

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

yıl / year: 12 • sayı / issue: 1 • bahar / spring 2012

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri müdürü
owner and responsible manager

Abdülkadir Okumuşlar

editör

editor in chief

Doç. Dr. Fikret Karapınar

editörler kurulu
editorial board

Doç. Dr. Adem şahin

Prof. Dr. Ahmet aycı

Prof. Dr. Ahmet Yaman

Prof. Dr. Cem Zorlu

Prof. Dr. Dilaver Grer

Prof. Dr. F. Ahmet Polat

Prof. Dr. Hidayet Işık

Doç. Dr. Kamil Güneş

Prof. Dr. Mehmet Akgl

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Doç. Dr. Seyit Bahçıvan

yardımcı editörler
co-editors

Arş. Gör. Ali Dadan

Arş. Gör. Feyza Demir

Yrd. Doç. Dr. Hatice Doğan

Arş Gör. Mesut Kaya

Arş. Gör. Necmettin Güney

Marife Dergisi ULAKBİM ve Akademia Sosyal Bilimler
İndeksi (ASOS Index) tarafından taranmaktadır.



yazışma

contact address

Doç. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Meram Yeni Yol Cd.

42090 Meram – Konya / Türkiye

+90. 332. 323 82 50

kurumsal web adresi

official web address

www.marife.org

e – mail

editor@marife.org

editormarife@gmail.com

ISSN: 1303-0671

• *marife dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, danışma kurulu ve editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *marife journal*, is a refereed periodical in the field of religious studies. Published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

i dzen ve kapak

interior design and cover

Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar

kapak deseni

cover pattern

Selçuklu kapak içi

baskı & yönetim yeri

publishing & head office

sebat ofset matbaacılık

matbaacılar sitesi. 6. blok no: 2 Karatay

0332. 342 01 53 / KONYA / TÜRKİYE

KTB. S. No: 16198

Basım Tarihi: Eylül 2012

yıl / year: 12 sayı / issue: 1

bahar / spring 2012 KONYA

***danışma kurulu
advisory board***

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Abdüsselam Uluçam (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Ahmet Davutoğlu (Dışişleri Bakanı)
Prof. Dr. Adnan Demircan (Harran Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Önkal (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bülent Uçar (Osnabrück Üniversitât)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadaş (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Ednan Aslan (Universitât Wien)
Prof. Dr. Emrullah İşler (Gazi Ü)
Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Himmet Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. H. Tekin Gökmenoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Hayati Hökelekli (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İbrahim Hatipoğlu (Yalova Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (Din Hizmetleri Müşaviri)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Sait Şimşek (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Marmara Ü)
Prof. Dr. M. Zeki İşcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mahmut Kaya (İstanbul Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Fayda (Marmara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Çukurova Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)

Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Saffet Sarıkaya (Süleyman Demirel Ü)
Prof. Dr. Selahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacettin Uzun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Işıcık (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Y. Ziya Keskin (Harran Ü)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Zeki Duman (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Galip Türcan (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Doç. Dr. Kürşat Demirci (Marmara Ü)
Doç. Dr. M. Mesut Ergin (Dicle Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Tuncay İmamoğlu (Atatürk Ü)
Yrd. Doç. Dr. Burhan Köroğlu (Bahçeşehir Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

***sayı hakemleri
rewivers of the issue***

Prof. Dr. A. Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. A. Murat Sünbül (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Dilaver Güner (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. F. Ahmet Polat (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Hamit Er (Ç. Onsekiz Mart Ü)
Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. İ. Hakkı Atçeken (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Ali Kapar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. M. Necmettin Bardakçı (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Osman Güner (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Ramazan Muslu (Sakarya Ü)
Doç. Dr. Abdullah Karahan (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Celil Kiraz (Uludağ Ü)
Doç. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü)
Doç. Dr. Nevzat Tartı (Yüzüncü Yıl Ü)
Doç. Dr. Nuri Tuğlu (S. Demirel Ü)
Doç. Dr. Süleyman Akyürek (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Veli Atmaca (Fırat Ü)
Yrd. Doç. Dr. A. Zişan Furat (İstanbul Ü)
Yrd. Doç. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. M. Hakkı Akın (Selçuk Ü)
Yrd. Doç. Dr. M. Vehbi Dereli (N. Erbakan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Musa Erkaya (Fırat Ü)
Yrd. Doç. Dr. Murat Kayacan (Muş Alparslan Ü)
Yrd. Doç. Dr. Nevzat Aydın (Bayburt Ü)
Yrd. Doç. Dr. Sedat Şensoy (N. Erbakan Ü)
Arş. Gör. N. Güney (N. Erbakan Ü)

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Nisan, Ağustos ve Aralık (Bahar, Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda üç sayı yayımlanır. Şu ana kadar sekiz özel sayı çıkararak dergi gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dergisi*, Dini Araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımlarını ve nostalji çalışmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazarlar, hızlı haberleşmeyi temin için telefon ve e-mail adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.
- Makale ve çeviri makaleleri yayımlanan araştırmacılara derginin ilgili sayısı ile bu araştırmacılara ve değerlerine ayrıca 20 adet ayrı basım takdim edilir.

YAYIN İLKELERİ

- Marife'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiyeye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- Marife Dergisi'ne gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekli ve içeriği yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmannın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmannın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanamaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur; tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta veya CD ile birlikte isimsiz iki nüsha halinde (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dahil) editöre gönderilmelidir.
- Yazılar (resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa (12 punto Times New Roman, 1,5 aralık, kenar boşlukları 2,5 cm) olmalıdır.
- Yazıların 150 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir. Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler (beş adet) verilmelidir.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Araştırmanın sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Özetler, derginin www.marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

GENERAL PRINCIPLES

- Marife, Turkish Journal of Religious Studies, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published three times a year, in April, August and December (Spring, Summer and Winter). Until now, eight special issues have been published and new special issues are published when necessary.
- Marife, Turkish Journal of Religious Studies, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. Marife welcomes all research on these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet upon the decision of the editorial board articles in other languages may also be published. Unpublished manuscripts are not returned.
- Authors can follow the publication procedure through editor@marife.org editormarife@gmail.com.
- Contributors will receive a copy of the respective issue and 20 complimentary offprints of their articles.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for consideration of publication in Marife must be academic, original and contribute to the concerning area. Articles published anywhere else in any form or greatly extracted from any published material are not taken into consideration. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective areas. The referees sent their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on the publication of an article.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may apply to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to revise the corrected article, it is sent back to him.

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor either via e-mail or as two printed copies together with a CD (translations with their original texts, pictures, drawings and tables saved in CD) containing the text in Microsoft word.
- The article (including appendix of pictures, drawings, maps etc.) should not be longer than twenty five (25) pages (Times New Roman 12, interspaces 1,5, margins 2,5).
- Turkish and English abstracts of around 150 words should be submitted for non-Turkish language articles. Turkish and English key words (five pieces) also should be submitted.
- The title of the articles should be given in Turkish and English.
- Each article should include a "bibliography" at the end.
- Abstracts of articles are also published in the Web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

| iindekiler

| editörden

| makaleler / articles

| Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi

Developing a Web-based Evaluation System for Arabic Language Teaching

Muhammet Tasa - Ayşe Zişan Furat 9-24

| Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma'
İddialarının Tutarsızlığı

Two Wrongs Against Muhammed Asad

Hikmet Zeyveli 25-46

| Birleştiriilmiş Hadis Metinleri Üzerine Bir Deneme: Borçlunun Cenaze Namazı ile İlgili
Rivâyet

A Study on The Combined Texts of Hadiths: a Narration About the Funeral Prayer for the Debtors

Nevzat Tartı 47-65

| Râmûzü'l-Ehâdîs'in Türkçe Tercümelere Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Turkish Version of Ramuz Al-Ahadith

Macit Demirer 67-82

| Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim
Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu
Hakkındaki Düşünceleri

Competence of Faculties of Theology to Educate The Competent Religious Functionaries: A Study Based on the Opinions of the Students of the Faculty of Theology at Istanbul University

Ayşe Zişan Furat 83-110

| Değişim Sürecinde Toplumsal Değerlerin Eğitiminde Din Eğitimi

Religious Education in the Education of Social Values in the Process of Change

Adem Korukcu 111-126

| Hâris Bin Süreyc Hareketi

The Movement of Harith b. Surayj

Mehmet Dalkılıç 127-137

| İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü

Donald Routledge Hill Çev: Mehmet Nadir Özdemir 139-150

| Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vîl

Yusuf el-Karadâvî Çev: Ramazan Şahan 151-184

| Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri

İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî Çev: Ali Çiftci 185-188

| *incelemeler / rewives*

| *Hadis ve Bilim* Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar

Muhammed Enes Topgül 189-203

| X. Gerede Hadis Meclisi Uluslararası İhtisas Toplantısı

Ömer Özpınar 205-210

| Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları

İsmail Çalışkan 211-215

| Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye

Halîm Sâbit Şîbây Haz: Ali Çiftci 216-219

editör'den

Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla...

2001 yılından itibaren yayınlanan ve Türkiye'nin bilimsel birikimine çok önemli katkılar sağlayan *marife dergisi*, ULAKBİM ULUSAL VERİ TABANI ve ASOS Index'te 2011 yılı itibariyle taranmaya başlanmıştır. Okur ve yazarlarını uluslar arası boyuta taşımaya hazırlanan dergimizin bu sayıdan itibaren isminde değişikliğe gidilmiştir. Dergimiz bundan böyle, "**marife dini araştırmalar dergisi**" ve "**marife Turkish Journal of Religious Studies**" olarak anılacaktır. Buna bağlı olarak *marifenin* jeneriğinde de önemli değişiklikler yapılmıştır. Dinamik web sayfası, yapılan yeniliklerle sürekli güncellenmektedir.

Yayın ilkelerinden ödün vermeyerek okurlarının güvenini kazanan *marife*, başta dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimlerin her alanında Türkiye içinden ve dışından özgün makaleler yayımlayarak uluslar arası alanda yerini alarak İngilizce ve Almanca makale yayımlamaya başlamıştır.

marife dini araştırmalar *dergisi* okurlarına bu sayısında;

Muhammet Tasa ile Ayşe Zişan Furat'ın *Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi*, Hikmet Zeyveli'nin *Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı*, Nevzat Tartı'nın *Birleştirilmiş Hadis Metinleri Üzerine Bir Deneme: Borçlunun Cenaze Namazı ile İlgili Rivâyet*, Macit Demirer'in *Râmûzü'l-Ehâdis'in Türkçe Tercümeleeri Üzerine Bir Değerlendirme*, Ayşe Zişan Furat'ın *Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri*, Adem Korukcu'nun *Değişim Sürecinde Toplumsal Değerlerin Eğitiminde Din Eğitimi* ve Mehmet Dalkılıç'ın *Hâris Bin Süreyc Hareketi* isimli makaleleri ile birlikte Donald Routledge Hill'den Mehmet Nadir Özdemir'in yaptığı *İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü*, Yusuf el-Karadâvî'den Ramazan Şahan'ın yaptığı *Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vîl* ve İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî'den Ali Çiftci'nin yaptığı *Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri* adlı çevirilerinden oluşan zengin içeriği sunmaktadır.

Kıymetli okurlar!

marife dini araştırmalar *dergisinin* dinamik yayın kadrosu, 34. sayısını diğer bir ifadeyle 12. yılının birinci sayısını ilk günkü heyecanla siz kıymetli okurlarına sunmanın onurunu yaşamaktadır. Makaleleri hazır olan yaz sayısında buluşmak üzere...

Fikret Karapınar

Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi*

Muhammet Tasa

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belağatı Anabilimdalı Öğretim Üyesi
mhtasa@gmail.com

Ayşe Zişan Furat

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilimdalı Öğretim Üyesi
zisanfurat@yahoo.com

Öz

Öğrenme sürecinin en önemli aşamalarından, biri olan ölçme ve değerlendirme, öğrenmenin istenilen şekliyle gerçekleşip gerçekleşmediğini kontrol etmenin yanı sıra, öğretim sürecinde meydana gelen olası sorunların çözülebilmesi konusunda pek çok imkân sunmaktadır. Kuşkusuz, bu durum ölçme ve değerlendirmeyi özellikle yabancı dil öğretiminde çok önemli bir işlevsel konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla, dil öğretimi programlarında ölçme değerlendirme sistemi, sadece öğrenci başarısını belirleme aracı olarak değil, aynı zamanda programın etkinliğini sürdürmek, başarıyı arttırmak ve geliştirmek için bir öz denetim mekanizması olarak da değerlendirilmelidir.

Çalışmamız konuyu, İlahiyat fakültelerinde bir yabancı dil olarak öğretilen Arapça açısından ele almaktadır. 2010 yılından itibaren içerisinde hazırlık sınıfı da bulunan ilahiyat programının %30'unun Arapça olarak verilmeye başlanması, Arapça öğretiminde ölçme ve değerlendirme sistemini sorgulamayı ve yeni bir sistem tasarımını zorunlu kılmaktadır. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde, gelişen bilgi teknolojilerinden yararlanarak tasarlanması düşünülen web tabanlı bir ölçme değerlendirme sistemi için Mayıs 2009'dan itibaren bir çalışma yürütülmektedir. Bu çalışmada da, böyle bir ölçme değerlendirme sisteminin geliştirilmesinin neden gerekli olduğu ve günümüzün değişen ihtiyaçlarından hareketle web-tabanlı düzenlenecek bir ölçme değerlendirme sisteminin hangi temel kriterleri esas alması gerektiği üzerinde durulacaktır. Nihayetinde de tasarlanan web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminin özellikleri tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Web tabanlı sınav, Ölçme ve değerlendirme.

Developing a Web-based Evaluation System for Arabic Language Teaching

Assessment and evaluation which are among the most important stages of learning provides many opportunities for determining whether learning is achieved in accordance with the goals set in the beginning as well as for solving possible problems occurred in the teaching process. Assessment and evaluation systems enjoy a very functional place especially in the second language teaching. Thus, assessment and evaluations systems should not be considered only as a tool to determine the success of the student in the class, but also as self-control mechanisms for enhancing and improving all learning and teaching process.

* Yapılan araştırma, "Üniversite Düzeyinde Arapça Öğretiminde Kullanılmak Üzere Web Tabanlı Bir Ölçme-Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi isimli" Tübitak araştırma projesi çerçevesinde yürütülmüştür.

This paper approaches to the matter from the Arabic language which has been taught at theological faculties in Turkey as foreign language. In addition to the preparatory year which aims to teach students necessary skills in Arabic for their further education at the faculty, Theological Faculties offer 30% of their classes in Arabic since 2010. This new regulation, surely, brought new challenges in Arabic teaching as well as demands to improve the existing assessment and evaluation system and resulted in designing a new system which is capable of meeting the requirements of the contemporary challenges. Using the latest information technologies scholars of the Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology have been working on a web based assessment and evaluation system since May, 2009. In this paper, reasons and motives behind developing such a system will be discussed and main characteristics of the system they developed will be introduced.

Key Words: Arabic, Web-based examination, Assessment and Evaluation

Atıf

Muhammet Tasa-Ayşe Zişan Furat, Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi, Marife, Bahar 2012, ss. 9-24

Giriş

Eğitim ve öğretimde sistem anlayışının yaygınlaştığı günümüzde, ölçme ve değerlendirme çalışmalarına verilen önem bu duruma paralel bir şekilde artmaktadır. Günün ihtiyaçlarını yakından takip edebilen açık bir sistem olarak tasavvur edildiğinde; öğretici, öğrenen ve öğrenilen arasında dinamik bir denge sağlamak eğitimin temel amaçları arasında sayılmaktadır¹. Bu bağlamda ölçme ve değerlendirme, kendini sürekli yenileme ve öğrenme süreci için yeni imkânlar hazırlamak durumunda olan eğitim sisteminin öz değerlendirmesini yapma açısından da sistemin en işlevsel parçalarından bir tanesi haline gelmektedir. Dolayısıyla, ölçme ve değerlendirme sadece öğrencinin ders başarısını tespit amacıyla değil, aynı zamanda eğitim sürecinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için de kullanılan ve öğretici ile öğrencinin performanslarını arttırmaya yönelik bir araç olarak görülmektedir². Bununla beraber, her disiplinin kendisine has yapısı nedeniyle, kullanılan ölçme değerlendirme sistemleri farklılıklar gösterebilmektedir. Bu durum en belirgin şekilde dil öğretiminde görülmektedir.

Özellikle bilişsel, duyuşsal ve devinişsel öğrenim alanlarına bir bütün olarak hitap eden dil öğretimi programlarında ölçme değerlendirme sistemi, diğer alanlardan çok daha karmaşık bir yapı arz etmektedir³. Bu nedenden dolayı, yabancı dil öğretiminde temel beceriler anlama ve anlatım becerileri olmak üzere iki başlık altında incelenmektedir. Anlama becerileri, konuşanı veya yazılı bir ifadeyi anlayabilmesi ile ilgili iken, anlatım becerileri bireyin kendine ait duygu ve düşünceleri sözlü veya yazılı olarak ifade edilmesidir.

“Dinleme, konuşan kişinin vermek istediği mesajı, pürüzsüz olarak anlayabilme ve söz konusu uyarana karşı tepkide bulunabilme etkinliğidir.”⁴ tanımı anlama yeteneğinin dinleme tarafını ifade ederken, yazılı metinlerin anlaşılması ve

¹ Bursaloğlu, Eğitim Örgütüne Sistem Yaklaşımı, *AÜEBFD*, yıl. 1971/4, S. 1, s. 57-64.

² Semerci, “Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme”, *Ölçme ve Değerlendirme*, s. 12-14.

³ Long, “Language Teaching”, s. 3-5.

⁴ Demirel, *Türkçe Öğretimi*, s. 68.

değerlendirilmesi ise, okuma tarafını anlatmaktadır. Anlatım becerileri arasında ise kısaca konuşan kişinin duygu, düşünce, tasarım ve istek vb. durumlarının sözlü olarak ifade edilmesi diye tanımlanabilecek konuşma ve yine bunların yazılı olarak ifade edilmesi olarak tanımlanabilecek yazma bulunmaktadır. Tüm bu beceriler özellikle yabancı dil öğretimi açısından dikkate alındığında, bu alanda hazırlanacak ölçme ve değerlendirme sistemlerinin içerikleri konusunda genel bir kaniya varmak mümkün olacaktır.

Klasik ve açık uçlu sorulardan oluşan sınav sistemleri bahsedilen bu becerileri tam olarak ölçememe, öğrenme kapsamını ve amaçlarına hizmet edememe ve sübjektif değerlendirme gibi pek çok açıdan eleştirilere maruz kalmaktadır⁵. Bununla beraber, sadece çoktan seçmeli sorulardan oluşan sınavlar ise, ancak klasik sınavlarla ölçülebilecek yetenek gelişimini ölçmekten mahrum kalabilmektedir. Hem test hem de klasik sistemin birlikte kullanıldığı ölçme ve değerlendirme sistemleri ise, bilgi teknolojileri desteği olmadan uygulama zorlukları, emek ve mesainin verimli kullanılamaması ve öğrenciye gerekli ve yeterli geribildirim sağlanamaması gibi sorunlar doğurmaktadır.

Bu nedenlerle test ve klasik sınavın avantajlarını birlikte kullanan, öğrenme alanlarının tamamını kapsayan ve öğrencilere bireysel eksikliklerini telafi fırsatını tanyacak geribildirimi sağlayan web tabanlı bir ölçme ve değerlendirme sistemi geliştirmenin, hem öğrenme çıktılarının belirlenmesine hem de öğrencilerin başarısına katkı sağlayacağı düşünülmektedir⁶. Özellikle böyle bir sistemin yükseköğretim programlarında uygulanmasının, öğrenci performansı üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu yapılan araştırmalarda dile getirilmektedir⁷.

Yabancı dil öğretiminde karşılaşılan ölçme değerlendirme sistemi kaynaklı güçlüklerin giderilebileceği fikrinden yola çıkılarak, klasik ve test usulü ölçme değerlendirmenin sorunlarına çözüm üretebilecek ve üniversite düzeyinde Arapça öğretiminde kullanılabilecek web tabanlı bir ölçme-değerlendirme sistemi geliştirilmesine karar verilmiştir. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uygulanmak üzere tasarlanan bu sistemin, ölçme değerlendirmede objektiflik düzeyini artırarak öğrenci ve öğretmen başarı oranlarının istatistiksel olarak izlenmesine olanak sağlayacağı düşünülmektedir.

Sistemin geliştirilmesi aşamasında daha önce yapılan benzer araştırmalar incelenmiş ve sistemin geliştirilmesi aşamasında yurt dışında başarıya ulaşmış örnekler tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Çin'de Liang Zhang, Yue-ting Zhuang, Zhen-ming Yuan, Guo-hua Zhan'ın Zheijang Üniversitesi, Kompüter Bilimleri ve

⁵ Gelbal, Kelecioğlu, "Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar", *HÜEFĐ*, yıl. 2007, S. 33, s. 135-45.

⁶ Chang, Construction and Evaluation of a Web-Based Learning Portfolio System: An Electronic Assessment Tool, *Innovations in Education and Teaching International*, yıl. 2001/38, S. 2, s. 144-155; Rosenberg, Watson, Miller, Harris, Valdivia, "Development and Implementation of a Web-Based Evaluation System for an Internal Medicine Residency Program", *Acad Med*. yıl. 2001/76, S. 1, s. 92-95.

⁷ Ricketts, Wilks, "Improving Student Performance Through Computer-based Assessment: insights from recent research", *Assessment & Evaluation in Higher Education*, yıl. 2002/27, S. 5, s. 475-479.

