklı Halk, British Lib., Or.14140, 133v.

1.7. İnsan Yüzlü Yılanlar

Münih ve British nüshalarının ortak konularından bir diğeri de insan yüzlü yılanlardır. Hakikaten acayip olan bu canlılar hakkında metinde: “Yüzlerinin insan yüzü gibi bedenleri yılan bedenleri gibi bir ümmettir. Yılanlar gibi sürünür.”³⁰ şeklinde tarif edilmiştir. Münih 208v ile British 133v sayfasındaki tasvirlerde nakkaşın metne bağlı kaldığı görülmektedir. **(Resim**

²⁸ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or. 14140), 133v.

²⁹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208r.

³⁰ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208v.

16-17) Münih tasvirinde yılan vücutları iç içe geçmiş kıvrımlı ve benekli; British nüshasında ince ot şeridi üzerinde sürünen yılanların derisi pulludur.



Resim 16: İnsan Yüzlü Yılanlar, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 208v.



Resim 17: İnsan Yüzlü Yılanlar, British Lib., Or.14140, 133v.

1.8. Ağızları Göğsünde Başsız Kavim

Topluluk “Çin adalarının bazılarındaki bir ümnettir. Başları yoktur. Ağızları ve gözleri göğüsleri üzerindedir.”³¹ şeklinde tarif edilmektedir. Aynı konu British nüshasında da küçük kelime farklarıyla anlatılmaktadır.³² Münih nüshası tasvirinde yer alan iki figür çıplak şekilde ve metne uygun olarak başsız ve yüzleri boyunları olmadan göğüslerine bitişiktir. (Resim 18) British nüshası tasvirinde de durum aynıdır. (Resim 19)



Resim 18: Ağızları Göğsünde Başsız Kavim, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 208v.



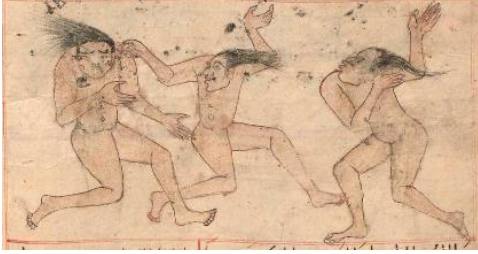
Resim 19: Ağızları Göğsünde Başsız Kavim, British Lib., Or.14140, 133v.

Eserin Hint Denizi adalarından birisi olan Câbe Adası'nı konul alan yerde de bu kavimden bahsedilmektedir. Münih nüshasının 62v sayfasında bu halktan şöyle bahsedilmiştir: “Adada boyunları olmayan, kızıl yüzlü, yüzleri göğüslerinde bir kavim vardır.” Aynı sayfada tasviri yer alır. (Resim 20) British nüshasında 34v'de el-Kazvînî “Bizim zamanımızda onlardan bir erkek gördüm.” şeklinde konu sonuna not düşmüştür. Tasviri ise 35r sayfasında yer alır. (Resim 21)

³¹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208v.

³² Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or.14140), 133v.

Süleymaniye nüshasında bahsi geçen adanın anlatıldığı varak ile birkaç varak eksiktir. Bu sebeple konuya dair tasvirin olup olmadığı anlaşılamamıştır.



Resim 20: Ağızları Göğsünde Başsız Kavim, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 62v.



Resim 21: Ağızları Göğsünde Başsız Kavim, British Lib., Or.14140, 35r.

1.9. İnsan Yüzlü Kaplumbağa

“Hâtıme” bölümünde anlatılan şekli ve sureti garip bir mahluklar arasında hakikaten acayip bir canlı vardır. Münih nüshasının 208v sayfasında şu şekilde tarif edilmiştir: “Yüzü insan yüzü gibi ve sırtı kaplumbağa sırtı gibi bir ümmettir. Başının üzerinde uzun boynuzları vardır.” Aynı sayfada tasviri bulunmaktadır. (**Resim 22**). Süleymaniye metni de Münih ile aynıdır. Süleymaniye tasvirinde kaplumbağanın yüzü, boynu da dâhil olmak üzere insana benzerken vücudunun geri kalan kısımları kaplumbağa bedeni gibidir. Ancak burada metinden farklı olarak boynuzları uzun değil kısadır. (**Resim 23**) British nüshasında bu konu mevcut değildir.



Resim 22: İnsan Yüzlü Kaplumbağa, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 208v.



Resim 23: İnsan Yüzlü Kaplumbağa, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179a.

1.10. Yarım İnsanlar

“Hâtıme” bölümünde yer alan ilginç başlıklardan biri de yarım insana benzeten yaratıklardır: “Nesnâs denilen bir ümmettir. Her birinin yarım başı, bir eli, bir bacağı vardır. Sanki ortadan ikiye yarılmış bir insan gibidir. Bir bacağı üzerinde kuvvetli şekilde zıplarlar.”³³

³³ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 208v.

Münih nüshasının 208v sayfasında bilgi verildikten sonra aynı sayfada tasvire yer verilmiştir. **(Resim 24)** Anlatıma uygun şekilde resmedilmiştir. Süleymaniye nüshasında ise konunun anlatıldığı varak eksik olmasına rağmen bu konuya ait tasvir 179a sayfasında yer almaktadır. **(Resim 25)**



Resim 24: Yarım İnsanlar, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 208v.



Resim 25: Yarım İnsanlar, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179a.

Ayrıca Münih ve British nüshalarının “Süfliyyât” makalesinin hayvanlar bölümünde, cinler hakkında benzer anlatım yer alır. Münih yazmasının 166v sayfasında bu cin türleri arasında yarım bir insan suretinde “Nesnâs” olarak bilinen bu türden bahsedilir. Resim yeri ayrılmış ancak resimlenmeden bırakılmıştır. British nüshasının 99r sayfasında cinlerin anlatıldığı kısımda, bu canlı türü cin türleri arasında ele alınmış ve resimlenmiştir.

1.11. Kanatlı Hortumlu Ümmet

Metinde “Bazı adalarda kanatlı ve ince hortumlu, tüylü, bazen iki ayak bazen de dört ayak üzere yürüyen bir ümmettir. İnsanlardan bazıları onlar bir insan türü derler. Onların bir cin türü olduğunu söyleyenler de vardır.”³⁴ şeklinde açıklanan yaratıkların tasviri Münih ve British nüshalarında bulunur. **(Resim 26-27)** Münih tasvirinde hortumları figürlerin çenesinden bir sakal gibi uzanır. British tasvirinde ise figürler file benzetilmiş, kafaları ve dişleri fil gibi resmedilmiştir. Geride kalan vücudu insan vücudu şeklinde tasvir edilmiştir.



Resim 26: Kanatlı Hortumlu Ümmet, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 211v.

³⁴ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 211v.



Resim 27: Kanatlı Hortumlu Ümmet, British Lib, Or.14140, 133r.

1.12. Kadın Suretli Çıplak Halk

British nüshasının 133v sayfasında ele alınan söz konusu halk, yalnızca bu nüshada resmedilmiştir. Metinde “Kadın suretinde, çıplak, yalın ayak bir halktır. Aralarında erkekleri yoktur. Sesleri müzisyen bir kadın sesi gibidir. Çevrelerinde güzel hayvanlar toplanırlar.” şeklinde tarif edilir. Bu konunun tasviri metne uygun olarak resmedilmiştir. (**Resim 28**)



Resim 28: Kadın Suretli Çıplak Halk, British Lib., Or.14140, 133v.

1.13. Zâbic Adası'nda Yaşayan Kanatlı Halk

Konu Münih ve Süleymaniye metinle anlatılmıştır: “İnsan suretinde Zâbic Adası ümmetidir. Kanatları vardır. Onunla uçarlar. Beyazları, siyahları yeşilleri vardır. Kelamları vardır. Konuşuyorlar ve anlıyorlar. Onları onlardan başkası anlamaz. İnsan gibi yer içerler.”³⁵ Tasvirler, Münih yazmasının 211r, Süleymaniye yazmasının da 178a sayfasındadır. (**Resim 29-30**) British nüshasında “Hâtîme”de bu konuya yer verilmemiştir. Bu halk adalar bahsinde de resimlenmiştir. Münih nüshası Zâbic Adası ve burada yaşayan canlıların anlatıldığı 59r, British 30v, Süleymaniye 46b sayfalarında bu topluluğa ait tasvirler yer alır.



Resim 29: Zâbic Adası'nda Yaşayan Kanatlı Halk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 211r

³⁵ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (yenicami,00813), 178a.



Resim 30: Zâbic Adası'nda Yaşayan Kanatlı Halk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 178a.

1.14. Râminî Adası'nda Yaşayan Halk

Topluluk “Râminî Adası'nın insan suretli ümmetidir. Çıplaktır. Kıyafetleri yoktur. Kelamları ıslığa benzer. Her birinin boyu 4 karıştır. Kıyafetleri yerine kızıl tüyleri vardır. Kelamları ıslık sesine benzerdir. Başkaları anlamaz. Boyları kısadır. Her birinin boyu 4 karıştır. Kıyafetleri yerine kızıla çalan tüyleri vardır.”³⁶ şeklinde anlatılır. Süleymaniye nüshasında ilave olarak “İnsanlar gibi yer içerler.”³⁷ ifadesi vardır. Münih nüshası 211r sayfasındaki (**Resim 31**) ve British nüshasındaki tasvirde nakkaş metne bağlı kalarak figürleri çıplak insan suretinde resmetmiştir. (**Resim 32**) Süleymaniye nüshasının 178b sayfasındaki tasvirde ise figürler bir çeşit giysi ile resmedilmiştir. (**Resim 33**)



Resim 31: Râminî Adası'nda Yaşayan Halk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 211r.



Resim 32: Râminî Adası'nda Yaşayan Halk, British Lib., Or.14140, 132r.



Resim 33: Râminî Adası'nda Yaşayan Halk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 178b.

³⁶ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or.14140), 132r.

³⁷ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 178b.

Çin Denizi adalarından birisi de Râminî Adası'dır. Bu adada yaşayan iki halktan bahsedilir. "Hâtîme" bölümünde ele alınan kavim, bu adada yaşayan iki halktan birisidir. British nüshası 31r, Süleymaniye 47a sayfalarında bu kavimden bahsedilmiş ancak resimlenmemiştir. Münih nüshasının 59v sayfasında bu adada yaşayan iki halkın da tasviri bulunur. 4 karış boyundaki bu çıplak ve kızıl tüylü kavim metne uygun olarak resmedilmiştir.

1.15. Zenc Denizi'nin Bir Gözü Kör Halkı

Münih-Süleymaniye metinleri aynıdır: "Bazı Zenc Adalarının halkıdır. Boyları bir ziradır ve çoğunluğunun tek gözü kördür. Körlükleri turnalarla muharebe etmeleridir. Çünkü turnalar her sene geri döner. Aralarında savaş olur. Bazıları öldürürler bazıları gözlerini oyar. Böylece kör olurlar. Bu onları öldürür. Onları yerler ve beldelerine geri dönerler."³⁸ Münih 211r ve British 132v sayfasındaki minyatürler, metindeki anlatıma uygun olarak turnalarla cenk sahnesi çizilmiştir. (Resim 34-35) Süleymaniye nüshasının tasviri Râminî Adası'nda yaşayan kavmin tasviri ile aynı üsluptadır. (Resim 36) Resimde, gözlerini kör eden turnalara yer verilmemiştir.



Resim 34: Zenc Denizi'nin Bazı Adalarında Yaşayan Halk, Münih Bavarian Lib., Cod.arab 464, 211r.



Resim 35: Zenc Denizi'nin Bazı Adalarında Yaşayan Halk, British Lib., Or.14140, 132v.



Resim 36: Zenc Denizi'nin Bazı Adalarında Yaşayan Halk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 178b.

³⁸ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 178b.

Bu acayip halktan, Zenc Denizi adalar bölümünde de bahsedilir. Münih nüshasının 67r, British nüshasının 41r ve Süleymaniye nüshasının 52a-52b sayfalarında adanın ismi zikredilmeden Yakûb İbn İshâk es-Sirah'tan nakledilen bir hikâye ile tek gözlü bu kavimden bahsedilir.

1.16. Zenc Denizi'nin Köpek Başlı Halkı

Bir adada yaşadığı söylenen yaratıklardan şu şekilde bahseder: “Zenc Denizi'nin bazı adalarındaki bir ümmettir. Yüzleri köpek yüzü, bedenlerinin geri kalanı insan gibidir. Köpek başlı ve insan bedenli kavimdir. Adanın ağaçlarının meyvelerinden beslenirler. Eğer hayvanlardan bir şey bulduklarında onu yerler. Fârisiyye'de Seksâr denir.³⁹Acayip bir canlı bulduklarında onu yiyeceklerle besler sonra da onu yerler.”⁴⁰

Bu yaratıkların Münih nüshasındaki tasviri 211v sayfasındadır. **(Resim 37)** Tasvirde arka fonda Makâmât minyatürlerinde görülen kıvrımlı ağaç dallarına benzer bitkiler yer alır. British 132v, Süleymaniye 178b sayfalarında bu konu işlenmiş ve metin arasına resimleri çizilmiştir. **(Resim 38-39)** Süleymaniye tasvirinde ise bahsedilen bu fiziksel özelliklerle ağaçlarla birlikte resmedilmiştir.



Resim 37: Köpek Başlı Halk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 211v.



Resim 38: Zenc Denizi'nin Köpek Başlı Halkı, British Lib., Or.14140, 132v.



Resim 39: Zenc Denizi'nin Köpek Başlı Halkı, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 178b.

³⁹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or.14140), 132v.

⁴⁰ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami 00813), 178b.