Teknolojileri Fakültesi'nde geliştirdikleri ölçme ve değerlendirme programından yararlanılmıştır⁸. Yapılan araştırmalarda ayrıca ülkemizde online sınav sistemlerinin kullanım alanlarının yurtdışına nazaran oldukça kısıtlı olduğu anlaşılmıştır⁹. ODTÜ Enformatik Enstitüsü ve Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi örneklerinde olduğu gibi online sınav sistemlerini kullanan ve bu sistemleri geliştirmeye çalışan kurumlar olmasına rağmen; web tabanlı ölçme değerlendirme sistemlerinin yaygınlaştığını ve benimsendiğini söylemek zordur. Arapça eğitimi söz konusu olduğunda ise ülkemizde hem İlahiyat fakültelerinde hem de diğer kurumlarda web tabanlı bir ölçme sistemi uygulama alanı bulamadığı görülmektedir. Yapılan çalışmayla fark edilen bu eksikliğin doldurulması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Çalışmanın girişinde de belirtildiği üzere, günümüzde yaygın olarak kullanılan eğitim öğretim programlarında ve özellikle de yabancı dil öğretiminde web tabanlı uygulamalar, olumlu sonuçlar oluşturabilecek imkânlar sunmaktadır. Konu ile ülkemizde yapılan araştırmaların azlığı, tasarlanan böyle bir ölçme değerlendirme sisteminin geliştirilmesi açısından sistemin ilk elden muhatapları olacak olan öğrenciler ile öğretim elemanlarının mevcut ölçme ve değerlendirme sisteminin işlerliği hakkındaki düşüncelerini öğrenmeye yönelik bir araştırmanın yapılması gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, yapılan araştırmanın iki temel amaca hizmet etmesi hedeflenmiştir:

1. Mevcut ölçme değerlendirme sistemlerinin uygulanmasına ilişkin tespitlerde bulunmak.
2. Elde edilen bulgular aracılığıyla tasarlanan web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminin alt yapısını hazırlamak.

Yöntem

Araştırmanın Deseni

Araştırmada katılımcıların tecrübelerini değerlendirmeleri ve geliştirilen sistemden beklentilerinin öğrenilmesi amaçlandığından dolayı, tarama deseni kullanılmasına karar verilmiştir. Tarama modeli geçmişte ya da hâlen var olan bir durumu var olduğu şekliyle betimlemeyi amaçlayan araştırma yaklaşımıdır¹⁰. Bu nedenle, hazırlanan araştırma kapsamında ölçme-değerlendirme sistemlerinin *güvenirlilik, geçerlik ve kullanılabilirliği* hakkında öğrenci ve öğretim elemanlarının fikirlerini öğrenmek amaçlanmıştır.

⁸ Liang, Zhuang, Yuan, Zhan, "A Web-Based Examination and Evaluation System for Computer Education", s. 120 - 124.

⁹ Tümer, Şahin, Aktürk, "Online Sınav Sistemi ve Bu Sistem ile ilgili Öğrenci Görüşleri", *8. Uluslararası Eğitim Teknolojileri Konferansı*, (2008), Eskişehir, <http://www.ietc2008.anadolu.edu.tr/online.php>, s. 322-328.

¹⁰ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi -Kavramlar, İlkeler, Teknikler-*, s. 76.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada, tasarlanan ölçme değerlendirme sisteminin *güvenirlilik, kapsam geçerliği ve kullanışlılığı* hakkında öğrenci ve öğretim elemanlarının fikirlerini öğrenmeye yönelik iki temel anket formu kullanılmıştır. Bu anketler öğretim elemanları ve öğrencilerin kendilerine göre yanıt verebilecekleri şekilde tasarlanmıştır.

Katılımcıların tasarlanan sistemin üzerine kurulduğu esaslara ilişkin düşüncelerinin detaylı bir şekilde öğrenilmesi hedeflendiğinden dolayı, herhangi bir ölçek geliştirilmemiştir. Bunun yerine İlahiyat fakültelerinde Arapça öğreniminde kullanılan ölçme değerlendirme uygulamaları ile ilişkili olarak öğretim elemanları ve öğrencilerin fikirlerini öğrenmeye yönelik toplam 65 soru hazırlanmış, soru sayısı yapılan ön test ve uzman görüşleri yardımıyla 36'ya indirilmiştir. Katılımcıların cevaplarını “*tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve tamamen katılmıyorum*” şeklinde bir likert ölçeği kullanarak derecelendirmeleri istenmiştir.

Evren ve Örneklem

Anket çalışmaları, 2010-2011 öğretim yılı bahar döneminde Necmettin Erbakan Üniversitesi (araştırmanın yapıldığı tarihte Selçuk Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören 655 öğrenci ve 28 öğretim elemanı ile yapılmıştır. Çalışmanın yapıldığı dönem itibarıyla fakülteye kayıtlı toplam 1057 öğrenci bulunmaktadır. Evren olarak belirlenen bu öğrencilerin tümüne ulaşılması hedeflenmiş, ancak 655 öğrenciye ulaşılabilmiştir. Dolayısıyla bu rakam örneklem olarak alınmış ve evrenin yarısından fazlasına ulaşıldığı için de örneklem sayısı yeterli kabul edilmiştir. Fakülte'deki öğretim elemanları da bu çalışmanın içerisine dâhil edilmiş ve onların da görüşleri alınmıştır. Fakülte'de Arapça dersine giren hoca sayısı 28'dir. Çalışmada bu hocaların tamamına ulaşılmıştır. Araştırmanın örneklemini hakkındaki temel bilgiler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırma Örnekleminin Genel Özellikleri

	Öğrenci					Öğretim Elemanı
	Hazırlık	2.sınıf	3.sınıf	4.sınıf	TOPLAM	
Bayan	205	157	106	22	490	0
Erkek	67	55	32	11	162	28
TOPLAM	272	212	138	33	655	28

Yukarıda verilen tablodan da anlaşıldığı üzere, anket çalışmasına fakülte'de eğitim gören hazırlık, 2., 3. ve 4. sınıflardan toplam 655 öğrenci katılmıştır. Bu öğrencilerin 490'ı (%75) bayan ve 162'i (%25) erkektir. Çalışmaya ayrıca toplam 28 öğretim elemanı katılmıştır. Bunlar arasında Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı'nda görev yapan 1 profesör, 1 doçent, 1 yardımcı doçent, 2 öğretim görevlisi ve 4 geçici öğretim görevlisi olarak ders veren araştırma görevlisi bulunmaktadır. Ayrıca diğer anabilim dallarında görev yapan fakat araştırma süresince fakülte'de Arapça dersi veren 4 profesör, 9 doçent, 1 yardımcı doçent ve 3 araştırma görevlisi de araştırmaya katılmıştır. Araştırma süresince fakülte'de Arapça dersi veren 3 geçici öğretim görevlisi de anket yapılan grup arasındadır.

Verilerin Çözümlemesi

Araştırma esnasında elde edilen verilerin analizi bilgisayar ortamında SPSS 19 paket programı kullanılarak yapılmıştır. Araştırmanın amacı öğrenci ve öğretim elemanlarının web tabanlı bir ölçme değerlendirme sistemine ilişkin fikirlerini öğrenmek olduğundan dolayı, bulgular arasında bir karşılaştırma yapılmamış sadece verilen cevapların frekansları üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Tablo 2 ifadelerden elde edilen verileri detaylı bir şekilde gösterdiğinden dolayı, değerlendirmeler ifadelere katılanlar üzerinden yapılmıştır.

Elde Edilen Bulgular

1. Ölçme- Değerlendirme Sisteminin Güvenirliği

Ölçme değerlendirme sistemlerinin temel özelliklerinden bir tanesi olan *güvenirlik*; en temel ifadesiyle, bir ölçme aracıyla aynı koşullarda tekrarlanan ölçümlerde elde edilen ölçüm değerlerinin kararlılığının göstergesidir¹¹. Bir ölçme sonucu, içindeki tesadüfi hataların azlığı oranında güvenilirirdir¹². Diğer bir ifadeyle, sistemin güvenilirliğinden ancak ölçme ve değerlendirme esnasında meydana gelebilecek hataların mümkün olabildiğince azaltılması ile giderilmesi durumunda söz edilebilmektedir. Dolayısıyla, ölçme değerlendirmede güvenilirlik sadece elde edilen sonuçlarla değil, aynı zamanda uygulamanın yapılması ve puanlanmasında gerekli objektifliğin sağlanması ile de yakından ilişkilidir. Bu güvenilirliğin sağlanabilmesi için de ölçme araçları ve sonuçlarının duyarlı, tutarlı ve kararlı olması beklenilmektedir. *Duyarlık*, ölçmede kullanılan birimlerin büyüklüğü ile yakından alakalı iken; *tutarlılık* ölçme aracının maddelerinin iç tutarlığı ile aracının bütününden elde edilen sonuçlar arasındaki ilişkiye; *kararlılık* ise ölçme değerlendirmenin aynı koşullarda ve aynı araçla birden fazla yapılması durumunda elde edilen sonuçların birbirine yakın olması durumuna işaret etmektedir¹³.

Yapılan anket çalışmasında katılımcıların, İlahiyat Fakültelerindeki Arapça öğretimindeki mevcut ölçme değerlendirme uygulamalarının güvenilirliği konusundaki düşüncelerini öğrenmek amacıyla toplam dokuz soru sorulmuştur. Bu sorulardan üç tanesi *uygulama aşaması*, üç tanesi *değerlendirme* ve kalan üç tanesi de *genel sınav sisteminin yapısı* hakkında katılımcıların düşüncelerini öğrenmeye yönelik olarak hazırlanmıştır.

Öğrenci ve öğretim elemanlarının uygulanan ölçme değerlendirme sistemlerinin kopya çekimine elverişliliği konusundaki fikirlerini öğrenebilmek amacıyla iki ayrı ifade hakkındaki düşünceleri sorulmuştur. “*Klasik sınavlarda daha çok kopya çekilebilmektedir*”, “*Testli sınavlarda daha çok kopya çekilebilmektedir*” ifadelerine verdikleri yanıtlar bir ölçme değerlendirme sisteminin hangi esaslara dikkat edilerek hazırlanması gerektiği konusunda önemli bilgiler vermektedir. Buna göre,

¹¹ Carmines, Zeller, *Reliability and Validity Assessment*, s. 10.

¹² Turgut, Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 121.

¹³ Demircioğlu, “Geçerlik ve Güvenirlik”, *Ölçme ve Değerlendirme*, s. 98-99.

öğrencilerin %16,8'i klasik sınavlarda daha çok kopya çekildiği kanaatine sahipken bu oran öğretim elemanlarında %32,1'e çıkmaktadır. Aynı soru testli sınavlara yönelik olarak sorulduğunda ise, %32,5 oranıyla öğrencilerin bu sınavlarda daha çok kopya çekildiğini düşündüğü, öğretim elemanlarının ise %17,9'unun bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Tablo 2'de görüldüğü üzere verilen yanıtlarda kararsızların oranlarının fazlalığı yaşanan uygulama problemlerine işaret etmektedir. Bu durumda, hazırlanacak bir web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde her iki tür sınav sorularına da yer verilmesinin güvenilirliği arttıracaklarını düşündürmektedir.

Ölçme değerlendirme uygulamaları esnasında sistemin güvenilirliği ile ilgili yaşanan önemli sorunlardan bir tanesi, sınav sorularının sınavdan önce öğrenciye verilmesidir. Ankete katılanların konu hakkındaki düşüncelerini öğrenmek amacıyla eklenen iki ifadeden elde edilen verilere bakıldığında düşük oranda da olsa durumun mevcudiyeti anlaşılmaktadır. "*Sınav öncesinde sınavda çıkabilecek sorular öğretim elemanları tarafından öğrencilere verilebilmektedir*" ifadesine öğrencilerin %13,3'ü ve öğretim elemanlarının %28,5'inin katıldığı görülmektedir. Her iki katılımcı grupta da bu konuya ilişkin şüphelerin bulunduğunu belirtenlerin mevcut olması, bir ölçme değerlendirme sistemi tasarlama aşamasında öğretim üyeleri tarafından soruların sınavlardan önce verilebilme ihtimalini en düşük düzeye indirmeye ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir. Tasarlanan web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminin veri tabanından soruların istenilen kriterlere göre otomatik olarak seçilmesine imkân tanınması, bu ihtimali yok denecek kadar düşürecektir.

Ölçme değerlendirme sisteminin güvenilirliği konusunda sorulan diğer bir soru grubu, uygulanan sınavların değerlendirilmesi esnasında yapılabilen hatalara ilişkin öğretim elemanları ve öğrencilerin düşüncelerini tespiti yöneliktir. Buna göre, anketlerde klasik ve çoktan seçmeli soruların yapısal özellikleri dikkate alınarak, "*Klasik sınavları tek kişinin değerlendirmesi objektifliğe kuşku düşürmektedir*", "*Klasik sınavları değerlendirenlerin duygusal davranabildiklerini düşünüyorum*" ve "*Çoktan seçmeli sınavların değerlendirilmesi daha objektiftir*" ifadelerine yer verilmiştir.

Öğrencilerin %54,2'si klasik sınavların tek kişi tarafından *değerlendirmesinin objektifliğe kuşku düşürdüğü kanaatine* sahipken, öğretim elemanlarının %64,3'ü bu görüştedir. Öğrenci ve öğretim elemanlarının çoğunluğunun klasik sınavların tek kişi tarafından değerlendirilmesinin objektifliğe kuşku düşürdüğü kanaatinde olmaları, kendilerinin de bu durumun farkında olduklarını göstermektedir. Klasik sınavlara ilişkin bu olumsuz görüşün değiştirilmesi ve güvensizliğin ortadan kaldırılması için gerekli düzenlemenin yapılmasının gereği açıkça görülmektedir. Ankete katılan öğrencilerin %36,2'sinin ve öğretim elemanlarının %53,6'sının *klasik sınavları değerlendirenlerin duygusal davranabildiklerini düşüncesinde* olması bu kanıyı güçlendirmektedir. Yine de bu değerler, klasik sınavlarda değerlendirme objektifliğinden kuşku duyan yaygın kanıyı destekleyici nitelikte olmasına rağmen, duygusallık faktörünün daha az kaygı unsuru olduğunu göstermektedir.

“Çoktan seçmeli sınavların değerlendirilmesi daha objektiftir” ifadesine ise öğrencilerin %87’si ve öğretim elemanlarının da %85,7’i katılmaktadır. Elde edilen bulgular katılımcıların testli sınavın klasik sınava göre daha objektif olduğunu düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, geliştirilen ölçme ve değerlendirme sisteminde ağırlık verilmesi gereken soru tiplerinin de belirlenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır.

Geliştirilen web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde güvenilirliğin sağlanabilmesi amacıyla dikkat edilecek hususlardan bir diğeri, ders süresince düzenlenen sınav tür ve sayılarının artırılmasıdır. Bu bağlamda, anket çalışmasına “Dönem boyunca birkaç tane quiz (küçük sınav) yapılması öğrencilerin başarısını daha iyi ölçmektedir”, “dönem boyunca sadece ara sınav ve genel sınav yapılması başarıyı daha iyi ölçmektedir” ve “yazılı sınavların yanında sözlü sınavların yapılmasının uygun olacağını düşünüyorum” şeklinde üç ifade eklenmiştir.

Öğrencilerin %60,9’u, öğretim elemanlarının ise %71,4’ü dönem boyunca birkaç tane quiz (küçük sınav) yapılmasının başarıyı daha iyi ölçeceği görüşünü taşımaktadır. Elde edilen verilere paralel bir şekilde öğrencilerin %19,5’i dönem boyunca sadece ara sınav ve genel sınav yapılmasının başarıyı daha iyi ölçeceğini düşünürken, öğretim elemanlarında bu oran %7,1’e gerilemektedir. Her iki ifadeye verilen yanıtlar birden fazla sınavın öğrenci başarısını daha iyi ölçeceği şeklinde paralellik göstermektedir. Konu hakkında daha detaylı bir fikir üretebilmek amacıyla eklenen bir diğer ifade ise, sözlü sınavlarla ilişkilidir.

Öğrencilerin %32,8’i, öğretim elemanlarının ise %64,3’ü yazılı sınavların yanı sıra sözlü sınavların da yapılmasının uygun olacağını düşünmektedir. Oranlara kararsızlar da eklendiğinde katılımcıların sözlü sınavların ölçme değerlendirmede kullanılabileceği yönünde fikir sahip oldukları düşünülebilir. Özellikle yabancı dil öğretimi gibi bir alanda konuşma becerisinin kazandırılması ve ders esnasında bu becerinin hangi ölçüde geliştirildiğinin değerlendirilmesi aşamasında sözlü sınavların kendisine has bir öneme haiz oldukları bilinmektedir. Bu nedenden ötürü, tasarlanan ölçme değerlendirme sisteminin içerisinde bu durumun dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

2. Ölçme- Değerlendirme Sisteminin Geçerliği

Bir ölçme değerlendirme sisteminin geçerliği, tasarlanan ölçme aracının ölçmeyi amaçladığı özelliği, başka herhangi bir özelliklerle karıştırmadan doğru ölçmeyi derecesine işaret etmektedir¹⁴. Eğitim politikalarının gerçekleştirilmesiyle de yakından ilişkili olan bu özellik, ölçme-değerlendirmesi yapılmak istenen özelliklerin net bir şekilde tanımlanması ve durumun öğrenenlere bildirilmesi ihtiyacını beraberinde getirmektedir. Bir ölçme değerlendirme aracının geçerliliğinin belirlenmesi kapsam, kriter ve yapı geçerliliğinin tespiti gibi pek çok açıdan ele alınmaktadır. Çalışmamız esnasında, geliştirilen web tabanlı ölçme değerlendirme sis-

¹⁴ Özbek, “Ölçme Araçlarında Bulunması Gereken Nitelikler”, s. 67-68.

teminin yapısal ve işlevsel özellikleri nedeniyle, özellikle kapsam geçerliliği üzerinde durulmasına karar verilmiştir.

Kapsam geçerliği, bir ölçme aracının, ölçülmek istenen davranışları ne kadar kapsadığının belirlenmesidir¹⁵. Ölçme değerlendirmede kapsam geçerliliğinin sağlanması, öğretim sürecinin sağlıklı bir şekilde incelenmesi ve bu süreç içerisinde meydana gelen/gelebilecek aksaklıkların tespit edilip gerekli iyileştirme çalışmalarının yapılabilmesine imkân tanımaktadır. Geliştirilen ölçme-değerlendirme sisteminin kapsam geçerliliği açısından değerlendirilmesi amacıyla, hazırlanan anket çalışmasına iki temel ifadeye yer verilmiştir. Bunlar, “*dönem boyunca işlenen tüm konular sınavlarda soru olarak sorulmaktadır*” ve “*sınav soruları ders süresince işlenen tüm konuları dengeli bir şekilde ölçmektedir*” ifadeleridir.

Birinci ifadeye verilen yanıtlar incelendiğinde, öğrencilerin %70,3'ünün sınavlarda işlenen konuların tüm konularla ilgili sorular sorulduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Öğretim elemanlarının ise % 64,3'ü dönem boyunca işlediği tüm konuların sınavda soru olarak sorulduğunu ifade etmektedir. Sınav sorularının ders süresince işlenen tüm konuları dengeli bir şekilde ölçmesine ilişkin ifadeye ise öğrencilerin %43,4'ü olumsuz yanıt vermiş ve %21,5'i kararsız kalmıştır. Öğretim elemanları ise bu durumun aksine büyük oranda ders süresince işlenen konuların sınav sorularında dengeli bir şekilde yer aldığını düşünmektedirler (%64,3). Hazırlık öğrencilerinin genel öğrenci sayısındaki oranı göz önüne alındığında (% 41,5) her iki ifadeye de olumlu görüş bildirenlerin büyük oranda hazırlık sınıfı öğrencileri olduğu düşünülmektedir. Bu durumun temel sebebi, hazırlık sınıflarının periyodik olarak iki haftada bir işlenen konuların tümünden, hazırlık sınıfı dışındaki öğrencilerin ise dönem boyunca sadece bir vize ve bir finalden oluşan sınavlara tabi tutulmalarıdır.

Geliştirilen web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminin içerisinde kullanılması düşünülen klasik ve çoktan seçmeli soru türlerinin kapsam geçerliliğini sağlamadaki etkinliğini belirleyebilmek amacıyla ankete ayrıca iki ifade eklenmiştir. Bunlar, “*klasik sınavlar, öğrencinin bilgi, kavrama ve uygulama yeteneklerini yeterli derecede ölçmektedir*” ve “*çoktan seçmeli sınavlar öğrencinin bilgi, kavrama ve uygulama yeteneklerini yeterli derecede ölçmektedir*” ifadeleridir.

İfadelere verilen yanıtlar değerlendirildiğinde öğrencilerin %43,4'ünün klasik usulde soruların öğrencinin bilgi, kavrama ve uygulama yeteneklerini yeterli derecede ölçmediğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Öğretim elemanlarının ise %50'si klasik soruların yeterli olduğunu belirtmektedir. Bu durumda hazırlanan sınavlarda klasik sorular sorulduğunda soru sayısının çoktan seçmeli sorulara nispeten daha az olarak kullanılmasının etkisi olduğu düşünülebilir. Konuya ilişkin daha detaylı bir analiz yapabilmek amacıyla ankete, mevcut ölçme değerlendirme sistemi içerisinde yer verilen soruların hangi öğrenme alanlarına yönelik düzenlediklerine ilişkin bazı ifadeler eklenmiştir. Bu ifadelerin seçilmesinde, Bloom'un

¹⁵ Turgut, Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 132.

davranışlar taksonomisinde bilişsel alana tekabül eden bilgi, kavrama uygulama, analiz ve sentez alanlarıyla ilişki kurulmasına dikkat edilmiştir.¹⁶

Elde edilen bulgulara göre, bilgi düzeyi ile ilgili ifadelere öğrenci ve öğretim elemanlarının büyük bir bölümü olumlu yanıt vermiştir. Örneğin, “derslerde öğretilen kelime ve cümle yapı bilgileri sınavlarda sorulmaktadır” ifadesine öğrencilerin %78’i katılırken bu oran öğretim elemanları arasında %96,4’e yükselmektedir. Yine, sınavların derste işlenen dilbilgisi düzeyini öğrenmeye yönelik hazırlanmasına ilişkin ifadeye öğrencilerin %91,2’si katılırken, öğretim elemanlarında bu oran %96,4’tür. Sadece ders süresince edinilen bilgilerin hatırlanması ile ilişkili olan bilgi düzeyinden üst aşamalara geçildikçe bu oranların nispeten düştüğü gözlenilmektedir.

Örneğin, kavrama aşaması ile ilgili ankete eklenen ifadelerle bakıldığında, öğrencilerin %75,9’u sınavlarda derslerde öğretilen kelime ve cümle yapısı bilgilerine benzer kelime ve yapı bilgilerinin sınavlarda sorulduğunu belirtirken, öğretim elemanlarının %64,5’i bu kanaattedir. Öğrenilen konular arasındaki bağlantıyı kurmayı gerektiren sorulara sınavlarda yer verilmesine ilişkin ifadeye katılanların yüzdesi ise öğrenciler arasında %62,1, öğretim elemanları arasında %71,4’tür. Sınavların metinleri anlama becerisine yönelik hazırlandığına ilişkin ifadeye öğrencilerin %70,6’sı katılırken, bu fikirde olan öğretim elemanlarının oranı %92,8’dir. Bununla beraber, benzer bir ifade dinlenileni anlamak ile ilişkilendirildiğinde, öğrencilerin %29,6’sının sadece bu alana yönelik sorular sorulduğunu düşündükleri, öğretim elemanlarında ise bu oranın %14,3’e düştüğü görülmektedir. Elde edilen bulgulardan anlaşıldığı üzere, özellikle yazılı materyalin kullanılmasına yönelik sorulara sınavlarda yer verilirken, dil öğrenmenin temel alanlarından bir tanesi olan dinlenileni anlama becerisinin ne kadar geliştiğini değerlendirmeye yönelik sorular klasik sınavlarda kullanıl(a)mamaktadır. Özellikle geliştirilen ölçme değerlendirme sisteminde bu konunun gündeme getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Benzer sonuçlar uygulama ile ilgili ifadelerle verilen yanıtlarda da ortaya çıkmaktadır.

Örneğin, elde edilen verilerden, öğrencilerin %49’unun ve öğretim elemanlarının %46,4’ünün sınavlarda, derslerde öğretilen kelime, cümle ve gramer bilgilerinin yeni durumlara uygulanması ile ilgili sorular sorulduğunu düşündüğü görülmektedir. Yine benzer şekilde, öğrencilerin %60,3’ü sınavların yazılı anlatım becerisini ölçmeye yönelik hazırlandığını düşünürken, öğretim elemanlarında bu oran %42,9’dur. Ancak konuşma becerisinin ölçülmesine ilişkin yer verilen ifadeye bakıldığında katılanların oranının düştüğü anlaşılmaktadır. Buna göre, öğrencilerin sadece %25,5’i sınavlarda Arapça konuşma becerisini ölçmeye yönelik sorulara yer verildiğini düşünürken, öğretim elemanlarından %17,9’u bu kanaattedir. Bu durum, günümüzde yabancı dil öğretiminde üniversitelerde yaygın bir şekilde uygulanan klasik tipteki sınavların sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Geliştirilen web-tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde bilgisayar ortamının sağladığı ola-

¹⁶ Turgut, Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 279-326.

naklar kullanılarak özellikle dinleme ve konuşma becerilerinin değerlendirilmesine yönelik soruların sınavlara eklenmesi, bu konuda yaşanan eksiklikleri gidermek açısından önemli bir adım teşkil edecektir.

Web-tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde yer verilecek sorularda dikkate alınması gereken hususlardan bir diğeri de, etkili bir yabancı dil öğretiminin en önemli özelliklerinden olan öğrencilerin hayal güçlerini kullanmaya ve fikir üretmelerini sağlamaya yönelik imkânların oluşturulmasıdır¹⁷. Bununla birlikte, anket çalışmasına eklenen “*Sınavlarda yaratıcılık ve hayal gücü gerektiren sorular bulunmaktadır*” ve “*Sınavlarda kişisel açıklama ve fikir üretmeyi gerektiren sorular bulunmaktadır*” ifadeleri ile ilişkili olarak verilen cevaplar, bu düşünceyi desteklemektedir.

Anketten elde edilen bulgulara göre, sadece öğrencilerin %19,3'lük ve öğretim elemanlarının %25'lik bölümü sınavlarda yaratıcılık ve hayal gücü gerektirecek sorular sorulduğunu düşünmektedir. Yine, öğrencilerin %28,4'ü ve öğretim elemanlarının %25'lik bölümü sınavlarda kişisel açıklama ve fikir üretmeyi gerektiren soruların bulunduğunu ifade etmektedir. Bu oranlar, yukarıda bilgi ve uygulama düzeyinde sorulan sorulara verilen yanıtlarla karşılaştırıldığında, oldukça düşük seviyededir. Öğrencilerin kendi kişisel birikimlerini ne ölçüde pratik hayata geçirebildiklerini değerlendirebilecek bir sistem yabancı dil öğretiminin aktif bir şekilde sürdürülebilmesi için önem arz etmektedir. Bu nedenden ötürü, geliştirilen web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde öğrencilerin kendi düşünce ve hayal güçlerini ifade etmelerine imkân sağlayan sorulara yer verilmesinin faydalı olacağı anlaşılmaktadır.

3. Ölçme- Değerlendirme Sisteminin Kullanışlığı

Bir ölçme değerlendirme sistemi tasarlarken göz önünde bulundurulması gereken diğer bir önemli konu, *sistemin kullanılabilirliği*dir. Kullanışlılık testin hazırlanması, uygulanması ve puanlama sürecinde kolaylık ve ekonomikliğin sağlanması anlamına gelmektedir¹⁸. Özellikle klasik tipte hazırlanan sınavlarda bu anlamda pek çok güçlük karşılaşılmakta, sınav hazırlama, değerlendirilmesi ve sonuçların duyurulması süreci öğretim elemanları açısından yoğun zaman ve maliyet gerektiren bir faaliyet haline dönüşebilmektedir.

Kullanışlılık sadece öğretici açısından değil aynı zamanda öğrenci açısından da göz önünde tutulmalıdır. Özellikle soruların öğrencilerin anlayabileceği kolaylıkta olması, öğrenciyi geliştirmeye yönelik yapılan hataların nedenlerini ve nasıl giderilebileceğine işaret eden geri dönütlerin hazırlanması, bu bağlamda sistemin kullanılabilirliğinin artırılmasını sağlayacaktır¹⁹. Geliştirilen web-tabanlı ölçme değerlendirme sisteminin tasarım aşamasında özellikle öğrencilerin ve öğretim eleman-

¹⁷ Landry, “The Relationship of Second Language Learning and Verbal Creativity”, *The Modern Language Journal*, yıl. 1973/57, S. 3, s. 110-113.

¹⁸ Özbek, “Ölçme Araçlarında Bulunması İstenen Nitelikler”, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 82-83.

¹⁹ Turgut, Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, s. 138-140.

larının bu konulardaki düşüncelerine ihtiyaç duyulduğundan dolayı, uygulanan anket çalışmasına sistemin içeriği, geri dönütlerin oluşturulması ve sonuçların duyurulması ile ilgili ifadeler eklenmiştir.

Bir ölçme değerlendirmenin başarısı, ölçme değerlendirmede kullanılan araçların öğrenciler tarafından açık ve kolay bir şekilde anlaşılmasıyla yakından ilişkilidir. Mevcut sistemin bu bağlamda ne kadar yeterli olabildiğini öğrenebilmek amacıyla ankete eklenen “*sınavlarda sorulan sorular açık ve kolay anlaşılır düzeydedir*” ifadesine öğrencilerin %34,2’si katılırken, öğretim elemanlarının %92,9’unun bu düşüncede olması ilgi çekici bir noktadır. Bu durum farklı sınıflardaki uygulamaların çeşitlilik gösterdiğine işaret edebildiği gibi (örn. Hazırlık ve diğer sınıflar) öğrencilerin ve öğretim elemanlarının düşünce ve algı yapılarındaki farklılığı da ortaya koymaktadır. Geliştirilen sistemin bu açıdan değerlendirilmesi ve soruların öğrenciler tarafından anlaşılabilir bir hale getirilebilmesi için özel bir sistemin geliştirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Diğer bir husus, öğrencilerin sınav esnasında motivasyonlarını yitirmemeleleri ve sağlıklı bir şekilde ölçme değerlendirme sürecini tamamlayabilmelerinde sınav sorularının basitten zora doğru sıralanması önemli ölçüde katkıda bulunmasıdır²⁰. Bununla beraber, ankete eklenen “*sınav soruları basitten zora doğru sıralanmaktadır*” ifadesine öğrencilerin %18,8’i ve öğretim elemanlarının %21,4’ü katılmışlardır. Bu durum mevcut sistemin yetersizliğini göstermektedir. Klasik usuldeki sınavlarda bu hususa dikkat edilmemesi veya çoktan seçmeli sınavlarda farklı kitapçık türlerinin kullanılması bu durumun nedenleri arasında sayılabilir. Geliştirilen sistemde kolay, orta ve zor derecede hazırlanan soruların sınav uygulayıcısı tarafından otomatik olarak zorluğa göre sıralanabilme imkânının sağlanması bu açıdan ölçme değerlendirme sisteminin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

Sistemin katkıda bulunacağı diğer bir husus ise, sınavlarda ses, görüntü ve resim içerikli sorular sorulmasına imkân sağlayabilmesidir. Anketteki “*sınavlarda ses, görüntü ve resim içerikli sorular bulunmaktadır*” ifadesine katılanların yüzde oranlarının düşüklüğü (öğrencilerin %2,6 ve öğretim elemanlarının %7,2’si) mevcut sistemin bu konudaki imkânlarının kısıtlılığına işaret etmektedir. Oysaki yapılan araştırmalar görsel materyallerinin kullanımının yabancı dil öğretimi daha verimli bir hale getirdiği yönündedir²¹.

Ölçme değerlendirme sistemlerinin kullanılabilirliğinin belirleyicilerinden bir diğeri sınav sonuçlarının makul zaman dilimlerinde duyurulabilmesidir. Yapılan ankette elde edilen sonuçlara göre öğrencilerin %69,6’sı ve öğretim elemanlarının %89,3’ü çoktan seçmeli soruların kullanıldığı sınavlarda sonuçların duyurulmasında gecikme yaşanmadığı kanaatindeyken; klasik sorular sorulan sınavlarda bu oran öğrencilerde %25,8’e düşmektedir. Öğretim elemanlarının %67,9’u ise bu tarz sınavların duyurulmasında gecikme yaşanmadığını düşünmektedir.

²⁰ Bayrakçeken, “Test Geliştirme”, *Ölçme ve Değerlendirme*, s. 299-300.

²¹ Karakaş, Karaca “Yabancı Dil Öğretiminde Resmin Materyal Olarak Kullanımı ve Önemi”, *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*, yıl. 2011, S. 110, s. 14-19.

Sınav sonuçlarında öğrencilerin hatalarını görüp kendilerini geliştirebilmeleri için uygun geri dönütlerin sağlanabilmesine ilişkin eklenen ifadelere bakıldığında da benzer bir sonuç çıkmaktadır. Öğrencilerin %32,2'si sınavların sonunda her bir sınav sorusuna ilişkin istatistiksel bilgi verildiğini düşünürken, %27,8'i sınavlarda başarısız oldukları konu/üniteleri ayrı ayrı tespit edebilme imkânına sahip olabildikleri görüşündedir.

Öğretim elemanları ile yapılan anketlerde ise bu ifadeler hem klasik soruları hem de çoktan seçmeli soruları içeren sınavlar için sorulmuştur. Elde edilen verilere göre, öğretim elemanlarının %7,1'i klasik sınavların sonunda her bir sınav sorusu için istatistiksel bilgi sunulabildiğini, %39,3'ü çoktan seçmeli soruların sorulduğu sınavlarda böyle bir imkânın sunulduğunu düşünmektedir. Benzer bir şekilde öğretim elemanlarının %17,9'u klasik usul sınavlarda her öğrencinin ayrı ayrı başarısız olduğu konu/ünitelerin tespit edilebildiğini, %60,7'si ise çoktan seçmeli soruların bulunduğu sınavlarda bu durumun tespit edilebildiğini belirtmektedir. Elde edilen sonuçlarda, çoktan seçmeli sınavların yapıları gereği sundukları imkânların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bununla beraber özellikle dil öğretimi düşünüldüğünde çoktan seçmeli soruları yaratıcı düşünce geliştirme ve kendi ifadelerini kurma yeteneğini geliştirme imkânını kısıtlama gibi pek çok olumsuz etkisinin bulunduğu dikkate alındığında²² geliştirilen ölçme değerlendirme sisteminde bu özellikleri geliştirmeyi sağlayabilen bir takım alternatif çözümlerin üretilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Hazırlanan bu çalışmada elde edilen verilere dayanılarak çıkarılan sonuçlar aşağıda sıralanmaktadır.

Ankete katılanların ölçme değerlendirme sisteminin güvenilirliği konusunda verdiği yanıtlardan, hazırlanacak sınavların hem klasik hem de çoktan seçmeli soruları içerir bir şekilde hazırlanması gerektiği ortaya çıkmıştır.

Elde edilen bulgular, ölçme değerlendirme sisteminin tasarlanma aşamasında öğretim elemanları tarafından soruların sınavlardan önce verilebilme ihtimalini en düşük düzeye indirmeye ihtiyaç bulunduğunu göstermektedir.

Öğrenci ve öğretim elemanlarının çoğunluğunun klasik sınavların değerlendirilmesinin sübjektif yapılabildiği kanaatinde olmaları, geliştirilecek web tabanlı bir ölçme değerlendirme sisteminde bu konu üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir. Yine, elde edilen bulgulardan anlaşıldığı üzere katılımcılar testli sınavın klasik sınava göre daha objektif olduğunu düşünmektedirler. Bu durum, geliştirilen ölçme ve değerlendirme sisteminde ağırlık verilmesi gereken soru tiplerinin de belirlenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmaktadır.

Geliştirilen web tabanlı ölçme değerlendirme sisteminde güvenilirliğin sağlanabilmesi amacıyla dikkat edilecek hususlardan bir diğeri, ders süresince düzenle-

²² Üstüner, Şengül "Çoktan Seçmeli Test Tekniğinin Türkçe Öğretimine Olumsuz Etkileri", *FÜSBD*, 2004/14, S. 2, s. 197-208.

nen sınav tür ve sayılarının artırılması ve sözlü sınav ile proje hazırlama gibi alternatif ölçme değerlendirme biçimlerine yer verilebilecek esneklikte hazırlanmasıdır.

Araştırmada elde edilen bulgular bir bütün olarak ele alındığında, öğrencilerin büyük çoğunluğunun sınav sorularının ders süresince işlenen konuları dengeli bir şekilde ölçmediğini düşündükleri anlaşılmaktadır.

Sonuçlarda, sınavlarda kişisel açıklama ve fikir üretmeyi gerektiren soruların bulunmadığının ortaya çıkmasının nedeninin, sınavların çoğunluğunun test olarak yapılması ile ilgili olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, sınavlarda Arapça dinleme, yazma ve konuşma becerisinin ölçülmediğinin düşünülmesi, geliştirilecek ölçme değerlendirme sisteminde bu eksikliklerin giderilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer taraftan sistemin ses, görüntü ve resim içerikli sorulara yer verebilir bir şekilde tasarlanması gerektiği de anlaşılmaktadır.

Elde edilen bulgular açık uçlu veya çoktan seçmeli olarak sorulacak soruların geri dönütlerinin öğrencilere en kısa sürede verilebilmesi için gerekli çalışmaların yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bir sonraki sınava hazırlık açısından öğrenciye sağlanacak geri bildirim ve istatistiksel bilgiler, başarı açısından değer taşımaktadır. Hazırlanacak olan sınav sisteminde bu sorunun çözümü de öngörülmalıdır. Sistem tasarımında Klasik ve test sınavlarında her öğrencinin başarısız olduğu konuların/ünitelerin ayrı ayrı tespit edilmesine ilişkin tedbir alınmalıdır.

Sonuçlar, öğrencilere sınavlardan önce, başarı düzeylerinin ne şekilde değerlendirileceğine dair detaylı bir açıklama yapılmadığını göstermektedir. Geliştirilebilecek bir sınav sisteminde bu problemin çözümü için tedbirlerin öngörülmesi uygun görülmektedir.

Öğrenci başarısını artırabilmek, sonradan veya dönemin sonlarında çalışan ancak önceki ihmallerinden kaynaklanan düşük notları telafi edemeyen öğrencilerin başarılarını ödüllendirmek ve hâlihazırdaki bilgilerini dikkate alabilmek için telafi sınavları düzenlenmesi iyi olacaktır.

Elde edilen sonuçlardan hareketle şu anda aktif olarak İlahiyat web sayfasının sunucusu olan ve Debian işletim sistemi üzerinde çalışan server üzerinde, MYSQL veri tabanlı olarak PHP web programa dilini kullanacak, PHP'nin yetersiz kaldığı kısımlarda web programa dillerinden Javascript ve Ajax vs. dillerden yararlanan bir web tabanlı ölçme değerlendirme sistemi geliştirilmiştir. Sağdan sola yazım ve hareke özelliği bulunan Arapça dil desteğini de sağlayan sistem, aynı zamanda Server üzerinde harici veya dâhili bir hard diske otomatik olarak verileri yedekleme özelliğine de sahiptir.

Sistemin en temel özelliklerinden biri, dil öğreniminde ön plana çıkan dört temel beceriyi, yani dinleme, okuma, konuşma ve yazma becerilerini sağlıklı bir şekilde ölçmeyi sağlayacak farklı türden soruları içermesidir. Bu bağlamda, sistemde 1-Testli, 2-Klasik, 3-Paragraf, 4-Doğru/yanlış tipli soru seçenekleri bulunmaktadır. Hazırlanan her tip sorunun programı, dersi, ünitesi ve haftası seçilebilmektedir. Sorular resim/ses/görüntü dosyası eklenebilecek ve açık uçlu yanıtlar

verilebilecek bir şekilde tasarlanmıştır. Diğer taraftan soruların ölçmeyi amaçladıkları genel ve özel amaçlar ve kazanımlar hakkında bilgiler sunulurken, yanlış cevap veren öğrencilere de geribildirim sağlamaktadır. Sistem aynı zamanda sınavların sıklıklarının belirlenmesi, gerektiğinde ek ve telafi sınavı uygulamalarının yapılması açısından zaman ve finansman açısından ekonomiklik sağlamaktadır.

Sistem öğretim elemanları tarafından dönem süresince üretilen sorular arasından (şu anda testli soru sayısı 5000, klasik soru sayısı 5500'ü geçmiş durumdadır) sınav içerisinde ölçme değerlendirme yapılmak istenen konu ve üniteye göre zorluk derecesine göre seçim imkânı sunmaktadır. Sistemin veri tabanındaki soruların adeti sınavın güvenilirliğini arttırmaktadır. Tasarlanan programın sınav hazırlama sürecinde öğretim elemanlarına belirlenen tarihte manuel veya otomatik sınav başlatma seçeneği tanınmaktadır. Web tabanlı sınavın uygulanması sırasında, aynı kullanıcı hesabıyla sisteme tek giriş hakkının verilmesi ve girişlerin tutulması sistemin güvenilirliğinin artmasını sağlamaktadır.

Sınav esnasında öğrencinin seçtiği doğru cevap şıklarının sisteme kayıt edildiği döngüsü ekrana yansıtılmakta ve öğrencilerin onayı alınmaktadır. Sınav bitiminde, öğrencinin verdiği cevaplar sistemdeki soru sıra numarası ile takip edilebilmekte ve böylece herhangi bir itiraz durumunda kullanılabilir.

Son olarak, sistem tasarımı programlama sürecinde kısmi geliştirmeye açık olarak tasarlanmakta ve böylece eğitim ve öğretim sürecinde ortaya çıkan yeniliklere uyum sağlama imkânı sunmaktadır.

Kaynakça

- Bahar M., Nartgün Z., Durmuş S., Bıçak B., *Ölçme ve Değerlendirme Teknikleri Öğretmen El Kitabı*, Pegem A Yayıncılık, bs. Ankara 2006.
- Bayrakçı, S., "Test Geliştirme", *Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Emin Karip, Pegem Akademi, bs. Ankara 2011.
- Bursahoğlu, Z., Eğitim Örgütüne Sistem Yaklaşımı, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, bs. Ankara yıl. 1971/4, S. 1.
- Carmines, E.G., R.A. Zeller, *Reliability and Validity Assessment*, Sage Publications, bs. Beverly Hills 1982.
- Chang, C. C., "Construction and Evaluation of a Web-Based Learning Portfolio System: An Electronic Assessment Tool", *Innovations in Education and Teaching International*, yıl. 2001/38 S. 2.
- Demircioğlu, G. "Geçerlik ve Güvenirlik", *Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Emin Karip, Pegem Akademi, bs. Ankara: 2011.
- Demirel, Özcan, *Türkçe Öğretimi*, bs. Ankara 2002.
- Gay, L.R., *Educational Evaluation and Measurement*, A Bell & Howell Company. bs. London 1985.
- Gelbal, S., H. Kelecioğlu, "Öğretmenlerin Ölçme ve Değerlendirme Yöntemleri Hakkındaki Yeterlik Algıları ve Karşılaştıkları Sorunlar", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, yıl 2007 S. 33.
- Karakaş, A., G. Karaca, "Yabancı Dil Öğretiminde Resmin Materyal Olarak Kullanımı ve Önemi", *Yaşadıkça Eğitim Dergisi*, 2011 S. 110.
- Karasar, N., *Bilimsel Araştırma Yöntemi - Kavramlar, İlkeler, Teknikler*, Nobel Yayın Dağıtım. bs. Ankara 2000.
- Landry, R.G., "The Relationship of Second Language Learning and Verbal Creativity", *The Modern Language Journal*, yıl. 1973/57 S. 3.
- Liang Z.; Y. Zhuang; Z. Yuan; G. Zhan "A Web-Based Examination and Evaluation System for Computer Education", *IEEE Computer Society*, bs. Washington 2006.
- Long, M. H., C. J. Doughty, *Handbook of Language Teaching*, ed. M. H. Long, C. J. Doughty, Blackwell, Oxford 2009.