Köpek başlı bu garip halka dair, Zenc Denizi, Seksâr Adası bölümünde bir hikâye anlatılmıştır. Yakûb İbn İshâk es-Sirah anlatmıştır:

Yüzünde çizikler olan bir adam gördüm ve ona sebebini sordum. O adam da başından geçeni anlattı. Adam “Bir gemiye bindim ve rüzgâr bizi daha önce üzerine çıkılmamış bir adaya letti. Bu adada köpek başlı, insan bedenli bir kavim vardı. Üzerlerimize doğru geldiler ve önümüzde durdular. İçlerinden bir elinde asa ile çıktı ve bir koyun gibi insanları mekanlarına doğru sürdü. Orada insan kafatasları, kol ve bacak kemikleri vardı.” Bizi bir eve getirdiler. İçeride bizim gibi başka insanlar vardır. Bize yiyecek ve meyve gitmeye başladılar. Bir adam bize “Sizi şişmanlatmak için besliyorlar. Kim şişmanlarsa onu yerler. Ben az yemek yedim. Benim ashabımdan kim şişmanladıysa bir tek ben kalıncaya kadar onu yediler. Beni sıskalığım sebebiyle bıraktılar ve bir adamı da hasta olduğu için bıraktılar.” dedi. Adam “Onların bayramları vardır. Hepsi çıkarlar ve 3 gün kalırlar. Kendimi kurtarmak istedim. Ama benim bacaklarım zayıfladı. Yürümem mümkün değil ve biliyorum ki onlar çok hızlıdır. Ben onların giremeyeceği bir ağaç altında, güvenli bir yer biliyorum.” Esir “Çıktım. Gece ve gündüz yolculuk ettim. Ağacın altına girdim. 3. gün olduğunda döndüler ve beni bulamadılar. İzimi sürdüler. Bildiler ki ben ağaç altına girdim. Beni bıraktılar ve döndüler.” dedi.⁴¹

Hikâye Münih nüshası ile tamamen örtüşürken British nüshası ile küçük farklarla uyumludur. Bu hikâyenin devamında aynı adam ağaç gölgesi altında bacaklarında kemik bulunmayan bir diğer acayip kavim ile karşılaşır.

1.17. Kemiksiz İnsanlar

“Bu adadaki olabilecek en güzel insan suretli bir ümmettir. Bacaklarında kemik yoktur. Bulunmayan bir insan suretinde, Yerde sürünürler. Yürüyen bir kimse bulduklarında onun omzuna çıkıp bacaklarını boynuna dolarlar.”⁴² şeklinde anlatılan yaratıklar adalar bölümünde de işlenmiş ve resimlenmiştir.

Münih nüshasında 211v sayfasında konunun tasviri yer alır. **(Resim 40)** Hikâyedeki anlatıma uygun olarak bu garip canlılardan birisi yolcunun omzuna tırmanmış vaziyettedir. British nüshasında bu konunun iki tasviri bulunmaktadır. Bu nüshasının 132v sayfasında ve 42r sayfasında birer minyatür yer alır. **(Resim 41)**. Bacaklarında kemik bulunmadığını vurgulamak amacıyla nakkaş bacakları kıvrımlı bir yığın şeklinde çizmiştir. Her iki tasvirde de sahne oldukça benzerdir. Süleymaniye nüshasında 178b sayfasında bu konudan bahsedilir ancak

⁴¹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 52b.

⁴² Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or.14140), 132v.

burada eksik varak tespit edilmiştir. Bu sebeple Süleymaniye nüshasında “Hâtîme” bölümünde tasvirinin olup olmadığı anlaşılamamıştır. Ancak adalar kısmında tasviri mevcuttur.

Nüşhaların Zenc Denizi, Seksâr Adası bölümünde bu kavme bir hikâye ile değinilmiştir. Yakûb İbn İshâk es-Sirah, bir gün yüzünde çizikler olan bir adam görür ve ona sebebini sorunca o kişi başından geçen olayı anlatır. Adam bir adaya çıkar ve adada köpek başlı insan suretli vahşi bir grup tarafından esir edilir. Orada mahkûm olan yaşlı bir kimsenin yardımıyla kaçar. Hikâye şöyle devam eder:

Birçok ağaç var. Birisine yöneldim. Meyve ağacı altında güzel suretli erkekler vardı. Onların yanına oturum. Benim kelimimi anlamıyorlardı bende onların kelimini anlamıyordum. Ben onlarla otururken bir adam omzuma elini koydu. Boynuma çıktı ve bacaklarını bana doladı. Beni kaldırdı. Onu üzerimden atmaya çalıştım. Yüzümü tırmaladı. Onlar erkeklerdi. Kemiksiz uzun bacakları vardır. Ayağa kalkmaya güçleri yetmiyordu. Beni ayağa kaldırımca ağaçların etrafında dönmeye başladım. O meyve topluyor, yiyor ve arkadaşlarına atıyordu. Onlar buna gülüyordu. Ben onun esiriydim. Gözümde bazı ağaç dalları isabet etti. Üzümünden bir şey yapmak istedim. Suyunu bir oyukta ezdim ve onu içirdim. Yudumladı ve yudumlayınca bacakları benden çözüldü. Hemen onu üzerimden attım. Yüzümde gördüğün bu tırmalama izleri onun tırnaklarının izleridir.⁴³



Resim 40: Bacakları Kemiksiz Halk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 67v.



Resim 41: Bacaklarında Kemikleri Olmayan Toplum, British Lib., Or.14140, 132v.

Vâsıt'ta henüz el-Kazvînî hayatta iken tamamlanan Münih nüshası tasvirlerinde figürler hareketli pozisyonlarda resmedilmiştir. Zemin rengi bulunmayan bu tasvirler dikdörtgen bir

⁴³ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 52b.

çerçeve içine alınmıştır. Resimler anlatımı güçlendirmek adına eklenen tasvirleri, ön plana çıkaracak sade kompozisyonlardan oluşur. Birkaç minyatür hariç bitki motiflerine dahi yer verilmemiştir.

British nüshası tasvirleri Münih nüshasına göre daha zengindir. Canlı renklerin tercih edildiği British nüshasında basit bitki motiflerinden yararlanılmıştır. British nüshasında zemin, Makâmât minyatürlerinde aşına olunan otlu bir şerit hâindedir.⁴⁴ Ana motifse kompozisyonun ortasındadır. Metin incelendiğinde resimlerdeki ayrıntılar nakkaşın metne oldukça sadık kaldığını gösterir. Bu açıdan Münih nüshası ile benzerdir.

Süleymaniye yazması “Hâtîme” bölümü ilk kısmında resimlerde parlak kırmızı ve turuncu zemin rengi tercih edilmiştir. Arka fonda kahverengi yapraklı bitkisel motifler yer alır. Nakkaş genel anlamda metne bağlı kalmıştır ancak metin dışı unsurlara da yer vermiş ve bazen metindeki bilgiler göz ardı etmiştir.

2. Melez Hayvanlar

“Hâtîme” bölümünün ikinci kısımda iki farklı türden doğan melez hayvanlar ele alınmıştır. Hangi hayvanlar olduğunu metinde belirtmiş ve tasvirlerine yer verilmiştir. Münih nüshasında melez hayvanlar kısmında 7, British nüshasında eksik varak olduğu tespit edilmiştir. Eksik varaklar sebebiyle bu kısımda British nüshasında 2, Süleymaniye nüshasında melez hayvanlar kısmında 7 adet tasvir bulunmaktadır. Üç nüshanın da mevcut tasvirleri aynı konulara aittir. Bu bölümde hayvanların hangi tür hayvanlardan türediği bilgisi üzerinde durulmuş, bazı yerlerde de görünüşlerine dair bilgiler verilmiştir.

2.1. Zürafa

Eserde ele alınan ilk melez hayvan zürafadır: “Erkek sırtlan ve Habeş devesinden doğmadır. Gerçekten acayip bir şekli vardır. Bu melez manda ile çiftleştiğinde zürafa doğar.”⁴⁵ Münih nüshası tasvirinde 209r sayfasındadır. **(Resim 42)** Süleymaniye nüshasındaki resimde zürafa daha çok deveye benzer surette tasvir edilmiştir. **(Resim 43)** Her iki minyatürün de sayfa içindeki konumları ve çerçeveleri aynıdır. British nüshasında bu konunun varağı eksiktir.

⁴⁴ Güner İnal, *Türk Minyatür Sanatı: (Başlangıcından Osmanlılara kadar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995), 61.

⁴⁵ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 209r.



Resim 42: Zürafa, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 209r.



Resim 43: Zürafa, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179a.

2.2. At ve Zebra Melezi

Münih nüshasının 209r ve Süleymaniye nüshasının 179a sayfasında “At ve zebradan doğmadır.” diyerek başka bir melez hayvandan bahsedilir. Münih nüshası tasvirinde eşek suretinde çizilmiştir. (**Resim 44**) Süleymaniye nüshasında tasvirinde ise iki hayvandan biri eşek biri zebra suretindedir. (**Resim 45**)



Resim 44: Yarı At Yarı Zebra, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 209r.



Resim 45: Yarı At Yarı Zebra, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179a.

2.3. Melez Deve

Hayvanla ilgili “Fevâlic⁴⁶ devesi ve Arap devesinden doğmadır. Bahtî olarak isimlendirilir. Deve sınıfının en iyisidir.”⁴⁷ şeklinde birkaç cümle yer alır. Münih ve Süleymaniye nüshalarında bu deve türünün tasviri mevcuttur. (**Resim 46-47**)

⁴⁶ İki hörgüçlü bir deve türüdür.

⁴⁷ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 209r.



Resim 46: Melez Deve, M n h Bavarian Lib., cod.arab 464, 209r.



Resim 47: Melez Deve, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179b.

2.4. Ayı-İnsan Melezi

El-Kazv n  bu yaratıkları ‘‘İnsan ve ayıdan doğmadır. Bana onu gören biri bahsetti. Dedi ki: ‘O, ayının tüyleri gibi tüyleri haricinde insan suretindedir. İnsan gibi konuşabilir ve anlayabilir.’’’⁴⁸ şeklinde açıklar. M n h nüshası 209v, Süleymaniye 179b sayfasında tasviri yer alır. (**Resim 48-49**)



Resim 48: Yarı İnsan Yarı Ayı, M n h Bavarian Lib., cod.arab 464, 209v.



Resim 49: Yarı İnsan Yarı Ayı, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179b.

⁴⁸ Kazv n , *Ac ib 'l-Mahl k t*, (Yenicami, 00813), 179b.

2.5. Sırtlan-Kurt Melezi

“Sırtlan ve kurttan doğmadır. Gerçekten acayip bir şekli vardır. Erkeği sırtlan olursa ona Sem’ denir. Eğer erkeği kurt olursa I’sbêr denir.”⁴⁹ şeklinde hakkında bilgi verilir. Münih 209v, Süleymaniye 179b sayfalarında tasvirleri yer alır. (**Resim 50-51**) Münih nüshası tasvirindeki figür bir köpeği andırmaktadır. Süleymaniye tasvirindeki iki hayvan figürü ise ne kurda ne de sırtlana benzemektedir.



Resim 50: Kurt ve Sırtlan Melezi, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 209v.



Resim 51: Kurt ve Sırtlan Melezi, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179b.

2.6. Kurt-Köpek Melezi

Kurt ile köpeğin birleşiminden oluşan hayvan tipi ile ilgili metin şu şekildedir: “Kurt ve köpekten doğmadır. Desîm denir. Köpekler Yemen’de kurtlarla çiftleşirse tazı doğar. O, köpeklerin en kötüsüdür.”⁵⁰ Münih nüshası tasvirinde av köpeğine benzer şekilde resmedilmiştir. (**Resim 52**) British nüshasında bu melez köpeğe kadarki konulara ait varaklar eksiktir. British nüshasının 134r sayfasındaki tasvirdeki hayvan figürü tüylü bir köpek suretindedir. (**Resim 53**) Süleymaniye tasviri 179b sayfasındadır. (**Resim 54**) Buradaki hayvan figürünün köpek ve kurt ile bir alakası yoktur.



Resim 52: Kurt ve Köpek Melezi, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 209v.



Resim 53: Kurt ve Köpek Melezi, British Lib., Or. 14140, 134r.

⁴⁹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 209v.

⁵⁰ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or. 14140), 134r.



Resim 54: Kurt ve Köpek Melezi, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179b.

2.7. Yaban Güvercini

Melez hayvanlardan sonuncusu yaban güvercinidir: “Güvercin ile bir yaban güvercininden doğmadır. Râibî olarak isimlendirilir.”⁵¹ Münih nüshası tasviri 209v’de yer alır. **(Resim 55)** British minyatüründe basit bir ot şeridi üzerinde bir kuş yer alır. **(Resim 56)** Süleymaniye nüshasında ise kuş bir dal üzerindedir. **(Resim 57)**



Resim 55: Yaban Güvercini, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 209v.



Resim 56: Yaban Güvercini, British Lib., Or. 14140, 134r.



Resim 57: Yaban Güvercini, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 179b.

Münih nüshası tasvirlerinde görülen sadelik görselin metindeki anlatımı desteklediğini gösterir. Ön planda olan sadece hayvan figürleridir. Bu açıdan bakıldığında nakkaşın bir ders kitabını resimler gibi bilimsel nitelikte çalıştığı düşünülebilir. British ve Süleymaniye nüshaları Münih’e göre daha zengindir. British nüshasında melez hayvanlar kısmında varakların bazıları

⁵¹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or. 14140), 134r.

eksiktir. Bu bölümde British'te 2 tasvir yer alır. Süleymaniye tasvirlerinde nakkaş, kompozisyonlarında birden fazla figürle çalışmış, bitkisel motiflerden yararlanmışır.