- Long, M. H., "Language Teaching", *Handbook of Language Teaching*, ed. M. H. Long, C. J. Doughty Blackwell, Oxford 2009, 3-5.
- Özbek, Ö. Y., "Ölçme Araçlarında Bulunması İstenen Nitelikler", *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Satılmış Tekindal.: Pegem Akademi, bs. Ankara 2010.
- Ricketts, C., S.J. Wilks, "Improving Student Performance Through Computer-based Assessment: insights from recent research", *Assessment & Evaluation in Higher Education*, yıl. 2002/27 S. 5.
- Rosenberg, M. E, K. Watson, J. Paul, W. Miller, I. Harris, T. D. Valdivia, "Development and implementation of a web-based evaluation system for an internal medicine residency program", *Acad Med.* 2001/76 S. 1.
- Semerci, Ç. "Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme", *Ölçme ve Değerlendirme*, ed. Emin Karip, Pegem Akademi, bs. Ankara. 2011.
- Turgut, M. F., Y. Baykul, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Pegem Akademi. bs. Ankara 2010.
- Tümer, A. E., İ. Şahin ve A. O. Aktürk, "Online Sınav Sistemi ve Bu Sistem ile ilgili Öğrenci Görüşleri", 8. *Uluslararası Eğitim Teknolojileri Konferansı*, Eskişehir 2008, <http://www.ietc2008.anadolu.edu.tr/online.php>.
- Üstüner, A., M. Şengül, "Çoktan Seçmeli Test Tekniğinin Türkçe Öğretimine Olumsuz Etkileri", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yıl. 2004/14 S. 2.
- Zhang, L., Zhuang, Y., Yuan, Z., Zhan, G., "A Web-Based Examination and Evaluation System for Computer Education", *IEEE Computer Society*, bs. Washington 2006, 120-124.

Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği

Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı

Hikmet Zeyveli

İnşaat Yüksek Mühendisi
hzeyveli@gmail.com

Öz

Prof. Dr. Mustafa Öztürk "Marife" dergisinde yayınlanan bir makalesinde, Muhammed Esed'in Kur'ân Mesajı adlı eserinin Mevlâna Muhammed Ali'nin The Holy Kur'an adlı eserinden intihal edildiğini iddia etmiştir. "İslâmiyât" dergisinde yayınlanan diğer bir makalesinde ise Esed'in, anılan eserinin dipnotlarında, Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143), Râzî (ö. 606/1209), Beydâvî (ö. 685/1286) gibi klasik müfessirlerden yapmış olduğu bazı nakillerde, bu müfessirlere ait birçok ibare ve ifadeyi kimi zaman yanlış naklettiğini, kimi zaman da tahrif ettiğini iddia etmiştir. Bu çalışma; Öztürk'ün Esed aleyhinde her iki makalesinde ileri sürdüğü itham ve iddiaların, peşin kanaatler ve yetersiz incelemeler sonucunda varılan haksız yargılar olduğunun tespiti ve bu konuda serdedilen argümanların tek tek çürütülmesini konu edinmektedir. Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Mustafa Öztürk, Kur'an Mesajı (The Message of The Qur'an), intihal, çarpıtma, tahrif.

Two Wrongs Against Muhammed Asad

In one of his articles which has been published in "Marife" journal, Prof. Dr. Mustafa Öztürk asserts that Muhammad Asad's The Message of Qur'an was plagiarized from The Holy Kur'an, written by Maulana Muhammad Ali. In Öztürk's another article, which has been published in "Islamiyat" journal, he claims that in the annotations of the aforementioned work, Esed intentionally altered or falsified numerous phrases and passages belonging to traditional commentators such as At-Tabari (d. 310/923), Al-Baghawi (d. 516/1122), Az-Zamakshari (d. 538/1143), Ar-Razi (d. 606/1209), Al-Baydawi (d. 685/1286).

In this article, Öztürk's claims against Esed are criticised one by one. It is also demonstrated that all these accusations arose from Öztürk's unjustified prejudice and his inadequate research.

Key Words: Muhammad Asad, Mustafa Öztürk, The Message of The Qur'an, plagiarism, falsification, alteration.

Atf

Hikmet Zeyveli, Muhammed Esed'e İki Haksızlık Örneği Esed'in Kur'ân Mesajı ile İlgili 'İntihal' ve 'Çarpıtma' İddialarının Tutarsızlığı, Marife, Bahar 2012, ss. 25-46

I. Giriş

1986 Haziran'ında başlayan mütevazı bir dergicilik tecrübemiz¹ esnasında Muhammed Esed'in *The Message of The Qur'an (Kur'an Mesajı)* adlı eseri ile tanışmıştık. Özgün bulduğumuz bu eserden yer-yer yaptığımız çeviri alıntılara dergimiz sayfalarında yer vererek okuyucularımızın da bu eserle tanışmasına vesile olmuş², bu meyanda Esed'le yapılan bir röportaj çevirisine de yer vermiştik.³ Daha sonra 1990'lı yılların başında, İşaret Yayınları sahibinin talebi üzerine iki değerli çevirmenimizi bu eserin Türkçeye kazandırılması konusunda ikna edip eserin çevirisini başlatmıştık. Elde olmayan sebeplerle vaki olan uzunca bir gecikmeden sonra *Kur'an Mesajı* 1996'da yayımlanmış oldu. O tarihten bu yana defalarca basımı yapılan eser, toplumumuzda genel bir teveccühe mazhar olmuş, olumlu-olumsuz tenkitler de almıştır.

Kur'an Mesajı'na ve yazarına yönelik en şiddetli tenkid bir akademisyenden, Prof. Dr. Mustafa Öztürk'ten gelmiştir. Öztürk'ün Muhammed Esed'in bu eserine karşı yazdığı iki makale, önce *İslamiyat* ve *Marife* dergilerinde⁴ yayımlanmış, sonra da Mustafa Öztürk'ün *Meâl Kültürümüz* isimli kitabında⁵ yer almışlardır.

Sözkonusu iki makale şunlardır:

1. "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine"⁶

2. "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine".⁷

Öztürk, birinci makalesinde Esed'i *intihal* (eser hırsızlığı) yapmakla suçlamakta, ikincisinde ise Esed'i başka kaynaklardan yaptığı alıntılarda *çarpıtmalar/tahrifler* yapmakla itham etmektedir.

Bu çalışmada Öztürk'ün, bu iki makalesinde, Esed aleyhinde ileri sürdüğü ithamlarda ne kadar *ilmî* ve ne kadar haklı olduğu tartışılacaktır.

II. Usûl ve Üslûp

Öztürk'ün, Esed aleyhindeki tavır ve tepkisi, sadece bu iki makaleyle sınırlı kalmamıştır. Kendi danışmanlığında, asistanı Hadiye Ünsal'a hazırlatılan *Mevlana Muhammed Ali'nin 'The Holy Qur'an' Adlı Meal-Tefsiri Üzerine Bir İnceleme* adlı Yüksek Lisans tezinde de –kendi yazılarına bolca atıflar yaptırılmak suretiyle– Esed aleyhindeki intihal iddialarının tekraren işlenmesi sağlanmıştır⁸. Ayrıca, yakın bir geçmişteki bazı konferanslarında⁹ ve yenilerde basılan *Cumhuriyet Türkiye'sinde*

¹ *Kelime Dergisi*, Haziran 1986–Ekim 1987; 12 sayısı Konya'da, 4 sayısı İstanbul'da basılmıştır.

² *Kelime Dergisi*, S. 1, s. 11, 12, 39-43; S. 2, s. 21-22; S. 4, s. 23, 25; S. 7, s. 33-34; S. 10, s. 46-54 (*The Message of the Qur'an'ın Önsöz'ü*); S. 15, s. 23-25; S. 16, s. 31-32.

³ *Kelime Dergisi*, "Öncü Bir Düşünür" (M. Esed'le bir röportaj), S. 13, s. 36-46.

⁴ *İslamiyat*, C. 10, S. 3, Ankara 2007; *Marife*, yıl. 8, S. 1 (Bahar), Konya 2008, s. 45-62.

⁵ Mustafa Öztürk, *Meal Kültürümüz*, s. 105-160.

⁶ *A.g.e.*, s. 105-138.

⁷ *A.g.e.*, s. 139-160.

⁸ Kabul edilen bu tez, daha sonra *Tefsirde Heterodoksi – Kadiyânîlik ve Kur'an* adıyla 2011 tarihinde Ankara Okulu Yayınları arasında basılmıştır.

⁹ Meselâ, Bursa Ördekli Kültür Merkezi, Aralık 2011'deki konferansında "Hepimiz gördük ki Muhammed

→

Meal ve Tefsirin Serencamı isimli eserinde¹⁰ de aynı iddiaların ısrarla sürdürüldüğü gözlemlenmiştir.

Öztürk bu iki makalesinde, diğer yazılarının aksine, akademik nezaket sınırlarını zorlayan bir üslûp sergilemiştir. İthamlarını, argümanlarını sunduktan sonra yapması beklenirken, âdetâ ‘ispattan önce itham’ taktiğine başvurmuştur. Makalelerin zaten itham taşıyan başlıklarıyla yetinmeyip hemen her paragrafında usandırıcı bir sıklıkla aynı ithamları tekrarlamaktadır. Meselâ, bahse konu olan 2. makalesinde tam 29 defa *çarpıtma*, 19 defa da *tahrif* kelimelerini kullanarak ithamda bulunmuştur. Aşağıda detaylı inceleyeceğimiz iki makalesinde Öztürk’ün Esed’e yönelttiği ithamlar şöyle sıralanabilir:

1. İntihalcıdır: Eser hırsızdır –telifte ahlâksızlık yapmıştır (1. Makale).
2. Referanslarından yaptığı alıntıları çarpıtmıştır/tahrif etmiştir (2. Makale).
3. Kimliği ve kökeni ile ilgili şüphe ve tereddütler sözkonusudur [Yahudi kökeni!] (s. 160).¹¹
4. Lahor Ahmedîleri aracılığıyla Müslüman olmuştur [Ahmedî’dir!] (s. 138-139).
5. Rasyonalist, natüralist, modernist ve reformisttir (s. 117, 158, 159).
6. Mucizeleri rasyonel bir çerçevede tevil etmektedir [Mucizeye inanmaktadır!] (s. 117).

1. ve 2. sıradakiler temel ithamlar olduğundan onların üzerinde detaylı durulacaktır. Bununla birlikte her iki makalede de Öztürk’ün planı (başlıkları) aynen korunacaktır. (Öztürk’ten yapılan alıntılarda altı çizilmek suretiyle yapılan vurgular tarafımıza aittir.)

1. Makale: “Muhammed Esed’in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine” (s. 105-138)

“Giriş” (s. 105-106)

Öztürk, işin başında, Muhammed Esed’in *The Message of The Qur’an (Kur’an Mesajı)* adlı meal-tefsirinin Türkçeye kazandırıldığı günden itibaren ülkemizde dikkat çekici bir ilgi ve beğeniye mazhar olduğunu kabul etmekte; kendisinin de meal çalışmalarında bu eserin birçok yorumundan istifade ettiğini itiraf etmektedir. Ancak bütün bu takdirler, Esed’in *intihalcı* olduğunun keşfinden önceki kanaatler olduğu unutulmamalıdır.

Öztürk, meal çalışmaları sırasında, Ömer Rıza Doğrul’un *Tanrı Buyruğu* adlı meal-tefsirini incelerken buradaki birçok tefsir notlarının M. Esed’in izahlarıyla örtüşüğünü farkeder. Sonra, *Tanrı Buyruğu*’nun tefsirî notlarının –zaman zaman

→

Esed de Mevlana Muhammed Ali’den intihalcı çıktı. İntihallerini gösterdik” kabilinden ifadeler kullandığını öğreniyoruz.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 45.

¹¹ Buradaki ve bundan sonraki parantez içi atıflar, Mustafa Öztürk’ün, *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara, 2008 kitabının sayfalarındadır.

işaret edilen- kaynağının Mevlâna Muhammed Ali isminde bir şahıs olduğunu keşfeder. İşte tam bu noktada, Öztürk bu iki denklemden şu sonucu çıkartır: O halde Esed'in kaynağı da Mevlâna Muhammed Ali olmalıdır. Öyleyse Esed 'düpedüz intihalcı'dır.

Esed'in intihal kaynağının Mevlânâ Muhammed Ali'nin (1874-1951) *The Holy Qur'an* adlı eseri olduğu yolundaki tespitini yazar şöyle dile getirir:

Esed, eserindeki tefsir notlarının önemli bir kısmını kimi zaman harfi harfine ama daha çok da mânâ ve mefhum itibarıyla M. Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinden iktibas etmiş ve fakat (...) kısmen müphem bir atfı dışında ne anılan eseri ne de yazarını zikretmişti. (...) Bizce bunun adı düpedüz intihal, yani hırsızlıktı (s. 106).

Tabii Öztürk, bu iddiasının büyüklüğünün farkındadır, fakat bunu ispatlayacağına dair kendine güveni de tamdır:

Kuşkusuz bu son ifademiz, ispatlanamaması halinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir. Ancak bu büyük iddiayı tereddüde mahal kalmayacak şekilde ispatlayacak verilere sahibiz (s. 106).

"Esed'in İntihal Kaynağı: Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî" (s. 106-109)

Öztürk, burada Mevlana Muhammed Ali'nin biyografisini verir. Bu meyanda, Kâdiyaniliğin lideri Gulam Ahmed'le ilgili bilgiler de verir; Muhammed Ali'nin onunla ilişkisini, sonraları Kâdiyanilerden ayrılarak Lahor Ahmedileri ekolünü kurduğunu anlatır. Öztürk, sanki bu yazdıklarıyla Muhammed Ali konusunda da ihtiyatlı olmamızı telmih etmektedir.

Bu arada, Öztürk'ün delillerini incelerken dikkate alacağımız iki İngilizce tefsirden de okuyucularımızı haberdar etmek istiyoruz. M. Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an*'ından sonra basılan bu iki tefsir de Ahmedîlere ait olup M. Muhammed Ali'nin tefsiri ile aynı isim, aynı form, aynı uslûp ve hemen-hemen aynı yorumları paylaşmakta ve Öztürk'ün Muhammed Esed için, 'intihal belgesi' olarak ileri sürdüğü âyetler için de aynı yorumları içermektedir. Bu iki tefsir şunlardır:

1. *The Holy Qur'an*, Bashiruddin Mirza Mahmood Ahmad, I. bs. Pakistan 1947-1966; II. bs. Woking U.K. 1988 (5 cild, 3039 sayfa).

2. *The Holy Qur'an*, Malik Ghulam Farîd, Rabwah, Pakistan 1969 (Tek Cild, 1461 sayfa).

"Esed'in Mealindeki Maddi Hatalara İlişkin Bazı Tespitler" (s. 109-113)

Öztürk, bu başlık altında, Esed'in meal-tefsirindeki maddi hatalara işaret eder. Bunlar, tamamen kasıtsız baskı hatalarıdır ve Öztürk'ün tespitleri elindeki baskı için doğrudur. "Elindeki baskı için" diyoruz; çünkü meâlin son baskısında, önemsiz üç *zühûl* dışında Öztürk'ün tespit ettiği bütün maddi hatalar giderilmiştir. Zaten Öztürk de bu maddi hataları "parantez-içi" vermektedir.

"Esed'in İntihalleriyle İlgili Bazı Genel Tespitler" (s. 113-116)

Öztürk bu bölümde şöyle diyor:

İntihal (aşırma) konusuna gelince, burada ivedilikle belirtelim ki Esed'in *The Message of The Qur'an*'ı şekil yönünden Muhammed Ali'nin *The Holy Qur'an* adlı eserinin adeta bir kopyası gibidir. Şöyle ki: M. Ali'nin eseri tıpkı Esed'in mealı gibi

bir meal-tefsirdir. Her iki eserde de müelliflere ait sunuşlardan sonra kaynakçalar yer almaktadır. Kaynakçalar karşılaştırıldığında her iki mealde de eser listesinin önemli ölçüde aynı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca M. Ali'nin eserinde de tıpkı Esed'in mealindeki gibi hemen her ayetle ilgili bir veya birkaç tefsir/açıklama notu yer almaktadır. Bunun yanında her iki eserde de hemen hemen aynı kelime ve kavramlara tefsir notu düşüldüğü ve notlandırma tarzının birebir örtüştüğü fark edilmektedir. Yine her iki eserdeki tefsir notlarının çoğunlukla aynı muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. Keza söz konusu notlarda kahir ekseriyetle aynı yorumların tercih edildiği ve çoğu kez aynı yerde aynı kaynaklara atıf yapıldığı dikkat çekmektedir (s. 114).

Bu bakış açısıyla Öztürk, M. Ali'nin tefsirinden önce –yukarıda verdiğimiz– Beşiruddin Mirza Mahmud Ahmed veya Malik Ghulam Farîd'e ait tefsirlerden biriyle tanışsaydı, aynı heyecanla onun hakkında da yukarıdaki aynı tespitleri yapar ve Esed'in intihal kaynağı olarak ilân ederdi, diye düşünüyoruz. Çünkü bu iki eser de, M. Ali'ninkiyle, yukarıda verilen aynı özelliklere sahiptirler ve Esed'in eserinden önce telif edilmişlerdir. Biçim olarak buna Yusuf Ali (ö. 1953)'nin mealini de ekleyebiliriz.

Öztürk; M. Ali veya M. Esed tefsirlerinin formunun, artık batıda benzer literatür için bir standart olduğunun, bu standardı sağlamak için de bir 'aşırma'ya gerek kalmadığının farkında değildir. Şu argümanını da ibretle okuyalım:

Muhammed Ali'nin eserinde her surenin ismi, nüzul dönemi ve içeriği hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerin önemli bir kısmını Esed'in mealinde de aynıyla bulmak ve hatta kimi zaman aynı cümlelere rastlamak mümkündür. Mesela M. Ali 2. Bakara suresiyle ilgili malumat verdiği pasaja, "The name of this chapter is taken from the story narrated in vv. 67-71." (Bu bölümün/surenin ismi 67-71. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.) şeklinde bir ifadeyle başlamıştır.¹² Esed ise aynı sureyle ilgili ilk cümlesine, "THE TITLE of this sûrah is derived from the story narrated in verses 67-73" (Bu surenin başlığı 67-73. ayetlerde anlatılan kıssadan alınmıştır.)¹³ şeklinde formüle etmiştir (s. 115).

Öztürk'e göre; bir sûrenin ismini hangi âyetten aldığını ifade etmek o kadar 'özgün' bir iş ki, bir müfessirin diğerinden 'aşırma'dan bu işi başaracağına inanmamaktadır ve sanki bu giriş bilgileri sadece bu iki tefsirde bulunmaktadır. Mâmâ-fih, bizzat kendisi de buraya kadar ileri sürdüğü argümanlarındaki za'fî şöyle itiraf etmektedir:

Bütün bu tespit ve teşhislere rağmen Esed'in meal-tefsirinde intihaller bulunduğu iddiasının ispat edilemeyeceği söylenebilir. Birtakım genel tespitlerden hareketle böyle ciddi bir iddianın ispatlanamayacağı fikri kuşkusuz doğrudur. Ama aşağıdaki başlıklar altında sunacağımız örnekler intihal iddiamızla ilgili tüm kuşku ve tereddütleri bertaraf edecek niteliktedir (s. 116).

¹² Muhammad Ali, *The Holy Qur'an*, s. 9.

¹³ Asad, *The Message of The Qur'an*, s. 3; Esed, *Kur'an mesajı*, I. 3.

Yukarıdaki ilk iki cümle, aslında buraya kadar söylenenlerin gerçekte argüman niteliği taşımadığının ifadesi olduğundan, bize bu konuda sözü uzatmaya ihtiyaç bırakmamaktadır. Geriye yazarın tek tek ele aldığı “intihal örnekleri”ni incelemek kalmaktadır.

“Esed’in İntihallerinden Örnekler” (s. 116-137)

Öztürk’ün bu bölümde Esed’in intihallerine örnek olarak tartıştığı yirmi âyet ile “Değerlendirme ve Sonuç” bölümünde atıfta bulunduğu beş âyet (toplam 25 âyet) okuyucuya kolaylık olması için aşağıda çizelge halinde özetlenmiştir:

Mustafa Öztürk’ün Tartıştığı Ayetler

Sıra	KONULAR	Âyetler	Yorum	İfadeler	Başka Kaynaklarda var mı?	İntihal mı?	Kitaptaki Sayfası
a	b	c	d	e	f	g	h
(1) Kıssalar ve Mucizeler							
1	“Sen” (Ey insan!)	10/94	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	111
2	Karye ve Üç Elçi	36/13-14	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	117
3	Hızlı İbrahim’in Ateşe Atılması	21/69	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	118
Hızlı İsa’nın Mucizeleri							
4	a) Kuşu Diriltmesi	3/49	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	119-121
5	b) Beşikte Konuşması	19/30	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	121-122
6	c) Gökten İnen Sofra	5/112	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	122
7	d) Meryem’e Gelen Rızık	3/37	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	122-123
8	İnsikak-ı Kamer (Aynı yarılması)	54/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	123-124
(2) Gaybi Varlıklar							
9	Melekler ve Kanatları	35/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	125
10	Cinler	6/128, 130	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	125-126
11	Cehennemin 7 Kapısı	15/44	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	126-127
(3) Bazı Kelimeler ve Kavramlar							
12	“Mevt”	2/55-56	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	127-128
13	“Nesh”	2/106	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	128-129
14	“İbil”	88/17	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	129-130
15	“A’râf”	7/46	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	130-131
16	“Tâbût”	2/248	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	131-132

17	"7 Semâ" ve "şümme = ve"	2/29, 7/54	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	132-134
18	"Necm"	53/1	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	134-135
19	"Kutsal Vadi: "Tuvâ"	20/12	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	135-136
20	"Kasem 'Vâv'"	37/1, 74/32	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	136-137
"Değerlendirme ve Sonuç" bölümünden							
21	"Âdem" = "insan"	2/31	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
22	"Fa'qtulû enfusekum"	2/54	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
23	"Ve-rafe'na fevqakumu't-tûr"	2/63	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
24	"Qulubunâ ğulf"	2/88	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137
25	"Fe-surhunne ileyk"	2/260	Aynı	Farklı	Var	HAYIR	137

Öztürk'ün Esed'in intihallerine delil olarak sunduğu bu iddiaları dikkatle incelediğimizde, şu tespitler yapılabilir:

- Esed'le M. Ali'nin, bütün bu âyetlerin tefsirinde "aynı" görüşü paylaştıkları doğrudur. Fakat bu görüşler sadece Esed'le M. Ali'ye has görüşler olmayıp klasik veya modern başka müfessir veya meâl yazarları tarafından da yer yer tercih edilmiş (paylaşılmış) görüşlerdir. Tablodaki '1' numaralı ilk iddia örnek olarak şu şekilde incelenmiştir:

Önce, 10/Yûnus 94 âyetinin meâlini verelim (M. Öztürk'ün kendi meâlin-den):

[Ey Peygamber!] Sana vahyettiğimiz bu kıssalardaki bilgilerin doğruluğundan herhangi bir şüphene varsa, senden öncekilere verdiğimiz kitapları okuyanlara [Yahudiler ve Hıristiyanlara] sor.