3. Suretleri Garip Canlılar

El-Kazvînî, vuku bulması zor veya çok nadir rastlanan garip suretli fertlere eserinin bu son kısmında değinmiştir. Bu bölümde Münih nüshasında 14, British nüshasında 9, Süleymaniye nüshasında 8 tasvir bulunur. Münih nüshasında üçüncü kısımda anlatılan bazı konular “Hâtîme” bölümünün ilk kısmına ait olmalıdır. Varakların karışmış olması muhtemeldir. Zâbic ve Râminî Adası'nda yaşayan halk; hortumlu ve kanatlı kavim, tek gözleri kör olan topluluk, köpek başlı halk, bacakları kemiksiz kavim diğer iki nüshanın “Hâtîme” bölümlerinin ilk kısmında ele alınmıştır.

3.1. Êc Bin Unuk

Êc Bin Unuk İsrâiliyat kaynaklı efsanevi bir devdir. Kâ'b el-Ahbâr'ın rivayetine göre Êc, Kabil ve kız kardeşinin çocuğudur.⁵² Bu efsanevi dev çok ilgi görmüş, merak edilmiş; bu sebeple pek çok yazmada resimlenmiştir. *Acâibü'l-Mahlûkât* yazmalarının yalnızca Arapça nüshalarında değil, Farsça ve Türkçe çevirilerinde de bu dev resimlenmiştir. İncelenen üç nüshada da bu konu resimlidir. Münih yazmasının 210r, British yazmasının 134r, Süleymaniye yazmasında ise bu konunun tasviri 180a sayfasında bulunur.

El-Kazvînî metinde Êc b. Unuk konusunda Vehb b. Münebbih'in (ö. 114/732) rivayetine yer vermiştir:

Êc insanların en iyisi ve güzeliydi. Boyu ve büyüklüğü vasıflandırılmaz. Allah ona uzun ömür ihsan etmiştir. Öyle ki Musa b. İmrân Aleyhisselam zamanına ve Nuh Aleyhisselam zamanına ulaşmıştır. Êc Nuh'tan gemide kendisini de taşımamı istedi. Nuh ona “Haydi ey Allah'ın düşmanı! Seni kim taşıyın.” dedi. Tufanın suyu onun yarısındaydı. Yaratılıştan zalimdi. Karada ve denizdeki işlerinde de müfsitti. İsrailoğulları Teyh'e ulaştıklarında kamp kurdular. Kampları 2 fersahtı Êc, büyük bir daha yöneldi ve kampları kadar büyük bir parça kopardı. Onu başının üzerinde taşıdı ve İsrailoğullarının helak olması için onların üzerine fırlatmak istedi. Allah gagasında taş olan kuş gönderdi. Kuş onu Êc'un kaldırdığı kayanın üzerine koydu. Kaya ortasından delindi ve Êc'un boynuna geçti. Malul oldu. Allah bunu Hz. Musa'ya haber verdi ve o da asasıyla çıkageldi. Asasıyla Êc'a vurdu ve onu öldürdü. Bacakları zamanla Nil üzerinde köprü oldu.⁵³

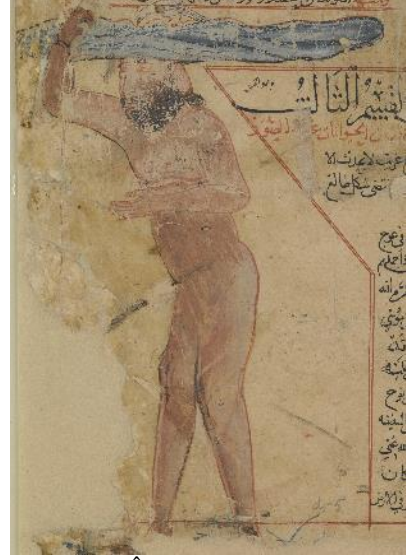
⁵² Nebi Bozkurt, “Êc B. Unuk”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 34.

⁵³ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami, 00813), 180a.

Üç nüshada da *Ûc*'un tasvir vardır. British ve Süleymaniye resimleri aynı kompozisyonda resmedilirken Münih nüshası diğer iki örnekten ayrılır. **(Resim 58)** British tasvirinde ise çıplak şekilde resmedilen *Ûc*, başı üzerine kayayı kaldırmış ve Allah tarafından gönderilen kuş bu kayanın ortasında gagasını kayaya dayamış hâldedir. **(Resim 59)** Süleymaniye tasvirinde de sahne aynıdır. Bu tasvirde *Ûc*'un gövdesini örten bir kıyafeti vardır. **(Resim 60)**



Resim 58: *Ûc* Bin Unuk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 210r.



Resim 59: *Ûc* Bin Unuk, British Lib., Or.14140, 134r.



Resim 60: *Ûc* Bin Unuk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 180a.

3.2. Bulgar Devi

Bir diğer acayip yaratık, el-Kazvî'nin Muktedir Billah'ın Bulgar elçisi Ahmed b. Fadlân'nın (ö. 310/922'den sonra)⁵⁴ rivayetine dayanarak eserine eklediği devdir:

Bulgar melikinin yanında büyük bir adam olduğumu işittim. Onun hakkında sordum. “Evet. Lakin bizim ülkemizden değildir. İtil nehrindedir. Boyu 12 zira olan bir adamdır. Başı olması

⁵⁴ Saleh Muhammedoğlu Aliev, “İbn Fadlân”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), 477

gerekenden büyüktür ve burnu bir karıştan uzundur. İki büyük gözü vardır. Her bir parmağı bir karış kadardır.”⁵⁵

Metin üç yazmada da aynıdır. Tasvirleri, Münih nüshası 210v, British 134v, Süleymaniye 180b sayfalarındadır. (Resim 61-62-63)



Resim 61: Bulgar Devi, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 210v.



Resim 62: Bulgar Devi, British Lib., Or.14140, 134v.



Resim 63: Bulgar Devi, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 180b.

3.3. Musul Devi

El-Kazvîni, metninde “Bazı fukaha bana Müslüman Kürtler arasında gördükleri bir kişiden bahsetti.”⁵⁶ diyerek bu canlı hakkında bilgi verir. British nüshasının metninde “Bazı fukaha 727 senesinde, ben Musul’dayken zikretti. Musul’un bazı dağlarında yaşarlar. Bir çocuk on beş yaşına ulaştıktan sonra boyları, 9 ziradır. Güçlü bir adamı tutup sırtı üzerinden atar. Sahib-i Musul Bedreddin Lü’lü’⁵⁷ bu adamı hizmetinde kullanmak istedi. ‘Bu adamın aklının

⁵⁵ Kazvîni, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or. 14140), 134v.

⁵⁶ Bavarian Lib., cod.arab 464, 210v.

⁵⁷ Bedrüdîn Lü’lü’ (ö. 657/1259), 1233-1259 yılları arasında Musul hükümdarı olmuştur.

eksiktir. Meliklerin hizmetinde kullanmaya uygun değildir.’ dediler ve onu bıraktı.”⁵⁸ şeklinde tarif edilir.

Münih nüshası tasvirinde ayakta ve hareketli pozda resmedilmiştir. **(Resim 64)** British tasvirinde bu dev Münih ile aynı pozda ince bir ot şeridi üzerindedir. **(Resim 65)** Süleymaniye yazmasındaki tasvirde ise hikâyeden bir sahne resmedilmiştir. **(Resim 66)** Arka fonda İlhanlı üslubunda tercih edilen iri çiçekli bitkiler yer alır.



Resim 64: Musul Devi, Bavarian Lib.,
cod.arab 464, 210v.



Resim 65: Musul Devi, British Lib.,
Or.14140, 134v.



Resim 66: Musul Devi, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 180b.

3.4. Yapışık İkizler

Metinde İmam Şâfiî tarafından bir rivayet nakledilir: “Yemen’in bazı bölgesinde, ortasından aşağısına değin bir kadın bedeni, ortasından üstü iki beden olan bir insan gördüm. İki başı, iki yüzü, 4 kolu var. İkisi de insan gibi yer, içerler.”⁵⁹

⁵⁸ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Or.14140), 134v.

⁵⁹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 212r.

Münih nüshası 212r sayfasındaki Şâfiî'nin bu kişiyle karşılaşmasının anlatıldığı tasvirde bu yapışık ikizlerin başları hale içinde resmedilmiştir. Şâfiî resmin sağında yer alır. **(Resim 67)** British nüshası tasviri daha farklıdır. Çıplak hâldeki bu ikizler belden itibaren değil, omuzdan itibaren iki bedendir. **(Resim 68)** Bu tasvirde de diğer nüshada olduğu gibi Şâfiî kompozisyona eklenmiştir. Süleymaniye 181a'daki tasvirde Şafi kompozisyona dâhil edilmemiştir. **(Resim 69)**



Resim 67: Siyam İkizi, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 212r.



Resim 68: Siyam İkizi, British Lib., Or.14140, 135r.



Resim 69: Siyam İkizi, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 181a.

3.5. İnsan Başlı Zağ

Konu ile ilgili bir rivayete yer verilir:

Ebu Said es-Sirâfi bazı kitaplarda zikretti. Dedi ki “Kadı Yahya b. Eksem’in (ö. 242/857)⁶⁰ yanına vardım. Onun yanında kafeste başı insan başı gibi zağ şeklinde bir kuş vardı. Kuşun sırtında ve göğsünde ur vardı. ‘Bu nedir?’ dedim. Kadı ‘ona sor’ dedi. ‘Sen nesin?’ dedim. Fusha lisanla şiir okudu.”⁶¹

Münih nüshası 212r, British nüshasında 135r, Süleymaniye nüshasında 181a sayfasında tasvirleri bulunur. **(Resim 70-71-72)** Bu insan başlı kuş figürü; gerek çini, gerek mimari, gerekse de resimli el yazmalarında rastlanan bir figürdür. Paris Bibliotheque Nationale Arabe

⁶⁰ Şükrü Özen, “Yahyâ b. Eksem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2013). 249.

⁶¹ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 212r.

5847 numarada kayıtlı, 1237 tarihli bir Makâmât yazmasının 121r varağındaki ada tasvirinde, benzer şekilde insan başlı kuş figürü yer almaktadır.



Resim 70: İnsan Başlı Zağ, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 212r.



Resim 71: İnsan Başlı Zağ, British Lib., Or.14140, 135r.



Resim 72: İnsan Başlı Zağ, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 181a.

British nüshasında bu konuda 135v sayfasında bir minyatür daha bulunur. Bu tasvir diğer iki nüshada kanatlı tilkinin tasvirinin bulunduğu yere çizilmiştir. Metin incelendiğinde, kanatlı tilki bahsine geçilmiş ancak tasvirinin olması gereken yerde Ebu Said'in kadı Yahya b. Eksem'in yanında, insan başlı zağı (kargayı) kafeste gördüğü sahnenin resmi bulunur. (**Resim 73**) Bu resimde kadının oturduğu minder ve zemindeki ot şeridi Makâmât minyatürlerini andırır. Solda ayaktaki figür Ebu Said olmalıdır. Kuş ise kafes içerisinde tasvir edilmiştir.



Resim 73: Kafeste İnsan Başlı Zağ, British Lib., Or.14140, 135r.

3.6. Kanatlı Tilki

Acayip canlılardan bir diğeri de kanatlı tilkidir: “Ebu Reyhan el-Hârizmi (ö. 453/1061[?])⁶², Nuh b. Mansur es-Sâmânî’ye (ö. 389/999’dan sonra)⁶³ iki kanatlı bir tilki hediye eder. İnsanlar yaklaştığından kanatlarını açar uzaklaştıklarında kanatlarını kapatır.”⁶⁴ Münih nüshası tasviri 212r’dedir. **(Resim 74)** British nüshasında konunun resmi boynuzlu at figürü ile birlikte. **(Resim 75)** Süleymaniye tasviri 181a’dadır. **(Resim 76)**



Resim 74: Kanatlı Tilki, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 212r.



Resim 75: Kanatlı Tilki, British Lib., Or.14140, 135r.



Resim 76: Kanatlı Tilki, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 181a.

3.7. İki başlı Velet

Horasan’da bir kadının iki başlı bir çocuk doğurduğu köyden bahsedilir. “Bir kadın iki başlı bir çocuk doğurdu.”⁶⁵ şeklinde tarif edilir. Münih 212v, British 135r, Süleymaniye 181a sayfalarında tasvirleri bulunur. **(Resim 77-78-79)** British ve Süleymaniye resimlerinde çocuk yenidoğan olarak resmedilirken Münih tasvirinde 2 başlı bir adam resmedilmiştir.



Resim 77: İki Başlı Çocuk, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 212v.



Resim 78: İki Başlı Çocuk, British Lib., Or.14140, 135r.

⁶² Günay Tümer, “Birûnî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1992). 206.

⁶³ Abdülkerim Özyayın, “Abdûlmelik b. Nûh b. Mansûr”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1988). 271.

⁶⁴ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 212r.

⁶⁵ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (Yenicami 00813), 181a.



Resim 79: İki Başlı Çocuk, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 181a.

3.8. Boynuzlu At

Konu ile ilgili “Ebu Reyhan el-Hârizmi, Maveraünnehir’in sahibi Nuh b. Mansur es-Sâmânî’ye boynuzlu bir at hediye etti.” şeklinde tek cümle yer alır.⁶⁶ Üç yazmada da konunun resmi bulunur. Tasvirler, Münih yazmasının 212v, British 135r, Süleymaniye 181b sayfalarındadır. (**Resim 80-81-82**)



Resim 80: At, Münih Bavarian Lib., cod.arab 464, 212v.



Resim 81: At, British Lib., Or.14140, 135r.