Bu âyette; M. Ali ve Esed, diğer birçok müfessirler veya Öztürk gibi, âyetin başına [Ey Peygamber] şeklinde bir anlam takdir etmek yerine, [Ey insanoğlu!] şeklinde bir takdir yapmanın daha doğru olacağı görüşündedirler. Çünkü bir peygamberin, kendisine vahyolunan bilgilerden *şüph*e ettiğini düşünmenin yanlış olacağına inanmaktadırlar. İşte her iki müfessirimiz de bu hitabın neden "Ey insanoğlu!" olması gerektiği konusunda görüşlerini serdetmişlerdir. Bu görüşlerdeki ifadelerin birbirine yakın olacağı aklen kaçınılmazdır.

Esed'in meâli şöyledir:

BÜTÜN bunlardan sonra, [ey insanoğlu], sana indirdiğimiz şey[in doğruluğundan] hâlâ şüphede isen, önceki çağlarda vahyedilmiş metin(leri) okuyan kimselere sor:

Esed bu tercihini Râzî'ye atfen 115 numaralı dipnotuyla şöyle savunmuştur:

Bazı müfessirler 94. ve 95. ayetlerin Hz. Peygamber'e hitab ettiğini söylemişlerdir. Oysa bu görüş, 95. ayette, "Allah'ın ayetlerine yalan gözüyle bakan kimselerden olma" öğüdü gözönünde bulundurulursa bizce gerçeğe son derece aykırı gözükmektedir, çünkü açıktır ki, Allah tarafından peygamber olarak seçilen birinin bu öğütle işaret edilen günaha düşmesi muhaldir. Sonuç olarak Râzî, bu iki ayeti genel olarak insana hitap olarak ele almakta ve "sana indirdiğimiz şey" ifadesi de bizim

anladığımız şekilde, insanlığa vahiy yoluyla ulaştırılan, tebliğ edilen hakikat bilgisi olarak açıklanmıştır. Bu yorum ayrıca, yukarıdaki bölümün, son ilahî kitap olan Kur'an'la insanlığa bahşedilen hidayetten söz eden 57-58. ayetlerle de yakından ilgili olduğunu göstermektedir.

Öztürk'ün alıntıladığı şekliyle M. Ali'nin aynı âyetle ilgili dipnotu ise şöyledir:

It should be noted that the person addressed in the Holy Qur'an is not always the Holy Prophet, though the form may be singular, as here. Nor does the form revealed to you (literally thee) show that the Prophet is meant, for the Holy Qur'an is many places spoken of as being revealed to all the people, as for instance, in what has been revealed to us (2: 136), and in "We have revealed to you a Book" (21: 10)... Throughout the Holy Qur'an the Holy Prophet appears as having the greatest certainty about the word which was revealed to him, so much so that he never entertained the slightest doubt about the truth of the promise of future success and triumph when to the material eye there appeared nothing around but failure and disappointment". M. Ali, The Holy Qur'an, s. 449, [1155. not].

Öztürk, Esed'in bu konudaki yorumu için önce "*Muhammed Ali'den intihal gibi gözükmektedir*", demektedir (s. 111). Fakat hemen devamında bu *gibi* edatını bile fazla bulur. Aslında bunun intihal olduğundan emindir ve şöyle bir dipnotla kanaatini beyan eder:

Gerçi Esed burada Râzî'ye atıfta bulunmuştur; ancak aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Ali'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Ali olduğuna işaret etmektedir. Kaldı ki Râzî'nin tefsiri M. Ali'nin en temel başvuru kaynağıdır (s.111, dn.8).

Bu ifadeler, yazarın Esed hakkında beslediği su-i zannın hangi boyutlarda olduğunun göstergesidir: Esed, yorumuna kaynak olarak Râzî'yi göstermiş olduğu halde Öztürk, buna inanmamaktadır ve –ona göre– Esed, 'Râzî' kaynağını da, intihalde bulunduğu Muhammed Ali'den aşırılmış olmalıdır; çünkü 'Râzî', Muhammed Ali'nin de kaynakları arasında zikredilmiştir. Böyle bir '*peşin hükümlülük*' karşısında ne yapılabilir ki? Biz yine de sorularımızı soralım:

◇ Esed'le M. Ali'nin ibarelerinde *birebirlik* bir örtüşme var mıdır? Hayır! (Bunu Öztürk de iddia edemiyor; sadece "yorum tercihleri aynıdır" diyor).

◇ Bu yorum ilk defa M. Ali tarafından mı ileri sürülmüştür? Hayır!

◇ Esed'in kaynak olarak gösterdiği 'Râzî' tefsirinde bu yorum var mı? Evet! (Hattâ ondan önceki tefsirlerde de –mesela *Keşşâf*'ta da– var).

Bu durumda, yukarıda verdiğimiz "*..aynı ayetle ilgili tefsir notunda M. Ali'nin de temelde aynı şeyleri söylemiş olması Esed'in esin kaynağının Râzî'den ziyade M. Ali olduğuna işaret etmektedir*" ifadeleri, Öztürk'ün peşin yargısının tescili olmuyor mu? Öztürk böyle bir gaybî bilgiye (Esed'in yalan söylediğine) hangi yetenekleriyle ulaşabilmiştir?

• Esed'le M. Ali'nin bu tercihlerini açıklayan ifadeleri hiçbir yerde Mustafa Öztürk'ün iddia ettiği gibi "birebir" / "tamıtamına" / "tıpatıp" örtüşmemektedir. Bu husus, kendisinin de zaman-zaman İngilizcelelerini veya tercümelerini verdiği alıntı-

lardan kontrol edilebilir. Bunlar sadece anlam olarak birbirine yakın ifadelerdir ki, bu da çok tabiidir. Bir örnek vermek gerekirse, Kur’ân âyetlerinin birbirini nesh etmediğini/etmeyeceğini savunan bir müfessir için, 2/Bakara 106 âyetinin tefsirinde kaçınılmaz olarak ileri süreceği iki argüman şu anlamda olacaktır:

◊ “Bu konuda Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hiçbir sahih hadis yoktur”.

◊ “Nesh iddiasının temelinde, müfessirlerin âyetleri birbiriyle uzlaştırmadaki yetersizlikleri yatmaktadır.”

Bu görüşlerin mutlaka bir müfessirden nakledilmesi gerekmez veya bu konuda benzer ifadeler kullanmak, aynı argümanları kullanmış olan başka bir müfessirden “intihal etmek” anlamına gelmez. Fakat Öztürk, böyle bir benzerliği hep “intihal belgesi” olarak görmektedir. Mesela, bu konuda her iki müelliften alıntılarla –yukarıda verdiğimiz iki argümanı dile getiren– şu ifadeler, Öztürk’e göre intihal delilidir (s.128-129, dn. 47,48):

But there is not a single report tracing the abrogation of a single verse to the Holy Prophet (...) What happened was really this, that somebody, being unable to reconcile one verse with another, pronounced one of them to have been abrogated by the other (M. Ali).

There does not exist a single reliable Tradition to the effect that the Prophet ever declared a verse of the Qur’an to have been ‘abrogated’. At the root of the so-called ‘doctrine of abrogation’ may lie the inability of some of the early commentators to reconcile one Qur’anic passage with another (M. Esed).

Peki bunlar “birebir örtüşen” ifadeler midir? Hayır! Fakat ne yazık ki Öztürk, bu kabil benzer ifadeleri hep “birebir örtüşen” şeklinde nitelemekten çekinmemektedir.

“Değerlendirme ve Sonuç” (s. 137-138)

Öztürk, buraya kadar verdiği örneklerle “intihal” iddiasını kanıtladığına kesin olarak inanmakla beraber işi daha da sağlama almak için şunları ilave eder:

Burada tekrar ifade edelim ki Esed’in eserindeki intihallere ilişkin yüzlerce örnek daha verilebilir. Mesela, sadece Bakara suresinden birkaç örnek olarak, 31. ayette geçen Âdem kelimesinin genel manada “insan”a delalet ettiği; 54. ayette geçen *fektulû enfüseküüm* ibaresinin “*nefsinizi ya da içinizdeki kötü duyguları öldürün*” şeklinde bir mana içerdiği, 88. ayetteki *gulûbunâ ğulf* ibaresinin “*kalplerimiz bilgile dolu*” manasına geldiği, 63. ayetteki *ve-rafe’nâ fevkakümü’t-târ* ibaresinin fiziksel anlamda dağın yukarı kaldırılmasını ifade etmediği, 260. ayetteki *fe-surhünne ileyk* ibaresinin “*o kuşları eğiterek kendine alıştırdı*” anlamına geldiği şeklindeki yorumlar Esed’in intihalleri arasında zikredilebilir.

Öztürk, önceki bölümde verdiği örneklerin ikna ediciliği konusunda tereddütler yaşıyor olmalı ki, “*daha yüzlerce örnek verilebilir*” şeklinde –hiç de ilmî olmayan– bir abartıyla iddiasını pekiştirmek ihtiyacını hissetmektedir.

Şimdi de, yukarıdaki alıntıda ilave edilen beş intihal delilinden sadece birini gözden geçirmekle yetineceğiz:

Öztürk, “2/Bakara 260 âyetindeki “فَضْرُهُنَّ إِلَيْكَ : *fe-surhunne ileyke*” ibaresinin “o kuşları eğiterek kendine alıştı” anlamına geldiği şeklindeki yorum da Esed’in M. Ali’den intihalleri arasında zikredilebilir” demektedir ki bu iddiası da tamamen keyfi ve su-i zan yüklü bir yargıdır. Zira Ebu Muslim Isfehânî’ye ait olan bu ‘ikna edici’ yorum, ilk defa Râzî tarafından nakledildikten sonra M. Ali’ye gelinceye kadar birçok müfessirin benimsediği bir yorum olmuştur. Nitekim Öztürk de, bizzat kendi mealinde Râzî’yi kaynak göstererek aynı yorumu tercih etmiştir. Bu durumda sormak gerekiyor: Mustafa Öztürk, bu yorumu Râzî’yi kaynak göstererek alma hakkına/şansına sahip oluyor da, Esed neden eli altında orijinal Râzî kaynağı dururken gidip tâ M. Ali’den aşırma zorunda kalıyor? Bunun mâkul bir izahı var mıdır?

Mâmâfih Öztürk, bu türden muhtemel savunma noktalarını da dikkate almaktadır:

Bu yazıda aktardığımız yorumların en azından bir kısmının klasik tefsirlerde de mevcut olmasından hareketle, “Esed bunları Muhammed Ali’nin meal-tefsirinden aşırma, bilakis gelenekten tedarik etmiştir” diye düşünülebilir.

Elhak, bu düşünce doğrudur. Fakat Öztürk’e göre bunun da cevabı var:

Ancak Esed’in yorum ve kaynak tercihlerinin Muhammed Ali’nin tercihleriyle hep aynı olması bızce bu düşünceyi hükümsüz kılmaktadır. Ayrıca Esed’in tefsir notlarındaki ifadelerin çok kere Muhammed Ali’nin ifadeleriyle birebir örtüşmesi tevafuk veya tesadüfle izah edilemeyecek bir mahiyet arz etmektedir.

Öztürk’ün, her iki yazar için “aynî”liğinden dem vurduğu “kaynak tercihleri”, aslında genel-geçer lügat kitapları (*Lisânu’l-Arab*, *Mufredât...* gibi), klasik tefsir kitapları (Taberî, Râzî, Zemaşşerî, Beydâvî, Beğavî... gibi müfessirlerin tefsirleri) v.b. İslâmî literatür ile Batı dilleriyle tefsir yazanların sıklıkla başvurdukları Edward W. Lane’in *Arabic-English Lexicon*’u ve genel-geçer birkaç ansiklopediden ibarettir ki bunlar, günümüzde hemen her müfessirin –eminim ki Öztürk’ün de– âdeta olmazsa-olmaz kaynaklarıdır. Acaba Öztürk, Muhammed Ali’nin sahip olduğu, fakat Esed’de bulunması mümkün olmayacak bir kaynak ismi verebilir mi?

İki yazarın tefsir notlarında çoğu kere “ifadelerin birebir örtüştüğü” şeklindeki iddiaya gelince, bu da, buraya kadar serdedilen örneklerle henüz ispatlanmamıştır.

“Ama yorumlar birebir örtüşüyor” şeklindeki bir savunma da anlamsız olur. Aynı yorum’un tercih edilmesi elbette *birebir* olur. Nitekim birçok müfessir yüzlerce âyetin yorumunu *birebir* paylaşmaktadır, kimin kimden intihalde bulunduğu hiç kimsenin problemi olmamıştır!

Öztürk bu mentaliteyle, *Keşşâf* tefsiriyle Beydavî veya Neseff tefsirlerini mukayese etse, son iki müfessiri *Keşşâf*’tan intihal yapmakla suçlaması işten bile değildir. Zira işin uzmanları Beydâvî tefsirini, “*Keşşâf’ın Sünnî-Şâfiî özeti*”; Neseff’i ise, “*Keşşâf’ın Sünnî-Hanefî özeti*”¹⁴ olarak nitelemişlerdir¹⁵.

¹⁴ Buna rağmen her iki müfessir de önsözlerinde kaynak olarak “Keşşâf”ı hiç anmamışlardır. Metinlerde →

Kur'ân-ı Kerîm'in 6236 âyetini tefsir eden iki müfessirimiz 20-30 âyetin tefsirinde birbirine yakın ifadelerle *aynı yorumu* paylaşmışlarsa bu durum, bizi hemen 'intihalci' aramaya sevketmeli midir? Şiir intihalinde bile, "*Çaldıysam mîrî malî çaldım*" latîf savunması geçerli olurken, bu "tefsir ummanı"nda sadece bir benzerliği *tedâi ettirici* tercihler neden intihal olarak addedilsin?

Bütün bu 'değerlendirme'lerden sonra Öztürk'ün aklına birden önemli bir soru takılmıştır:

Tam bu noktada, Muhammed Esed'in genelde Kâdiyânîler (Ahmedîler) özelde de Lahor Ahmedîler'ıyla herhangi bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorulabilir (s. 137).

Öztürk, buraya kadar *müdadkık* bir okuyucu için Esed'in mahkûm edilemediğinin farkında olmalı ki, birden başka bir konuya geçiyor. Okuyucunun şüphesini celbedecek, Esed'in marjinal bir cemaatle ilişkisi olup olmadığı konusuna sözü getiriyor. (Aslında kimsenin aklına böyle bir sorunun geldiği yok. Öztürk "*Böyle de sorulabilir*" diye takdir ediyor!). Bu konuda da *internet* imdada yetişiyor: Bir sitede, Esed'in Kadiyanîlerin bir koluyla ilişkisi olduğu ispatlanıyor(!), ki bu da gelenekçi Müslüman bir okuyucu için yeterli bir 'şâibe'dir. Ve Mustafa Öztürk artık son ve öldürücü darbeyi vurmaya hak kazanmıştır: Muhammed Esed'in ahlâksızlığının ilân edilmesinin vaktidir:

Bütün bunlardan sonra, Esed'in intihalleri olarak zikrettiğimiz çeşitli görüş ve yorumların bir kısmını makul ve makbul addettiğimizi belirtmek isteriz. Takdir edileceği üzere, herhangi bir görüşün herhangi bir eserde intihal olarak bulunması onun makbûllük vasfını haleldar etme sorunu doğurmaz. Kaldı ki bizim burada okuyucunun idrakine sunmaya çalıştığımız şey tefsirde sıhhat sorunu değil, telifte ahlak sorunudur (s. 138).

Görülen o ki, Mustafa Öztürk'ün niyeti "üzüm yemek değil, bağcı dövmek"tir! Bu bağcı, isterse *Mekke'ye Giden Yolda* asırlık bir ömür tüketmiş Muhammed Esed gibi "Öncü Bir Düşünür" olsun!

2. Makale: "Muhammed Esed'in Tefsir Notlarındaki Yanlış Atıflar ve Çarpıtmalar Üzerine" (s. 139-160)

"Giriş" (s. 139-141)

Mustafa Öztürk, bu yazısının başlığıyla ilgili konuya girmeden önce 1. Makalesinde işlediği *intihal* konusuna yeni deliller ekleme gayretiyle bazı *niyet okumaları* yapmaktadır:

... bize öyle geliyor ki Esed gerek Muhammed Abduh'tan sitayişle söz etmek, gerekse *Menâr* tefsirinden geniş ölçüde yararlandığını belirtmekle sanki bir tür hedef

→

ise, yaptığımız elektronik taramalara göre: Beydâvî Keşşâf'ı yine hiç anmamış; Neseфі ise, üç yerde "*Zemaşeri*", onbir yerde "*Sahibu'l-Keşşâf*" veya sadece "*Keşşâf*" diye atıfta bulunmuştur.

¹⁵ Yakın ifadeler için bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, s. 351; El-Qay'î, *El-Aslâni fî 'Ulûmi'l-Qur'ân*, s. 157; Zehebî, *Et-Tefsir ve'l-Mufessirîn*, s. 96.

saptırma yoluna gitmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Esed, Muhammed Abduh'a yöne-
lik özel vurgusuyla okuyucunun dikkatini belli bir noktaya teksif etmiş ve böylece
hem eserindeki tefsir notlarının temel kaynağına ilişkin muhtemel merakları gi-
dermiş, hem de Muhammed Ali Lâhûrî'nin meal-tefsirinden yaptığı intihalleri ken-
dince gizlemiştir.

Ardından “çarpıtma” konusuna giren Öztürk, iki paragrafta beş defa “çar-
pıtma” kelimesini defaatle tekrarlar ve “*Esed'in yanlış atıf ve çarpıtmalarının küçük
çaplı bir kitap hacmine ulaşması kuvvetle muhtemeldir*” diye bizi konuya hazırlar.

“*Yanlış Atıf ve Çarpıtma Örnekleri*” (s. 141-142)

Burada da Öztürk, okuyucuyu “*ikna oda*”sına almışçasına, Esed'in tahrif-
çi/çarpıtmacı olduğunu yine iki paragrafta dokuz defa tekrarlar. Bu arada, Esed'in
yanlış atıf ve çarpıtmalarına en fazla maruz kalan müfessirin Fahreddîn er-Râzî
olduğu iddiasında bulunur. Ancak bu başlık altında herhangi bir ‘çarpıtma’ örneği
vermez.

“*Yanlış Atıflar ve/veya Lafzî Düzeydeki Çarpıtmalar*” (s. 142-150)

Öztürk, bu başlık altında 6 ‘çarpıtma’ örneği sıralamaktadır. Biz, bu iddiaları
tek-tek inceleyeceğiz:

1. *Çarpıtma İddiası* (s. 142-143)

Esed, 20/Tâ-hâ: 12 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir (İngilizce aslından
Türkçe'ye çeviri bize aittir. H.Z.):

Bazı müfessirler *tuvâ* sözcüğünün (âyetteki) “kutsal vadi”nin (özel) ismi olduğunu
söylerken, [yani, “*Tuvâ kutsal vadisi*”] Zemahşerî, daha ikna edici olarak ve *tuvâ* ya-
hut *tivâ* sözcüğünün iki-kez şeklindeki anlamından yola çıkarak, ibareyi “iki-kez
kutsanmış” diye izah eder. [yani, *İki-kez kutsanmış vadi*].

Öztürk'e göre:

Zemahşerî; önce *tuvâ* kelimesinin âyette geçen “kutsal vadi”nin ismi olduğu
görüşüne yer vermiştir. Daha sonra da aynı kelimenin “iki-kez” anlamına da geldi-
ğini, “*kîle*” (denildi/söylendi) şeklinde temrîz ve tez'îf sığasıyla zikretmiştir. Klasik
tefsirlerde âdet olduğu üzere, ilkin tercihe şayan görüş zikredilir. Zayıf görüşler ise
“*kîle*” (denildi/söylendi) şeklindeki temrîz ve tez'îf sığasıyla nakledilir. Hal böyle
iken, Esed'in burada “daha ikna edici olarak ... *iki-kez* diye izah eder” ifadesiyle
ikinci görüşü Zemahşerî'ye atfetmesi yanlış atıf ve/veya **çarpıtma**'dır.

İnceleme: *Zamakhsharî explains it, more convincingly, as meaning 'twice':*
Zemahşerî, daha ikna edici olarak, ‘iki-kez’ diye izah eder” cümlesini, iyi niyetle
düşünürsek, Zemahşerî için değil, Esed'in kendisi için *daha ikna edici olarak* anlaşılabilir.
Bu da çok normaldir. Zemahşerî'nin *tâlî* olarak naklettiği bir görüş, Esed
için ‘ikna edici’ olabilir. Ayrıca *izah eder* (‘explains’) demek *tercih eder* demek de-
ğildir. Zemahşerî bu görüşü tenkid veya red etmiş de değildir; sadece *tâlî* bir alter-
natif olarak *temrîz* sığasıyla (qîle ile) vermiştir. Kaldı ki bu *qîle* ile verilen rivayet-
ler, her yerde değil¹⁶, daha çok hadisçilerin terminolojisinde ‘temrîz’ ve ‘tez'îf’ ifade

¹⁶ *Qîlenin* her zaman *temrîz* ifade etmediğine Râğîb El-İsfehânî'nin *Mufredât*'ından bir örnek verebiliriz:

→

eder. Nitekim Zemahşerî'nin birinci sırada verdiği *ilk* görüşü tercih ettiğine dair hiçbir beyanı da yoktur.