Resim 82: At, Süleymaniye Ktb., Yenicami 00813, 181b.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Makalede incelenen Münih Bavarian Lib. cod.arab 464, British Lib. Or.14140 ve Süleymaniye Ktp. Yenicami 00813 numaralarında kayıtlı *Arapça Acâib’ül-Mahlûkât ve Garâib’ül-Mevcûdât* nüshalarının “Hâtîme” bölümü minyatürleri incelendiğinde ortak konuların resimlendiği görülmüştür. “Hâtîme” bölümünde ele alınan konular insanların ilgisini

⁶⁶ Kazvînî, *Acâibü'l-Mahlûkât*, (cod.arab 464), 212v.

çeken acayip suretli ve garip şekilli mahluklardan oluşur. Bahsi geçen tüm konuların resimlenmesi özellikle bu tür konulara karşı merakın ve ilginin oluşundan kaynaklanmaktadır.

Her üç nüshanın tasvirlerinde, dönemin İslam resim üslubuna uygun olarak içeriği basit şekilde görselleştirme amaçlanmaktadır. Olay bir veya birkaç figür, zaman zaman da ilave olarak birkaç üsluplaştırılmış bitki ilave edilmiştir. Özellikle bazı bitki betimlerinde Selçuklu üslubu dikkat çekmektedir.

Münih nüshasındaki kemiksiz insan topluğu örneklerinde olduğu gibi (**Resim 83-90**), bu nüshalar *Acâibü'l-Mahlûkât* resimlerinde kalıpların oluşmasında temel olmuştur. Sonraki yüzyıllarda resimli nüshalarda büyük ölçüde bu üç nüshadaki kalıplar kullanılmıştır. Deyim yerindeyse, en çok resimlenen *Acâibü'l-Mahlûkât* konuların başında gelen “Hâtıme” bölümü resim kalıpları da bu üç eserle oluşmuştur.



Resim 83:
Kemiksiz
İnsan, Ryland
Lib., Persian,
Ms 37, 82a.



Resim 84:
Kemiksiz İnsan,
Ryland Lib.,
Persian, Ms 3, 75b.



Resim: 85
Kemiksiz İnsan,
Bodleian Lib.,
Qus-312, 89a.



Resim 86:
Kemiksiz İnsan,
Bodleian, Ms Turk
d 2, 133a.



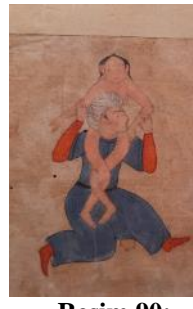
Resim 87:
Kemiksiz İnsan
British Lib., Or
12220, 76a.



Resim 88:
Kemiksiz İnsan,
Cambridge Lib.,
Or 538.



Resim 89:
Kemiksiz İnsan,
British Lib., IO
Islamic 1377,
80b.



Resim 90:
Kemiksiz İnsan,
Chester Beatty
Lib., Pers 128,
78a.

El-Kazvî'nin *Acâibü'l-Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât* isimli eserinin incelenen erken tarihli bu nüshalarında bir resimleme geleneğinden bahsetmek mümkündür. Ortak konuların resmedilmesi ve resimlerin genel anlamda metin ile uyumlu oluşu nakkaşların metinleri dikkate aldığını gösterir. Bu nüshalar arasında oldukça sade kompozisyonlara sahip Münih yazması en erken tarihli yazma olması açısından önem arz etmektedir. 1322 tarihli Süleymaniye nüshası metin olarak bu yazma ile tamamen aynıdır. Ancak 1300 tarihli British nüshası bu açıdan diğer iki yazmadan ayrılır. Genel manada metinler uyusmakla birlikte kelime farklılıklarının yanında British metninde verilen bilgiler açısından da farklılıklar söz konusudur. Resimlenen konular bakımından da British nüshası daha zengindir. Çalışmaya dâhil edilmeyen “Süfliyyât” bölümünde ele alınan dağlar ve nehirler konusunda British'te minyatürler bulunurken Münih ve Süleymaniye yazmalarında bu konularda tasvire yer verilmemiştir. Münih ve British nüshaları metinleri arasında bir benzerlik vardır ki o da Münih nüshası “Süfliyyât” bölümü hayvanlar kısmında ele alınan cinler konusudur. Münih nüshasına sonradan da eklenmesi muhtemel sayfalarda tasvir yerleri sembolik olarak boş bırakılırken British nüshasında bu konuda tasvirler yer verilmiştir. Süleymaniye nüshasında ise bu konu tamamen es geçilmiş metinde yer verilmemiştir.

Münih yazması tasvirleri oldukça sade resimlerdir. Yer yer Paris Bibliotheque Nationale Arabe 5847 numarada kayıtlı 1236-37 tarihli Makâmât minyatürlerinden etkiler görülür. Özellikle melekler kısmında meleklerin kıyafetlerinde bu etki oldukça hissedilir. Söz konusu aynı benzerlik British nüshasında da hissedilir. Kompozisyonlarda çimen türü ince zemin şeridi, kullanılan renkler, kıyafetler benzerlik gösterir. Eserlerin tarihleri dikkate alındığında Moğol etkilerinin yazmalarda görülmesi muhtemeldir. Moğol döneminde Asya'dan gelen sanatçılarla birlikte Çin etkisi İslam resimlerine karışmıştır. Uygur tipleri ve Çin etkileri resimlerde kendini belli eder. Özellikle renk konturları ile yapılan çizgisel boyama uzak doğu etkisinin bir göstergesidir. Üc tasvirinde, Üc'un kaldırdığı kayanın aynı rengin tonları ile çizgisel şekilde boyanması bu tekniğin bir örneğidir. Nitekim makaleye dâhil edilmeyen Münih nüshası meleklerinin kıyafetlerinde ve Süleymaniye nüshasının deniz tasvirlerinde suyun birbirine paralel çizgilerle, aynı rengin tonlarıyla oluşturulan dalga efekti bir başka örnek sayılabilir.

Persis Berlekamp'e göre Münih nüshası Vâsıt'ta, British nüshası ise muhtemelen Musul'da, Süleymaniye nüshası ise Fars bölgesinde hazırlanmıştır. 1300 ve 1322 tarihli iki

nüsha Türk-Moğol ailesinden İncü sülalesinin resim üslubu ile ilişkilidir.⁶⁷ İncü döneminde hazırlanmış olması muhtemel Süleymaniye nüshası tasvirleri uzak doğu etkileri ile Moğol etkilerini de gösterir. Ayrıca metin arasında yer alan minyatürlerin İncü dönemi tasvirlerinin en belirgin özelliği, kompozisyonlarının enine gelişimi, zeminin kırmızı veya sarı gibi renklere boyanmasıdır. Kompozisyonlarda manzaralar basit elemanlardan oluşur. Hikâyecî anlatıma uygun olarak resimde figürler, irilikleri ile dikkati üzerlerine çekerler. Bu dönem resimlerinde zemin ve giysilerde Moğol etkisi hissedilir.⁶⁸

İslam medeniyetinde en çok resimlenen eserlerin başında gelen *Acâibü'l-Mahlûkât*'ın, yine en çok resimlenen konuları olan “Hâtîme” bölümü, gerek metin olarak dönemin insan hayal gücünü ortaya koyması gerek hayal gücünün ilk olarak görselleştirmesini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

⁶⁷ Berlekamp, *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*, 31.