Sonuç: Esed'in yukarıdaki ifadelerinden 'çarpıtma' kasdı çıkarılamaz.

2. Çarpıtma İddiası (s. 143-144)

Esed, 34/Sebe 19 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

...“Rabbimiz ... mesafeyi uzattı”. Bana göre bu kıraat daha uygundur, çünkü (Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi), Sebe halkının, devletlerinin yıkılmasından, nüfusun büyük kısmının sürgüne gönderilmesinden ve neticede (büyük kervan yolları üzerindeki) birçok köy ve kasabanın terk edilmesinden duydukları gecikmiş üzüntü ve pişmanlığı dile getirmektedir.

Öztürk'e göre, “(Zemahşerî'nin de işaret ettiği gibi)” parantezinden sonraki ifadeler, Zemahşerî'nin gerçek görüşünü yansıtmamaktadır. Öztürk şöyle der:

Zemahşerî'nin izahına göre “*Rabbimiz seyahat menzillerimiz aramızdaki mesafeyi uzattı*” ifadesi; alabildiğine müreffeh bir yaşantı içerisinde baş gösteren bir şımarıklığa işaret etmektedir. Sebe halkının seyahat menzilleri arasındaki mesafeler oldukça kısa olmasına rağmen onlar güya uzunluktan şikâyet etmiş ve şımarık bir tavırla, “*Rabbimiz seyahat menzillerimiz arasındaki mesafeyi uzattı*” diyerek Allah'a karşı sözde üzüntü ve keder izhar etmişlerdir (s. 144).

Esed'in bu notuna göre Zemahşerî, Sebe halkının sözünü helak ve hüsrân duygusu içinde üzüntü ve pişmanlığın dile getirilmesi şeklinde yorumlamıştır. Hâlbuki Zemahşerî bu sözü tam tersi bir manaya, yani nimet içinde yüzen halkın şımarıklığına ve sahte hüznün gösterisine hamletmiştir (s. 144).

Öztürk'e göre, burada Zemahşerî'nin yorumu çarpıtılmıştır.

İnceleme: “*As pointed out by Zamakhshari* : Zemahşerî'nin *işaret ettiği gibi*” ifadesinden “Zemahşerî'nin *dediği gibi*” anlaşılmalıdır. Birinci ifade alıntının birebir olmadığı anlamına gelirken ikinci ifade alıntının birebir olmasını gerekli kılar. Esed de, bu rahatlıkla, Sebe halkının “Allah'a karşı üzüntü keder izhar etmeleri” anlamını Zemahşerî'den aynen almışken, bu üzüntü ve keder izharının gerekçesinde kendi görüşünü yazmıştır. Zemahşerî bu “üzüntü keder izharının” *sahte* olduğunu iddia ederken, Esed bunu bir *vakıa* olarak görmektedir.

Sonuç: Bu durumun bir 'çarpıtma' olmadığını söyleyebiliriz.

3. Çarpıtma İddiası (s. 145-148)

Esed 7/A'râf 46 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Nitekim Râzî'nin açık bir olumlamayla [with evident approval] kaydettiği üzere Hasan Basrî, Zeccâc gibi ilk dönem bazı büyük Kur'an müfessirleri de bu yorumu benimsemişlerdir. Bu müfessirler, vurgulu biçimde [emphatically], *'ale'l-a'râf* ifadesinin, “bilgi ve irfan sahibi olan” yahut “kendisine (eğriyi-doğruyu) ayırt etme

→

Orada “وانشق القمر” ifadesine verilen üç alternatif tefsirin üçü de “فيل : *dendi ki*” diye başlamaktadır. Bu durumda müellif'in her üç görüşü de aynı derecede “zayıf” saydığına mı; yoksa aynı derecede tercihe sayan gördüğüne mi hükmetmeliyiz?

yetişi bahşedilmiş" anlamındaki 'alâ ma'rifeh ifadesiyle eşanlamlı olduğunu belirtmişler ve bu sıfatla muttasıf kimselerin, dünya hayatlarında eğriyi doğruyu (taşdıkları işaretlerden, belirtilerden çıkararak) ayırt edebilen ama eğri ile doğru arasında kesin tavır ve tercihlerini koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.

Öztürk'e göre, Esed'e ait "bu nottaki ifadelerin hemen hepsi muhtelif düzeylerde yanlış atıf ve tahrif içermektedir":

"1. Bu yorumun Hasan el-Basrî tarafından benimsendiği doğrudur, ama aynı şeyi Zeccâc için söyleme imkânı yoktur. Çünkü Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân* isimli tefsirinde bu konuda *iki görüş* serdetmiştir. Râzî'nin ona nisbet ettiği görüş *ikinci sıradaki* görüş olduğundan bu görüşü benimsediği söylenemez.

"2. Bahsi geçen yorumun Râzî tarafından "*açık bir olumlama*yla" kaydedildiğinin ifade edilmesi "düpedüz bir çarpıtma ve tahrif" dir".

İnceleme: Önce Râzî'nin ifadesini verelim:

والقول الثاني: وهو قول الحسن وقول الزجاج في أحد قوليه: أن قوله "وعلى الأعراف" أي وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل أحد من أهل الجنة والنار بسياهم.

İkinci Görüş: Hasan [Basrî] ve Zeccâc'ın -iki görüşünden birinde- görüşüdür ki, buna göre, ve 'alâ'l-a'râfi, "Cennetlikleri ve cehennemlikleri tanıyabilen kimseler" demektir ki bunlar cennetlik ve cehennemlik her bir kimseyi sîmalarından tanır.

Râzî bu ifadeleriyle bu *ikinci* görüşü hem Hasan el-Basrî'ye ve hem de Zeccâc'a isnad ettiği açıktır. Üstelik, Öztürk'ün büyük bir heyecanla Zeccâc'ın tefsirinden naklettiği *birinci* görüşünden de haberdar olduğunu "*iki görüşünden birinde*" şeklinde parantez-içinde hatırlatarak. Peki, Râzî, zikrettiği bu ikinci görüşü tenkid veya red ediyor mu? Hayır. Hatta bu görüş için: *فهذا القول أيضاً غير بعيد*: Bu görüş de -önceki gibi- akla uzak bir görüş değildir" demekle iki görüşü de aynı değerde onaylıyor.

Peki, Zeccâc kendi tefsirinde iki görüş hakkında herhangi bir tercih yapıyor mu? Öztürk'ün de itirafı ile, Zeccâc tercih yapmıyor. Aynı derecede itibar edilen iki görüşü alt-alta yazmak mutlaka birinci sıradakini tercih etmek mi demektir? Hayır. Öztürk'ten başka kimse bunu iddia etmemiştir. O zaman bu doğru tespitlerimiz yukarıdaki galiz ithamları geçersiz kılar. Bu iddia kapsamında geri kalan lüzumsuz detayı tartışmamıza da artık gerek kalmamaktadır.

Sonuç: Burada Öztürk, haksız yere Esed'i 'çarpıtmacılık'la suçlamaktadır.

4. Çarpıtma İddiası (s. 148)

Esed 9/Tevbe 27 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Müfessirlerin çoğu (Taberî, Beydâvî, Zemahşerî, İbn Kesîr vb.) bu âyetin daha çok inanmayanlarla ilgili olduğu ve genel bir mahiyet taşıdığı görüşündedirler. Hâlbuki Râzî, âyetin Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerle ilgili olduğunu söylüyor. Bizce, ilk yorum daha tercihe şayandır.

Öztürk'e göre, Râzî bu ayetin tefsirinde Huneyn savaşının başında hatalı davranan müminlerden hiç söz etmemiştir. Dolayısıyla Esed'in Râzî'ye atfettiği görüş bir 'çarpıtma'dır.

İnceleme: Tevbe sûresinin 25-27 âyetleri *Huneyn* savaşı ile ilgilidir ve 25. âyette 'Huneyn' ismi açıkça geçmektedir. Râzî ilk iki âyetin tefsirinde Huneyn'den bahsettiği için, önceki iki âyetin devamı olduğunu açıkça gösteren "summe" ('daha sonra') bağlacı ile başlayan 27. âyette "Huneyn ashabı"nın doğrudan anmak yerine: "مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فإن الله تعالى قد يتوب عليهم" *Me'a kulli mâ cerâ 'aleyhim mine'l-khizlâni fe-inne'llâhe teâlâ qad yetûbu 'aleyhim*: Bütün bu ihanetlerine rağmen Allah Teâlâ onları affetmiştir" diyerek Huneyn'deki ilk bozguna sebep olanlara "هم: onlar" zamiriyle atıfta bulunmaktadır. Arapçasında, bu cümlede iki defa yer alan "عليهم" 'aleyhim'deki "هم hum" zamirleri kesinlikle yukarıdaki "Huneyn ashabı"na râcidirler. Esed'in, bu zamirleri 'zâhir' anlamlarıyla vermesi bir 'tahrif' değil, 'tavzîh'tir. Nitekim Öztürk de, kendi meâlinde aynı âyette "Huneyn savaşı"na parantez-içi atıfta bulunarak Esed'le aynı görüşü paylaşmaktadır.

Sonuç: Burada, iddia edildiği gibi bir tahrif/çarpıtma sözkonusu değildir. Öztürk yanılıyor!

Öztürk, yukarıdaki iddiasının sonunu şu iki cümle ile bitiriyor:

Burada muhtemelen dikkatsizlikten kaynaklanan bir hata mevcuttur. Yok, eğer kasıt söz konusuysa "iftira"ya eşdeğer bir cürüm söz konusudur.

Bu son cümle, Öztürk'ün Esed hakkında su-i zan etmeğe ne kadar eğilimli olduğunun işareti değil midir?

5. Çarpıtma İddiası (s. 148-149)

Esed 22/Hac 29 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Taberî'nin görüşüne göre, *sümme'l-yekdû tefesehüm* ifadesi, "Hac dolayısıyla yapıları zorunlu olan ibadetleri (menâsik) yerine getirsinler" anlamına gelmektedir. (...)

Öztürk; Taberî'nin, "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَتْمِيمَهُمْ" : *summe'l-yekdû tefesehum* cümlesine sadece "Hac *menâsik*ini yerine getirsinler" anlamını vermediğini, "hem Hac '*menâsik*'ini yerine getirsinler, hem de Hac yasaklarına uysunlar" şeklinde daha kapsamlı olan ikinci görüşü tercih ettiğini ileri sürmüş ve dolayısıyla Esed'i yine tahrifçilikle itham etmiştir.

İnceleme: Taberî tefsirinde "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَتْمِيمَهُمْ" : *summe'l-yekdû tefesehum* ifadesine:

ثم ليَقْضُوا ما عليهم من مناسك حجهم: من حلق شعر، وأخذ شارب، ورمي جرة، وطواف بالبيت.

"Sonra haclarının 'menâsik'inden olan sorumluluklarını ifa etsinler –saç traş, bıyık kasaltma, cemre [şeytan] taşlama, kâbeyi tavaf... gibi"

... şeklinde bir anlam yükledikten sonra "Ve binahvi'llezî qulnâ fî zâlike qâle ehlu't-te'vîl: Ehl-i te'vîl de bu konuda bizim dediğimiz

gibi demiştir” diye bir açıklama yapar ve ondan sonra da “ذكر من قال ذلك : *Zikru men qâle zâlik*: Böyle diyenlerin zikri (sıralanması)” başlığı altında onaltı rivayet sıralar ve başkaca hiçbir yorumda bulunmaz.

Dikkat edilirse, Taberî'nin yukarıdaki yorumundan açıkça “*hac yasaklarına da uysunlar*” anlamı çıkmamaktadır. Bu anlamı ancak sıralanan onaltı rivayetin toplamından çıkarabilmekteyiz. Şöyle ki, bu rivayetlerden, âyetteki “تَفَسَّ : *tefes*” kelimesine başlıca şu anlamların atfedildiğini görüyoruz:

1. İhramdan çıkıldıktan sonraki ruhsatlar (Tıraşlar, temizlikler vb.);
2. İhramdayken uyulması gereken yasaklar (“حرمهم : *haremuhum*”);
3. İhramda iken ve ihramdan çıkıldıktan sonraki bütün sorumluluklar;
4. Haccın bütün gerekleri (“المناسك كلها : *El-menâsiku kulluhâ*” / “ما هم عليه في الحج : *Mâ hum 'aleyhi fî'l-haccî*”).

Mâ hum 'aleyhi fî'l-haccî).

Burada sıralanan yorumlarıyla bütün bu *ehl-i te'vîl* Taberî gibi söylemiş oluyorsa, bu demektir ki, Taberî bu sayılanların hepsini *menâsik* kapsamında görmektedir. Yani *menâsik*; hem ihramda iken, hem ihramdan çıkıldıktan sonraki bütün *vecibeleri*, *yasakları* ve *ruhsatları* kapsamaktadır. İhramdayken yasaklara uymak, ihramdan çıkıldıktan sonra ruhsatlardan faydalanmak da ibadet kapsamında müta-laa edilmişlerdir. (Öztürk, burada, meâlinde 6/151 âyetindeki *harrame*'ye takdir ettiği –ve bizim de katıldığımız– kapsamlı mânâyı hatırlamalıdır).

O zaman Esed, Taberî'nin görüşünü:

“Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetleri (menâsik) yerine getirsinler”

... şeklinde verirken neden tahrifçi olsun? “Hac dolayısıyla yapmaları zorunlu olan ibadetler” kapsamından “yasaklara uyma” sorumluluğunu hariç tutmuyor ki...

Sonuç: Esed Taberî'yi doğru anlamış ve doğru nakletmiştir; herhangi bir ‘çarpıtma’ sözkonusu değildir.

6. Çarpıtma İddiası (s. 149-150)

Esed, 22/Hac 5 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir:

Yukarıdaki çeviri İbn Abbas ve Katâde'nin (önceki Beydâvî tarafından, sonraki Taberî tarafından kaydedilmiştir), embriyonik gelişmenin çeşitli evrelerine atfen, *muhalleka ve ğayr-i muhalleka* ibaresiyle ilgili açıklamaları doğrultusundadır.

Öztürk, Esed'in bu notunu şöyle tenkid etmektedir:

Burada evvela şunu belirtelim ki Esed'in *muhalleka ve ğayr-i muhalleka* ibaresine takdir ettiği yorum katkılı manayı İbn Abbas ve Katâde'nin izahlarına dayandırması pek isabetli gözükmemektedir. Ayrıca, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirinde İbn Abbas'a ait herhangi bir yorum mevcut değildir. Yani Beyzâvî bu ayete ilgili olarak İbn Abbas'tan nakilde bulunmamıştır.

Dolayısıyla Öztürk'e göre, Esed bu defa kaynak referansını yanlış yaparak okuyucuyu yanıltmaktadır.

İnceleme: Burada çok vâhim bir durumla karşı-karşıyayız. Öztürk, Esed'i kendi yanlışının kurbanı yapmaktadır: İngilizce metinde *Baghawî*, Türkçe çeviride *Beğavî* olan tefsirin adını yanlışlıkla *Beydâvî/Beyzâvî* şeklinde okumuş ve alıntısına da öyle yansıtmıştır. Tabii bu durumda yanlış tefsire (Beyzâvî'ye) bakıp yanlış bir yargıya varmıştır: “*Beyzâvî tefsirinde böyle bir yorum yoktur ve İbn Abbas ve Katâde'den de böyle bir rivayet yapmamıştır*”. Oysaki *Beğavî* tefsirinde bunların hepsi var!

Sonuç: Öztürk'ün bu tutumunu nasıl bir *hüsn-ü ta'lîl* ile yorumlayabiliriz? Acaba, Türkçe ilk çevirilerinde tashih hatalı olarak *Beğavî* yerine *Beydâvî* mi yazılmıştı? Elimizde, sayfa numaraları Öztürk'ün verdikleriyle örtüşen 1999 baskılı 3 ciltlik bir *Kur'ân Mesajı* var, ona bakıyoruz; “*Beğavî*” şeklinde doğru yazılmış. Kaldı ki, Öztürk'ün eli altında İngilizce aslının bulunduğunu ve her örnekte bu asla mü-racaat ettiğini yakinen bilmekteyiz. O zaman Türkçe çevirisindeki muhtemel bir tashih hatası da Öztürk için mazeret sayılamaz.

“*Anlam ve Yorum Düzeyindeki Çarpıtmalar*” (s. 150-156)

Öztürk bu bölüme de şu peşin ithamlarla başlamaktadır:

Esed'in anlam ve yorum merkezli tahriflerinin büyük çoğunluğu cennet ve cehennem tasvirleri ile cin ve şeytan gibi gaybî/ruhânî varlıklardan söz eden ayetlerin tefsirinde göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Esed cennet ve cehennemle ilgili ayetlerdeki tasvirleri oldukça keyfi bir yaklaşımla sembol ve mecaz kapsamında değerlendirilmiş; cin ve şeytan gibi varlıklardan söz eden ayetleri ise rasyonalist ve natüralist düşünce tarzının genel kabulleriyle örtüşür biçimde yorumlamayı tercih etmiştir.

Aslında, Öztürk, burada karşı çıktığı ve “rasyonalist/natüralist düşünce tarzı” olarak isimlendirdiği; cin ve şeytan gibi “gaybî/ruhânî varlıklar”ın ya da cennet ve cehennem gibi metafizik gerçeklerin sembol ve mecaz kapsamında değerlendirilmesi görüşüne daha sonra yazmış olduğu yazılarında sahip çıkıp benimsemiş görünmektedir. Nitekim *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine –Problemler, Tespitler, Teklifler-* adıyla yayınlanan eserinde *Ulûmü'l-Kur'an Literatüründe “Müteşabih”in Anlam ve Kullanımı* başlığı altında savunduğu görüşler, tam da Esed'in görüşleriyle örtüşmektedir ve ondan mülhemdir. Mesela, orada, Kur'ân'ın 3/Âl-i İmrân 7. âyetiyle işaret edilen *olumsuz anlamda “te'vîl”* konusunda şöyle demektedir (s. 112-113):

Bu çalışmaya konu teşkil eden ayetteki müteşabih kavramına sebep-i nüzul çerçevesinde yüklediğimiz anlam, gaybî konularla ilgili ayetlere de teşmil edilebilir. Zira ahiret ahvâli ve bilhassa haberî sıfatlarla ilgili ayetlerde teşbih, temsil ve mecaz ağırlıklı bir dil kullanıldığı bilinen bir husustur (...).

Buna göre, “tevil” denen şey, müteşabihin gerçek mana ve mahiyetini belirlemek adına, metafizik alan hakkında kullanılan bir kelimenin medlülünü nesnel dünyasıyla ilgili anlam ve kullanımına eşitlemek, yani bir bakıma teşbih, temsil veya mecazı hakikate hamletmek olsa gerektir.

Bu satırlarıyla Öztürk, âhiret ahvali ile ilgili âyetlerde veya daha genel anlamıyla “metafizik alan hakkında kullanılan kavramlarda” teşbih, temsil ve mecaz ağırlıklı bir dilin kullanıldığını (ve de kullanılması gerektiğini) itiraf etmiyor mu?

Şimdi insafla düşünelim: Müteşabih gerçeklikler konusunda bu yorum tarzı Öztürk için *usûl* oluyor da, aynı yorum tarzını iltizam eden Esed için neden “rasyonalist ve natüralist düşünce” veya “Esed mecazları” yaftalarıyla “aşırı yorumlar” kategorisine sokulup mahkûm ediliyor? Bu yaman çelişkinin bizce en makul ve mâsum izahı da, Öztürk’ün sonraları bu konuda fikir değiştirmiş olduğudur.

Öztürk; bu “rasyonalist ve natüralist düşünce”nin, Seyyid Ahmed Han’ın öncülüğünü yaptığı Hint İslam modernizminden çok belirgin izler taşıdığını; Esed’in Arap dilindeki mecazla ilgili kural ve kaideleri hiçe sayan bir keyfî tutum sergilediğini; metnin hermenötik imkânlarını alabildiğine zorladığını ve hatta “metne şiddet uyguladığını” kaydettikten sonra, bu başlık altında dört âyetle ilgili Esed’in yaptığı *çarpıtmalar*’ı belgelemeye devam eder. Bunlar, 88/Ġâşiye 6-7, 24/Nûr 31, 14/İbrahim 16 ve 14/İbrahim 49 âyetleridir.

Öztürk’ün ısrarla “çarpıtma” dediği bu örnekleri incelediğimizde, dördünde de –peşin hükümlülüğümüzden kurtulabilirsek– ithama değer bir durum olmadığını görmekteyiz. Sözü fazla uzatmamak için sadece 14/İbrahim 49 âyetindeki “çarpıtma” iddiasını tartışacağız:

7. Çarpıtma İddiası (s. 155-156)

Esed:

“O Gün, bütün suçluları zincirlerle, bukağılarla birbirlerine bağlanmış olarak göreceksin; giysileri katrandan olacak ve yüzlerini ateş bürüyecek.”

... şeklinde tercüme ettiği 14. İbrahim 49-50. âyetleriyle ilgili dipnotta şunları zikretmiştir:

Razi’ye göre ‘katrandan (katirân) giysiler’ ifadesiyle ‘ateş bürünmüş yüzler’ ifadesi, Hesap Günü’nde günahkar ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acıları, yakıcı, dondurucu korkuları dile getiren mecâzî ifadelerdir.

Oysa Öztürk’e göre;

Râzî bu âyetin mecâzî anlam taşıdığına dair de hiçbir şey söylememiştir; kaldı ki onun sıkı bir Eş’arî olduğu dikkate alınır, böyle bir şey söylemesinin pek mümkün olmadığı kendiliğinden anlaşılır.

İnceleme: Tartışma “katrandan elbiseler” kavramının mecaz mı, yoksa hakikat mı olduğu üzerinedir. Öztürk bu konuda Râzî’den lafzın zâhirî manasına muvafık gördüğü bazı şeyler nakleder ve bunları Esed’in “çarpıtma”sına yeterli kanıt olarak görür. Fakat Râzî’nin Öztürk’ün naklettiklerine bir ilavesi vardır. Öztürk bu ilaveyi de:

Fahreddîn er-Râzî lafzın zâhirî manasına muvafık bu izahatının ardından “Bu konuda aklın payına düşen [yorum da] şudur” diyerek şunları kaydetmiştir.

... ifadeleriyle vermek zorunda kalır. Aslında bu bir “ilave” değildir. Râzî “*Ve Eqûlu: Ben derim ki*” diye bu konudaki asıl ‘tercih’ini vermektedir:

Ruh, kutsî âlemde ve yüceliğın insan idrakini aşan boyutundan parlayıp ışık saçan bir cevherdir. Beden âdetâ bu ruhun gömleği ve elbisesidir. Nefsin (ruh) maruz kaldığı bütün acı ve kederler, sırf bu bedenden dolaydır. Bu yüzden, bedenın ruha yapışıp onu yakması söz konusudur. Nitekim şehvet, hırs ve öfke de ruh cevherine

bedenden ötürü sirayet etmiştir. Bu beden katı, bulanık ve karanlık olduğu için, ruhun parıltılarını ve ışığını gizlemiştir. Beden kokma ve kokuşmanın da sebebiidir. Bu yüzden, beden katrandan gömleklere benzer.

Orijinal metninden de anlaşıldığı üzere, Râzî, “وأقول حظ العقل من هذا : *Ve eqûlu:*

*Hazzu'l-'aqli min hâzâ: Ben derim ki: Bu konuda aklın payına düşen şudur” ifadeyle aslında kendi tercihini vurgulamış ve bu tercihinde de “katrandan gömlekler”i “beden” anlamında bir *mecâz* olarak görmüştür. Fakat Öztürk buna da itiraz etmektedir:*

Hemen belirtelim ki Râzî gnostik telakkileri anımsatan bu yorumu manayı tayin edici olarak değil, deyim yerindeyse bir çeşni kabilinden zikretmiştir. Bu nedenle, mezkur yoruma istinaden ilgili âyetteki lafızların tamamen metaforik ve sembolik bir anlam taşıdığını söylemek hiç isabetli olmadığı gibi, Eş'arî mezhebinin önemli bir temsilcisi olan Râzî'ye de böyle bir isnatta bulunmak pek mümkün değildir.

Öztürk, bu ifadeleriyle Râzî'nin *tercih ettiği* yorumu, “Bunu ciddiye alamayız, çeşni olsun diye zikredilmiştir” kabilinden garip ifadelerle önce ciddiyetsiz buluyor; arkasından da “Benim tanıdığım Râzî, Eş'arî'dir; bunları söylemez!” diyerek (hem de iki yerde) garip bir tahakküm örneği sergiliyor. Ne diyelim! Demek ki, Râzî'nin hangi tercihi yapacağına, söylediği hangi sözleri ciddiye alacağımıza ve de bir Eş'arî'nin neler söylemesi gerektiğine Öztürk karar veriyor!

Sonuç: Esed çarpıtmıyor. Öztürk öyle görüyor!

“Değerlendirme ve Sonuç” (s. 156-160)

Öztürk, artık iddialarını ispatladığından emin olarak bu bölüme şöyle başlar:

Bu çalışmanın müdellel kıldığı sonuç şudur: Esed'in meal-tefsiri çok sayıda yanlış atf ve çarpıtma (tahrif) içermektedir.

Sonra da “Peki, Esed'i bu yanlışa sevk eden sebep veya sebepler nedir?” diyerek Esed'in psikozunun(!) sû-i ta'lîl'ini yapan Öztürk, Esed'in yanısıra bakınız kimleri nasıl itibarsızlaştırmaktadır:

Öztürk'ün kanaatine göre:

Esed'i “bir tür tahrife sevk eden başlıca sebep” onun bu meal-tefsiri yazmak-taki öncelikli amacının Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak olmasıdır. Bu sebeple Esed; özellikle cennet, cehennem, azap, cin, melek, şeytan gibi kavramlarla veya çok eşlilik, kölelik/cariyelik, had cezaları gibi konularla ilgili âyetlerin tefsirinde apolojetik bir üslup kullanmıştır. Esed'in bu Kur'an ve yorum anlayışı, denebilir ki, Seyyid Ahmed Han ve Ehl-i Kur'ân ekolünün temsilcileri başta olmak üzere Muhammed Abduh ve hatta Muhammed İkbâl gibi birçok önemli figürün farklı düzeylerdeki katkılarıyla ekolleşen modernist/reformist İslam anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Ancak bu “modernist/reformist anlayış”, ya da “klasik İslam modernizmi” muhafazakâr / gelenekçi kanattan Kur'an hitabının tarih-üstülüğü dogmasını, Kur'an'ın bütünüyle tarihe gömülmesi gerektiği fikrini savunan çağdaşçı kanattan ise modernitenin mutlak terakki olduğu dogmasını ödünç alarak, “iki merkezli kör bir inanç” şeklini almakta ve “serapa bir ilkesizlik” sergilemektedir. İşte “bu tecrübenin hâsılası –Esed örneğinde olduğu gibi– kimi zaman çok ciddi

tahrifler içeren birtakım filolojik manevralarla Kur'ân lafızlarına çağdaş anlam ve değerler yüklemekten başka bir şey olmamıştır” (s.156-158, özetlenerek).

Dahası:

İslam modernizmine ilişkin bu genel değerlendirme, aynı zamanda Esed'in Kur'an ve yorum anlayışına ilişkin bir değerlendirmedir. Bu noktada Esed'in modernist/reformist İslam anlayışını benimseme süreci hakkında kısaca bilgi vermek yararlı olacaktır.

...diye devam eden Öztürk, Esed'in geçmişi ile ilgili kafa-karıştıran birçok bilgi(!) vermektedir:

1926'da Müslüman olduktan kısa bir süre sonra ziyaret ettiği Arabistan'da Kral Abdülazîz İbn Suûd'un alaka ve taltifine mazhar olduğunu; 1929'da İbn Suûd tarafından Kuveyt'e gizli ajan olarak gönderildiğini; Arabistan'daki altı yıllık ikamet sırasında devlet ricaliyle yakın ilişkisinin bir sonucu -belki de bedeli- olarak İslâm'ın Vehhabîliğe has yorumunu benimsediğini; hatta kimi değerlendirmelere göre Esed'in bu dönemde sıkı bir vehhabi (solid wahhabi) olduğunu; 1932'de Hindistan-Pakistan topraklarına ayak basan Esed'in burada ilkin Ehl-i hadis ekolüne mensup âlimlerle dostluk kurduğunu; derken, Muhammed İkbâl'le tanışma fırsatı bulduğunu ve bu tanışmadan sonraki süreçte İkbâl'in adeta sadık bir tilmizi olduğunu; o kadar ki İkbâl'i “manevi baba” addettiğini ve sonuçta, Esed'in büyük ölçüde İkbâl'den aldığı ilhamla modernist İslam düşüncesine meylettiğini... (s. 158-159).

1960'lı yıllarda Mevdu'dî'nin Meryem Cemile'ye yazdığı ve “*Esed, zaman içerisinde -tıpkı reform geçirmiş Yahudiler gibi- sözde 'ilerici/reformcu' Müslümanların düşünce çizgisine kaydı*” şeklinde yargılar içeren mektubu ile, Meryem Cemile'nin bu mektuba cevaben yazdığı ve “(Esed'in durumunu kasederek) *Benim başıma böyle bir şey gelmesin diye Allah'a yakarıyorum*” şeklindeki duasını içeren mektubunu alıntılamanın Öztürk, Esed'in kimliği konusunda yeterli “şüphe ve tereddütler” uyandırdığının farkındadır:

Merak duygusunu kamçılayan bu satırlar ister istemez Esed'in kimliğiyle ilgili birtakım şüphe ve tereddütleri davet etmektedir. Ancak burada söz konusu şüphe ve tereddütler üzerine kalem oynatmak, ahlâkî risklerinin yanı sıra bu yazının maksadını aşmaktadır.

Öztürk, Esed'in kimliği konusundaki birikimini “yazısının maksadını aştığı” ve de “ahlâkî riskler” taşıdığı için bizimle paylaşmamaktadır. (Demek ki, buraya kadar bizimle paylaştıkları ahlâkî risk taşımıyor!).

Artık Öztürk, Esed'e son öldürücü darbeyi de vurmaya hak kazanmıştır:

... [B]u yazıdaki temel maksat, başta da belirtildiği üzere Esed'in tefsir notlarının birçok yanlış atıf ve çarpıtma (tahrif) içerdiği savını müdellel kılmaktan ibarettir. Bizce maksat hâsıl olmuştur. Belki bu son noktada bir kez daha, “Muhammed Esed, onca yanlış Kur'an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır.” denebilir ve bu durum terğîb-terhib maksadına matuf hadis uydurma olgusuna benzetilebilir (s. 160).

Nasıl ki Hz. Peygamber adına hadis uyduranların, “*terğîb ve terhîb için uydurduk*” mazereti geçerli görülmemiş ve bunlar, “*cehennemdeki yerlerine hazırlan-*

sınlar” tehdidinde müstahak olmuşlarsa, aynı şekilde Esed’in bütün bu çarpıtma ve tahriflerine de “Kur’an mesajını Batılı insanın idrakine sunmak için yapmıştır” savunması mazeret olamaz. Dolayısıyla Esed “hadis uydurmacılığı”na benzer *şenî* bir cürüm işlemiştir.

III. Sonuç

Öztürk, bahse konu iki makalesini yazarken –takdire şayan bir gayretle– hem *Kur’ân Mesajı*’nı mercek altına alıp satır satır okumuş, hem de Esed’in hayatı ve kişiliğini didik didik etmiştir. Bu avantajla da, Esed aleyhinde geliştirdiği itham ve tenkidleri, okuyucunun kolaylıkla tahkik edemeyeceği *gözden uzak* alanlardan seçmiştir. Bu da, ortalama bir okuyucu için ilk bakışta Öztürk’ün itham ve tenkidlerinde haklı olduğu izlenimini vermektedir. Oysa yukarıda görüldüğü üzere kapsamlı bir tahkik, Esed aleyhinde geliştirilen *intihal* ve *çarpıtma/tahrif* ithamlarının geçersizliklerini ortaya çıkarmaya yetmektedir:

Öztürk, *intihal* ithamında ikna edici deliller sunamamıştır. Önce iki eserin baskı teknikleri ve formlarındaki genel-geçer benzerliklerden karineler çıkarmaya çalışmış, fakat bu karinelerin pek ikna edici olmayacağını bizzat kendisi de itiraf etmiştir. İkinci olarak “birebir örtüşen” *intihal* ifadelerinin varlığını iddia etmiş, fakat bu meyanda ileri sürdüğü örneklerin hiçbirinde “birebir örtüşen” tek cümle verememiştir.

Çarpıtma/tahrif ithamına delil olarak ileri sürdüğü örneklerde ise, yaptığımız tahlillerle, Öztürk’ün abartılı ve tekellüflü bir bakış açısı sergilediği; kimi zaman alıntı yapılan kaynağı, kimi zaman da Esed’in ifadelerini anlamakta sıkıntı çektiği ortaya çıkmıştır.

Öztürk, Esed aleyhinde sadece maddi deliller ileri sürmekle yetinmemiş; akademik kariyerine yakışmayan galiz ifadelere de başvurmuştur (“düpedüz *intihal*, yani hırsızlık”, “*iftira*’ya eşdeğer bir cürüm”, “düpedüz *çarpıtma* veya *tahrif*” vb.). Bunun da ötesinde, Esed hakkında kimi zaman niyet okumaları yapmış, kimi zaman da Esed’in kimliği, menşei, ilişkileri konusunda şüphe ve tereddütler uyardıran ve ahlâki risk taşıyan alanlara da girmiştir. Bu alanlarda kalem oynatırken zan ve tahminlerle yol almaktan çekinmemiş; Esed hakkında ne kadar olumsuz yargı bulmuşsa devşirmiştir.

Öztürk, bu iki makalesinin sonunda “Maksad hasıl olmuştur” demektedir ki bu ifade, onun nasıl bir peşin yargıyla yola çıktığının işaretini taşımaktadır.

Öztürk’ün birinci makalesinin girişinde vurguladığı bir cümlesini burada hatırlatmak gerekiyor:

Kuşkusuz bu son ifademiz [düpedüz *intihal*, yani hırsızlık H.Z.] ispatlanamaması halinde altında kalacağımız bir iddia içermektedir.

Yukarıdaki incelemelerimizle gösterdik ki, Öztürk iddialarını ispatlayamamıştır ve dolayısıyla “ahlâki riski”yle beraber iddiasının altında kalmıştır.

Bütün bu yazdıklarımızdan, Esed’i hatasız göstermeye çalıştığımız sonucu asla çıkarılmamalıdır. Bir *beşer* olarak onun da hatalarının var olması kaçınılmazdır. Tefsir olarak yazdığı her görüşü de benimseyor değiliz; katılmadığımız onlarca

görüşü var. Ancak bazı görüşlerine katılmıyor olmamız, insaf sınırlarını aşır hasmâne saldırıya geçmemize mazeret kılınmaz.

Eğer Öztürk ön-yargılarından kurtulabilseydi, bizzat kendisinin de yararlanmış olduğu Esed'in yüzlerce doğru tespit ve *özgün* görüşünü hak-nâ-şinâşlıkla görmezden gelmezdi. Nitekim birçokları meyanında, kendisine ait bir makalenin *Ashâb-ı Kehf: Efes'in Yedi Uyurları mı Yoksa Esseniler mi?* şeklindeki başlığı da¹⁷, 20/Tâ-hâ 96 âyeti için verdiği parantez-içi yorumun bir bölümü olan "[... soyut bir Allah'a inanmak yerine elle tutulur gözle görülür bir tanrı edinmenin daha gerçekçi olduğunu kavradım]" şeklindeki tefsirî ifadeleri de tamamen Esed'den mülhemdir.

Sonuç olarak, Sayın Prof. Dr. Mustafa Öztürk, haksız yere Muhammed Esed'i şâibelendirmeye ve itibarsızlaştırmaya çalışmıştır/çalışmaktadır ve sergilediği bu tavrın, kendisini de dönüp vuracak bir bumerang olduğunun farkında değildir.

Bizim için, Esed'in islâmındaki samimiyetine *Mekke'ye Giden Yolda* tükettiği asırlık bir ömür, özgün ilmine de *Kur'ân Mesajı* tanıktır.

Öztürk'ün bu iki makalesi ise *talihsiz iki yazı* nitelemesiyle hafızalarda kalacaktır.

Kaynakça

- Asad, Muhammad (1900-1992), *The Message of The Qur'an*, Dar al-Andalus, Gibraltar 1980.
- Bashiruddin, Mirza Mahmood Ahmad (1889-1965), *The Holy Qur'an*, II. bs. Woking U.K. 1988 (I. bs. Pakistan, 1947-1963).
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (ö. 516/1122), *Me'âlimü't-Tenzil*, Dâru İbn Hazm, I. bs. Beyrut 2002.
- Beydâvî, Nâsîru'd-Dîn Ebû Sa'îd Abdullah b. 'Umer (ö. 685/1286), *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Muessesetu'l-'İlmî Li'l-Matbû'ât, Beyrut 1990.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi II Tabakatu'l-Müfessirîn*, DİB Yay. Ankara 1960.
- Esed, Muhammed (1900-1992), *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul 2009.
- Malik Ghulam Farîd, *The Holy Qur'an*, O.R.P.C. Ltd. Rabwah, Pakistan 1969.
- Muhammad Ali, Maulana (1874-1951), *The Holy Qur'an: Arabic Text with English Translation and Commentary*, Ahmediyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc. Ohio, U.S.A. 2002.
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed (ö. 710/1310), *Medâriku't-Tenzil ve Haqâiqu't-Te'vil*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1996.
- Qay'î, Muhammed Abdulmun'im, *El-Aslâni fi 'Ulûmi'l-Qur'ân*, IV. bs.
- Öztürk, Mustafa, *Meâl Kültürümüz*, Ankara Okulu, I. bs. Ankara 2008.
- , "Muhammed Esed'in Meal-Tefsirindeki İntihaller Üzerine" *Marife Dergisi*, yıl: 8, S. 1, (Bahar), Konya 2008.
- , *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu, Ankara, Ocak 2012.
- , *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu, Ankara, 2010.
- Râğîb el-İsfahânî (ö. 425/1033), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, I. bs. Beyrut 1992.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh (ö. 606/1209), *Et-Tefsiru'l-Kebîr*, Tahran, tsz.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1506), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/923), *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Kur'ân (Tefsiru't-Taberî)*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- Ünsal, Hâdiye, *Tefsirde Heterodoksi: Kâdiyânîlik ve Kur'an*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
- Zehebî, Muhammed Huseyn, *Et-Tefsir ve'l-Mufessirûn*, Dâru'l-Erqâm, Beyrut, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Qâsim Cârullah Mahmûd b. 'Umer (ö. 538/1143), *el-Keşşâf 'an Haqâiqi Çavâmidü't-Tenzil*, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyâd 1998.
- Kelime Dergisi* (Aylık), Konya/İstanbul, Haziran 1986-Ekim 1987, S. 1-16.

¹⁷ Öztürk, *Kıssaların Dili*, s. 311-332.

Birleştirilmiş Hadis Metinleri Üzerine Bir Deneme: Borçlunun Cenaze Namazı ile İlgili Rivâyet

Nevzat Tartı

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Ananbilimdalı Öğretim Üyesi
ntarti@hotmail.com

Öz

Hadis ve sünnetin, rivâyet sırasında, birtakım râvî tasarruflarına maruz kaldığı bilinmektedir. Hadis kitaplarında zaman zaman rastlanan ve birleştirilmiş/birleşik olarak nitelenebilen bazı hadis metinleri ise bu tasarrufların bir şekli oluşturmaktadır. Birleşik hadisler, Hz. Peygamber'in değişik zamanlarda gerçekleşmiş bazı fiillerinin aynı anda gerçekleşmiş gibi veya biri diğerinden bağımsız hadislerinin bir araya getirilerek, tek hadis gibi sunulması ile oluşmuştur. Dolayısıyla o, telfiku'l-hadis gibi geçmişte ve metin inşası gibi günümüzde uygulanan ve aynı hadisin diğer rivâyetlerini esas alan birleştirme şekillerinden farklıdır. Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in birleştirilerek rivâyet edilmiş fiilleri, borçlu üç kişinin cenaze namazı konusundaki tutumunun anlatıldığı örnek bir rivâyet ile ele alınmaktadır. Bu örnekte üç farklı olay sanki art arda ve aynı gün içinde gerçekleşmiş gibi anlatılmıştır. Ancak elde edilen bulgulardan hareketle bu üç cenaze namazının farklı zamanlarda kılındığı ve rivâyetin birleştirilmiş olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Anahtar Kelimeler: Birleştirilmiş/birleşik, metin, hadis, rivâyet, telfik, cenaze namazı.

A Study on The Combined Texts of Hadiths: a Narration About the Funeral Prayer for the Debtors

It is wellknown that narrators of hadith had some influences on the texts of hadiths and sunnah at the time of narration. Some texts of hadith, situated in the books of hadith and abled to be found acceptable as united narrations, constitute a type of these influences. The combined texts of hadiths was formed with insuinating the Holy Prophet's practices appeared at the different times as if they were appeared at the same time and his some different and independent hadiths as if they were only one hadith. So that the combined texts of hadiths seem to be different from the type of combining the texts like talfik al-hadith, the ancient practice, and textual construction, the new practice, which focus to the different versions of a hadith. In this article, the Holy Prophet's combined practices are studied with a characteristic narration in which the Prophet's way of behaving to the three debtors was narrated. In this narration, three different practice were telled as if they were continuously appeared at the same time. However, its possible to say that these three prayers on three debtors were separately performed and unitedly narrated.

Key Words: Combined, text, hadith, narration, prayer for debtors.

Atıf

Nevzat Tartı, Birleştirilmiş hadis metinleri Üzerine bir deneme: Borçlunun Cenaze Namazı İle İlgili Rivâyet, Marife, Bahar 2012, ss. 47-65

Giriş

Birleştirilmiş/birleşik hadis metinleri ter kibini tanımlamadan ve bundan neyin anlaşılması gerektiğini açıklamadan önce bu konuda oluşturulmuş bazı terimleri ve yapılmış çalışmaları kısaca görmek gerekmektedir.

Konuyla ilgili ilk akla gelmesi muhtemel terim, “telfikü'l-hadis”tir. Telfik, farklı isnad ve lafızlarla rivâyet edilen bir hadisin isnad ve metinlerinin birleştirilmesi anlamında kullanılmakta ve İbnu's-Salâh'ın (ö. 643/1245) ifadelerine göre bunun dört şekli bulunmaktadır: 1- Birden fazla hocadan alınan ve bazı farklarla rivâyet edilen bir hadisin senedleri birleştirilerek, üstadlardan birisinin metninin tercih edilmesi, 2- İsnadın birleştirilmesinden sonra metinlerin de birleştirilmesi veya hadisin bir kısmının bir hocadan bir kısmının da diğerinden nakledilmesi, 3- Lafzın hangi şeyhten alındığı belirtilmeden birleştirilmesi, 4- İsnad ve muhtevası aynı olan ve farklı hocalardan alınan bir hadisin manevi rivâyetle ve râvînin kendi ifadeleriyle nakledilmesi.¹

İbnu's-Salâh'ın bu açıklamasında iki nokta öne çıkmaktadır: Birincisi isnadların birleştirilmesi, ikincisi metinlerin birleştirilerek tek metin haline getirilmesi. Telfik işleminde birleştirmenin aynı hadisin manevi rivâyetlerinden oluştuğu da unutulmaması gereken önemli bir noktadır.

Günümüzde “Hadiste metin inşası” ifadesiyle gündeme gelen tartışma ise telfik'in bir adım ilerisi olarak görünmektedir. Metin inşası ile bir hadisin farklı tariklerinin birleştirilip aslına uygun tek metin elde edilmesi hedeflenmekte, bu sayede hadislerin anlaşılması ve yorumlanması noktasında temel bir ilke yakalanmaya çalışılmaktadır.²

Metin birleştirmenin hadis ve siyer literatüründeki örnekleri üzerine derinlemesine yapılmış birtakım çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin el-Vâkıdî'nin (ö. 207/822) hadis birleştirme metodu üzerine 2001 yılında yapılmış bir yüksek lisans tezi, bu bakımdan kayda değerdir. Söz konusu çalışmada, aynı olaya ait birden fazla rivâyetin senedleri başta topluca zikredildikten sonra, bir araya toplanıp, olayın anlatımını kolaylaştıran tek metin haline getirilmesi, “hadis birleştirme” olarak tanımlanmaktadır.³ Hatta aynı çalışmada bu işlemin hadis usulünde bir karşılığının

¹ İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 223 vd. Krş. Erul, “Telfik”, *DİA*, XL, 400.

² Aralarında bazı yaklaşım farkları bulunmakla birlikte bu konuda çalışma yapan üç müellif örnek olarak verilebilir. Bunlardan ilki, Mehmet Emin Özafşar (*Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 195 vd.), diğeri Yavuz Ünal (“Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu”, *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri –Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, s. 439 vd.), üçüncüsü ise Habil Nazlıgül'dür (*Cibril Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005). O da Cibril hadisi üzerine yazdığı metin inşası denemesi mahiyetindeki eserini bu maksatla kaleme almıştır. Konuya metin inşası adlandırmasıyla değil de, hadislerin anlaşılması ve değerlendirilmesinde bütün tarikleri bir araya getirmek gerektiğini vurgulayan ve bu vurgu üzerinden hareket eden yazarlar da vardır. “İnşa” söyleminden farklı olarak “bütünlük” ifadesini kullanan ve bununla bir hadisle ilgili bütün alternatifleri göz önünde bulundurmaya kasteden Selçuk Coşkun'un *Hadîse Bütüncül Bakış* (İstanbul 2011) adlı çalışması buna örnek verilebilir.

³ Apaydın, *Vâkıdî*, s. 43. Çalışmada, Vâkıdî dışında başkalarının da bu tür bir birleştirme yaptığı örneklerle ele alınmaktadır. Bk. s. 46 vd.

olmadığı gibi, telfiku'l-hadis ile ilgisinin bulunmadığı da vurgulanmaktadır.⁴ Ancak konu dikkatli bir şekilde tetkik edildiğinde Vâkıdî'nin yaptığı işlemin, aslında, teflikten başka bir şey olmadığı ve yukarıda İbnu's-Salâh'ın yaptığı telfik tanımlamalarına, özellikle ikinci maddeye uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıklamada müellifi yanılta hususun esasen dipnotta verdiği farklı telfik tanımı olduğu görülmektedir⁵. Vâkıdî'nin bu tecrübesi aynı zamanda yukarıda işaret ettiğimiz metin inşası ile de benzerlik arz etmektedir.

Buraya kadar özetlenenler dışında, Hz. Peygamber'in farklı söz ve fiillerinin, özellikle rivayet ve tasnif dönemlerinde, râvîler veya müelliflerce bir araya getirilerek nakledilmesinden oluşan bir başka birleştirme şekli daha bulunmaktadır.⁶ Yukarıdaki birleştirme şekillerinde aynı rivâyetin farklı tariklerinden hareket ediyorken veya bir olayla ilgili hikâyeyi tamamlayan unsurlar bir düzen içinde arka arkaya sıralanıyorken, bu birleştirmede, Hz. Peygamber'in farklı konulardaki hadislerinin ve farklı zamanlarda gerçekleşmiş uygulamalarının, tek rivâyet gibi aktarılmış olması söz konusudur. Daha önce, Hz. Peygamber'in Veda Hutbesinin, Veda Haccı esnasında değişik mekân ve zamanlarda irad ettiği hutbelerin birleşiminden oluştuğunu dile getiren, *İlk Dönem Hadis ve İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Veda Hutbesi Rivâyetlerinin Tetkiki*, başlıklı bir çalışma yapılmıştı. Ancak adı geçen çalışmada elde edilen sonuçlara göre bu birleştirme, 1960'lı yıllarda, insan hakları bağlamında gerçekleşmiştir.⁷ Ayrıca, Veda Hutbesi olarak bilinen metinler tam bir birleştirme olmayıp, Hz. Peygamber'in Veda Haccında sunduğu hutbelerin bazı pasajlarından oluşan bir derleme olarak kabul edilmektedir.⁸ Yine o çalışmada Hz. Peygamber'in Veda Haccı esnasında okuduğu hutbelerin, hadis kitaplarında, birleşik değil, yer ve zaman kayıtlarıyla müstakil olarak bulunduğunu gösteren ve otuz sayfa süren bir derleme yapılmıştır.⁹

Yukarıda anlatılanlara istinaden rivâyetler üzerine yapılmış birleştirme çalışmalarını altı maddede toplamak mümkün olacaktır:

- 1- Birden fazla hocadan alınan ve bazı farklarla rivâyet edilen bir hadisin, senedleri birleştirilerek, üstadlardan birisinin metninin tercih edilmesi (telfik)
- 2- İsnadın birleştirilmesinden sonra metinlerin de birleştirilmesi veya hadisin bir kısmının bir hocadan bir kısmının da diğerinden nakledilmesi (telfik)
- 3- Lafzın, kimden alındığı belirtilmeden birleştirilmesi (telfik)
- 4- İsnad ve muhtevası aynı olan ve farklı hocalardan alınan bir hadisin manevi rivâyetle ve râvînin kendi ifadeleriyle nakledilmesi (telfik)

⁴ Apaydın, *Vâkıdî*, s. 42, 43, 44.

⁵ Apaydın, *Vâkıdî*, s. 43. Müellifin telfik'i, bir hadisin farklı tariklerinin sıralanması (Cem) ve fikhî hüküm çıkarmada diğer tariklerin de dikkate alınması anlamında kullandığı görülmektedir. Ancak yukarıda ele aldığımız gibi Hadis İlmî'ndeki telfik bundan farklıdır.

⁶ Ele alacağımız bu tür hadis birleştirmeye, Mustafa Karataş, hadislerin sayısını artıran râvî kaynaklı sebepler bağlamında, iki örnekle kısaca işaret etmiştir. Bk. Karataş, *Hadislerin Sayısı*, s. 107-110.

⁷ Gökalp, *Veda Hutbesi*, s. 120-121, 169-171

⁸ Gökalp, *Veda Hutbesi*, s. 140.

⁹ Gökalp, *Veda Hutbesi*, s. 135-165.

5- Farklı tarikler ve konuyla ilgili diğer bilgilerden hareketle, orijinal metni elde etme çabası (metin inşası)

6- Farklı olayların aynı anda gerçekleşmiş gibi, farklı hadislerin de tek hadismiş gibi birleştirilmesi.

Bu çalışmada, sonuncu maddede ifade edilen birleştirme türü ele alınacak ve bir örnekten hareketle birleştirmenin nasıl anlaşılabilceği üzerinde bir deneme yapılacaktır.

A. Birleşik Metni Tanıma Yolları

Bir rivayetin birleştirilmiş olup olmadığını anlayabilmede bize yardım edecek birtakım ipuçları bulunmaktadır. Bunları saymadan önce, iki birleşik rivayeti kısaca görmek konunun zihinlerde netleşmesine bir katkı sağlayacaktır.

Hız. Âişe, başından geçen meşhur bir olayı şöyle anlatmaktadır: “(Bir gün) iki kız yanımda Buâs¹⁰ ezgileri okurken Allah Rasûlü eve girmiş ve yatağına uzanıp arkasını dönmüştü. Ardından Ebû Bekir de içeriye girmiş ve “Peygamber’in yanında şeytanın müzik aletleri, öyle mi?” diyerek beni azarlamıştı. Rasûlullah (bunu duyunca) ona dönerek: “Onları serbest bırak” demişti. (Ebu Bekir’in) dikkati dağılınca ben kızlara işaret etmiştim ve onlar da dışarı çıkmışlardı. Yine bir bayram günü siyâhîler kalkan ve mızraklarla oynuyorlardı. Peygamber’den (onlara bakmak için izin) istemiştım de bana: “Bakmak mı istiyorsun?” diye sormuştu. Ben de: “Evet” demiştim. Hemen beni yanağım yanağı üzerine gelecek şekilde sırtına kaldırmış ve: “Hadi Erfideoğulları hadi!” diyerek tezahürat yapmıştı. Nihayet bakmaktan usandığımda: “Artık yeter mi?” diye sormuş, ben: “Evet” dediğimde: “Öyleyse git” buyurmuştu.¹¹

Burada iki farklı olayın tek rivâyet içinde birleştirilmiş olarak anlatımı söz konusudur. İbn Hacer’in (ö. 852/1448) de dikkat çektiği gibi, bazı râvîler bu hadisleri birleştirerek, bazıları da ayırarak rivâyet etmişlerdir.¹² Nitekim rivâyetin birinci¹³ ve ikinci¹⁴ kısmı, hadis kitaplarda basit farklarla müstakil olarak yer almaktadır.

Buhârî’nin (ö. 256/870) senedsiz olarak bab başlığına aldığı “Hz. Peygamber Ali’yi kendi kurbanlığına ortak etmiş, sonra da ona kurbanı taksim etmesini em-

¹⁰ Medîneli Evs ve Hazrec kabileleri arasında 120 yıl devam eden savaşların sonuncusunun vuku bulduğu Buâs mevki, Medîne’ye yaklaşık on km uzaklıkta ve Benî Kurayza toprakları üzerinde bulunmakta idi. Hicretten beş veya altı yıl önce (617) cereyan eden ve “Yevmü Buâs” diye bilinen bu savaşta her iki kabilenin ileri gelenlerinden pek çok kimse hayatını kaybetmiş, bu savaşın hâtırasına birçok şiir söylenmiştir. Bk. Çubukçu, “Buâs”, *DİA*, VI, 340.

¹¹ Buhârî, *Sahîh*, İdeyn, 2, Cihad 81; Müslim, *Sahîh*, Salâtü’l-İdeyn, 19 (no: 892); Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, X, 218.

¹² İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, II, 443.

¹³ Buhârî, *Sahîh*, İdeyn 2; Müslim, *Sahîh*, Salâtü’l-İdeyn 16 (no: 892); Krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 480 (no: 25028); Nesaî, *Sünen*, Salatü’l-İdeyn 33 (no: 1591).

¹⁴ Müslim, *Sahîh*, Salatü’l-İdeyn 20 (no: 892) Bir sonraki rivâyette “mescitte” ifadesi yok. Krş. Buhârî, *Sahîh*, Salat, 69; Nesaî, *Sünen*, Salâtü’l-İdeyn, 34 (No: 1592).

retmişti”¹⁵ şeklindeki hadis de birleştirilmiş rivâyetin bir örneğidir. Bu rivayet, İbn Hacer’e göre, Buhârî tarafından iki farklı rivayetin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur.¹⁶ Birincisi rivayette Hz. Ali, Hz. Peygamber’in yaptığı hacca Yemen’den gelerek katılmış ve Allah Rasûlü hacca nasıl niyetlendiyse öyle niyetlendiğini söylemişti. Ardından Hz. Peygamber Hz. Ali’ye ihramlı kalmasını emretmiş ve onu kurbanına ortak yapmıştı.¹⁷ İkinci rivâyete göre ise Hz. Peygamber hacca yüz deve kurban hediye etmiş, etlerin taksimini ise Hz. Ali’den istemiş, O da etleri taksim etmişti. Sonra ona çullarını ve derilerini taksim etmesini emretmiş, Hz. Ali de gereğini yapmıştı.¹⁸

Bu iki rivâyette yer alan birleştirme açıkça görünmektedir. Ancak bütün birleştirme örneklerinin bu kadar kolay anlaşılamayacağını da hatırdan uzak tutmamak gerekmektedir. Bu nedenle bir hadis metninin birleştirilmiş rivâyetlerden oluşup oluşmadığını, izafi de olsa, aşağıdaki ipuçlarından hareketle anlamak mümkündür:

1. Rivâyetin başı ile sonu arasında konu bütünlüğü bulunmaması
2. Hadis metninin birbirinden farklı iki ya da daha fazla konuyu bir araya getirmesi
3. Farklı zamanlarda gerçekleşmiş olması muhtemel birden fazla olay ve eylemin bir defada gerçekleşmiş gibi anlatılması
4. Bağlamları farklı olması gereken iki ya da daha fazla sözün veya eylemin tek rivâyette arka arkaya gelmiş olması
5. Birleştirilmiş izlenimi veren rivâyetlerin herbir parçasının müstakil rivâyetlerinin de bulunması.

Sıralanan bu ipuçları şu anki birikimler ile tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu konudaki çalışmalar arttıkça birleşik metinlerin farklı özelliklerinin bulunması muhtemeldir. Şimdi bu bilgiler ışığında Hz. Peygamber’in birleştirilerek rivayet edildiğini düşündüğümüz fiillerini içeren örnek rivayeti incelemeye geçebiliriz¹⁹:

B. Borçlu Kişilerin Cenaze Namazı

Kahramanlığı ile tanınan sahâbî Seleme b. el-Ekva’ şöyle demiştir: Biz Hz. Peygamber’in yanında otururken bir cenaze getirildi. Cenaze sâhipleri:

- “(Ey Allah’ın Elçisi), onun namazını kıldır”, dediler. Hz. Peygamber:
- "Borcu var mı?" diye sordu. Onlar:
- "Hayır", diye cevap verince Rasûlullah:
- "Peki birşey bıraktı mı?" diye tekrar bir soru sordu. Onlar yine:
- "Hayır" cevabını verdiler.

¹⁵ Buhârî, *Sahîh*, Vekâle 1.

¹⁶ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 479; *Ta'liku't-Ta'lik*, III, 293.

¹⁷ Buhârî, *Sahîh*, Şerike 15.

¹⁸ Buhârî, *Sahîh*, Hacc 121.

¹⁹ Hz. Peygamber’in birleştirilerek rivâyet edilmiş sözleri ise bir başka çalışmada ele alınacaktır.

Bunun üzerine Allah Rasûlü cenaze namazını kıldırdı. Sonra başka bir cenaze getirildi ve (cenaze sahipleri):

- "Ey Allah'ın Elçisi, cenazenin namazını kıldır", dediler. Rasûlullah onlara da:

- "Ölünün borcu var mıydı?" diye sordu. Cenaze sahipleri:

- "Evet var" dediler. Bu defa Rasûl-i Ekrem:

- "Peki birşey bıraktı mı?" diye tekrar sordu. Onlar:

- "Üç dînar bıraktı" cevabını verdiler. Hz. Peygamber bu cenazenin de namazını kıldırdı. Sonra üçüncü bir cenaze getirildi ve:

- "(Ey Allah'ın Elçisi), cenazenin namazını kıldır" dediler. Rasûlullah:

- "Ölü geride birşey bıraktı mı?" diye sordu. Onlar:

- "Hayır", diye cevap verdiler. Bu kez Allah Rasûlü:

- "Ölünün borcu var mı?" diye sormaya devam etti. Onlar da:

- "Üç dînâr" karşılığını verdiler. O zaman Rasûlullah:

- "Öyleyse cenazenizin namazını kendiniz kılın?" buyurdu. (Sahâbeden)Ebû Katâde:

- "Ey Allah'ın Elçisi, cenazenin namazını kıldır, onun borcunu ben üstleniyorum" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber bu cenazenin de namazını kıldırdı.²⁰

Yukarıda sıraladığımız ipuçlarından hareketle bu örnek rivayetin birleşik olup olmadığını belirlemek üzere aşağıdaki tetkiki yapmak mümkündür.

1. Üç Uygulama Bir Rivâyet

Seleme b. el-Ekva' tarafından nakledilmiş olan bu rivâyette, Hz. Peygamber'in, borçlu kişilerin cenaze namazlarını kıldırma/kıldırılmama fiili ile ilgili olarak üç farklı hareket tarzı yer almaktadır: Hz. Peygamber, borcu ve mirası bulunmayan birinci cenaze ile borçlu olup geride üç dinar bırakmış olan ikinci cenazenin namazını kıldırılmış, fakat üzerinde üç dinar borç bulunan ve mirası da olmayan üçüncü cenazeninkini kıldırılmamıştır. Bunu gören bir sahâbî borcu üstlenmiş ve Hz. Peygamber o vakit cenazenin namazını da kıldırmıştır.

Bu anlatım, üç farklı olayın sanki art arda gerçekleştiği izlenimini vermektedir. Seleme'nin sözlerinin, "... كنا جلوسا عند النبي.../biz Hz. Peygamber'in yanında oturuyorken..." şeklinde başlaması, üç cenazenin çok yakın aralıklarla ve hatta oturma eylemi devam ederken getirildiği imasını taşımakta, bu durum okuyucunun zihninde bunların aynı anda gerçekleştiği fikrini doğurmaktadır. Belki ikinci cenaze ile ilgili bilginin başındaki "ثم/sonra" lafzından dolayı, bunun uzun bir ara olma ihtimalinin zihinlere gelmesi söz konusu olabilir. Ancak "جنازة أخرى/başka/ikinci" ve

²⁰ Buhârî, *Sahîh*, Havâle, 3. ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVII, 36 (no: 16510), 57-58 (16527) Krş. Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr*, VII, 35 (no: 6290); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 72, 75.

“الثالثة/üçüncü” cenaze ifadeleri bu ihtimâli düşünmeye engel olmakta ve art arda gerçekleşmeyi ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla rivâyetin ifadelerinden, cenazelerin yakın zamanlarda getirildiğine yönelik bir işaret söz konusudur.²¹

Ancak ilk bakışta böyle düşünülmeyle birlikte, rivayet daha dikkatli bir bakışla tetkik edildiğinde, anlatımda yer alan üç fiilin/durumun farklı zamanlarda gerçekleşmiş olabileceği ihtimali de ortaya çıkmaktadır. Bu durum rivayet hakkında şu iki soruya cevap aramamızı gerekli kılmaktadır: Acaba üç farklı durum, gerçekten kısa aralıklarla, arka arkaya, tek oturumda ve birbirine bitişik zamanlarda mı gerçekleşmiştir? Yoksa bu üç olay farklı zamanlarda gerçekleşmiş olup, daha sonra, anlatım sırasında mı birleştirilmiştir?

İkincinin olma ihtimali birincisinden daha makul gibi görünse de, bu ipucu tek başına birleşik metin yargısına ulaşmada yeterli ve nihai bir veri olarak kabul edilemez. Bunu destekleyecek başka yardımcı unsura/unsurlara da ihtiyaç vardır. Şu halde bu konuda atılması gereken ikinci adım, farklı zamanlarda ve bağımsız olarak gerçekleşmiş olması muhtemel davranışlardan oluşan bu rivâyetin parçalarının hadis literatüründe müstakil olarak bulunup bulunmadığını belirlemektir. Bunun için, sözkonusu olayın hadis kaynaklarında nasıl geçtiğini tespit etmek ve rivâyetlerin izini sürmek bizi sonuca yaklaştırabilir. Namazını kıldırması için Hz. Peygamber’e getirilen iki ve tek cenaze rivâyetlerinin bu konuda yardımcı olması mümkündür.

2. İki Cenaze Rivayeti

Hadis kitaplarında, birincide olduğu gibi yine Seleme b. el-Ekva’ kanalıyla gelen ve bu defa cenaze sayısının ikiye düştüğü bir rivayet daha bulunmaktadır. Söz konusu rivayette yer alan cenazeler, birinci rivâyetteki ilk ve son cenazeler olup, ikinci cenaze ile ilgili bilgiler burada yer almamaktadır. Rivayet şöyledir:

Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için bir cenaze getirildi. Hz. Peygamber:

"Borcu var mı?" diye sordu. Onlar:

-“Hayır”, diye cevap verince Allah Rasûlü cenaze namazını kıldırdı. Sonra başka bir cenaze getirildi ve Hz Peygamber yine:

- "Ölünün borcu var mıydı?" diye sordu.

- “Evet”, denildi. Bu defa Rasûl-i Ekrem:

- "Öyleyse cenazenizin namazını kendiniz kılın?" buyurdu. Sonra Ebû Katâde:

²¹ Taberânî rivâyetinde, ikinci cenazenin gelişi anlatılırken, “فينا أنا قائم أي بجنازة/ben ayakta duruyorken bir cenaze daha getirildi” ve ikinci cenazeden sonra “ثم لبثنا ما شاء الله /sonra bir süre bekledik” şeklinde bir ifadenin kullanılmış olması, konuya biraz aydınlık katsa da, anlatımın aynı oturum içinde gerçekleştiği imasını yok etmemektedir. Bk. *el-Mucemu'l-Kebir*, VII, 35 (no: 6290).

- "Ey Allah'ın Elçisi, onun borcunu ben üstleniyorum" dedi. O zaman Allah Rasûlü cenazenin namazını kıldırdı.²²

Bu rivâyette cenaze sayısının üçten ikiye düşmesi, *Sahîh-i Buharî*'nin şarihlerden Kastallânî'nin (ö. 923/1517) dikkatini çekmiş, fakat o bununla ilgili bir değerlendirme yapmamıştır.²³ Daha önceki rivâyette yer alan üç cenazenin sonrakinde azaltılarak iki cenazeye indirilmesi, meşhur şarihlerden Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605) tarafından makul karşılanarak, ehil olanlarca iktisar/ihtisar yapmanın, yani hadisin bir kısmını rivâyet edip bir kısmını hafzetmenin, cevazına delil getirilmiştir.²⁴ Onun bu tavrı da cenaze sayısının üçten ikiye düşmesinin farkında olduğunun bir işaretidir. Aliyyü'l-Kârî'nin yorumu, ayrıca, rivâyetin aslında üç cenaze içerdiğini düşündüğü anlamına gelebilmektedir. İhtisar konusuna tekli cenaze rivâyetleri işlenirken tekrar dönülecektir.

3. Tek Cenaze Rivâyetleri

Birinci rivâyetin bileştirilmiş bir metin olup olmadığı sonucuna ulaşabilmemnin üçüncü aşaması, o rivâyetin daha küçük parçalarını elde etmek ve onların izini sürmektir. Namazını kıldırması için Hz. Peygamber'e tek cenaze getirildiğini anlatan rivâyetler, tespit edebildiğimiz kadarıyla, sekiz sahâbîden ve yine sekiz farklı tarik ile nakledilmiştir.

Kendi içlerinde çeşitli rivâyet farkları