⁶⁸ Filiz Çağman-Zeren Tanındı, *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri* (İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1979), 15.

KAYNAKÇA

- Ak, Mahmud. "Coğrafya: E) Osmanlılar Dönemi". 8/62-66. İstanbul: TDV, 1993.
- And, Metin (ed.). *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm mitologyası*. İstanbul: YKY, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 4. Baskı, 2012.
- Berlekamp, Persis. *Wonder, Image and Cosmos in Medieval Islam*. New Haven, Conn: Yale University Press, 2011.
- Bozkurt, Nebi. "Üc B. Unuk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42/34-35. İstanbul, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/uc-b-unuk>
- Carboni, Stefano. *The wonders of creation and the singularities of painting: a study of the Ilkhanid London Qazvîni*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Çağman, Filiz-Tanıdı, Zeren. *Topkapı Sarayı Müzesi İslam Minyatürleri*. İstanbul: Tercüman Sanat ve Kültür Yayınları, 1979.
- Çelebi, İLYAS. "Ye'cüc ve Me'cüc". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/373-375. İstanbul, 2013. <https://islamansiklopedisi.org.tr/yecuc-ve-mecuc>
- İnal, Güner. *Türk Sinyatür Sanatı: Başlangıcından Osmanlılara kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- İzgi, Cevat. "Kazvîni, Zekeriyâ b. Muhammed". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/160. Ankara: TDV, 2022.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâibü'l Mahlûkât*. Yazma Eser. The John Rylands Library, Persian MS 3.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâibü'l Mahlûkât*. Yazma Eser. The John Rylands Library, Persian MS 37.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâibü'l Mahlûkât*. Yazma Eser. Chester Beatty Library, Pers 128.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâibü'l Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Yazma Eser. British Library, Or 14140.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâibü'l Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Yazma Eser. Chester Beatty Lib, Pers 128.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâib'ül-Mahlûkât*. Yazma Eser. Bodleian Library, Ms. Ousley 312.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâib'ül-Mahlûkât*. Yazma Eser. British Library, Or. 12220.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Acâib'ül-Mahlûkât*. Yazma Eser. Cambridge University Library, Or. 538.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Kitâb Acâib el-Mahlûkât ve Garâib el-Mevcûdât*. British Library, IO Islamic 1377.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed. *Kitâb Acâibü'l Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Yazma Eser. Bavarian State Library, cod.arab 464.
- Kazvîni, Zekeriyâ İbn Muhammed el-. *Acâibü'l Mahlûkât ve Garâibü'l-Mevcûdât*. Yazma Eser. Yenicami: Süleymaniye Kütüphanesi, 00813.
- Keçelioğlu, Sünbül. *Türkçe Aca'ibü'l-Mahlûkât Yazmalarının Minyatürlerinde Üslup ve İkonografi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Kök, Bahattin. "Lü'lü', Bedreddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/257. Ankara: TDV, 2003.
- Kurtuluş, Rıza. "İncülular". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/280-281. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000. <https://islamansiklopedisi.org.tr/inculular>
- Kut, Günay. "Acâib'ül-Mahlûkât". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/315-317. İstanbul: TDV, 1988.

- KÜHNEL, ERNST. *Doğu İslam Memleketlerinde Minyatür*. çev. Suut Kemal Yetkin-Melahat Özgü. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi TTK Basımevi, 1952.
- Maqbul Ahmad, Sayyid. “Coğrafya”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 8/50-62. İstanbul: TDV, 1993.
- Muhammedoğlu Aliev, Saleh. “İbn Fadlân”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/477-479. İstanbul: TDV, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. “Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/271. İstanbul, 1988.
- Özen, Şükrü. “Yahyâ b. Eksem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 43/249-251. İstanbul: TDV, 2013.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/19-21. İstanbul: TDV, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/residuddin-fazlullah-i-hemedani>
- Surûrî, Muslahaddin. *Tercüme-i Kitâb Acâibü'l Mahlûkât*. Yazma Eser. Bodleian Library, MS. Türk. D.2.
- Tümer, Günay. “Bîrûnî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6/206-215. İstanbul: TDV, 1992.
- Yaman, Bahattin. *Osmanlı Resim Sanatında Kıyamet Alametleri: Tercüme-i Cifru'l-Câmi ve Tasvirli Nüshaları*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Abbaâsîler”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1/49-56. İstanbul: TDV, 1988.

EKLER

Ek 1: “Hâtîme” Bölümünde Yer Alan Tasvirler

Tasvirin Konusu	Süleymaniye Ktb., Yenicami, 00813	British Lib., Or.14140	Münih Bavarian Lib., cod.arab 464
Ye'cüc Me'cüc	178a	131v	207v
Fil Kulaklı Ümmet	178a	131v	207v
İskender Seddi'ne Yakın Bazı Dağlarda Yaşayan 5 Karış Boyu Olan Kavim	178a	132r	207v
Kanatlı At Başlı İnsan Bedenli Ümmet	-	133r	208r
Uzun Kuyruklu 2 Başlı ve Bedeni İnsan Bedeni Gibi Olan Ümmet	-	133r	208r
Çok Bacaklı Ümmet	-	133v	208r
Kadın Suretinde Olan Yalınayak Çıplak Ümmet	-	133v	-
İnsan Başlı Yılan Vücutlu Ümmet	-	133v	208v
Başlı Olmayıp Ağız ve Gözleri Göğsünde Olan Ümmet	-	133v	208vr
Kanatlı Ümmet	178a	132r	211r
4 Karış Boyundaki Ümmet	178b	132r	211r
Tek Gözlü Ümmet	178b	132v	211r
Yarı Köpek Yarı İnsan Ümmet	178b	132v	211v
Bacaklarında Kemik Olmayan Kavim	-	132v	211v
Kanatlı ve İnce Hortumları Olan Ümmet	-	133r	211v
Yarım İnsanlar	179a	-	208v
İnsan Yüzlü Kaplumbağa	179a	-	208v
Zürafa	179a	*	209r
Melez At	179a	*	209r
Deve	179b	*	209r
Yarı İnsan Yarı Ayı Mahluk	179b	*	209v
Yarı Sırtlan Yarı Kurt Mahluk	179b	*	209v
Yarı Kurt Yarı Köpek Mahluk	179b	134r	209v
Yabani Güvercin	179b	134r	209v
Uc Bin Unuk	180a	134r	210r
Uzun/Dev Adam	180b	134v	210v
Musul Dağlarında Yaşayan Dev	180b	134v	210v
Yapışık İkizler	181a	135r	212r
İnsan Başlı Zağ	181a	135r	212r
İnsan Başlı Zağ Kafeste iken	-	135v	-
Kanatlı Tilki	181a	135v	212r
İki Başlı Doğan Çocuk	181a	135r	212v
Boynuzlu At	181b	135v	212v

e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi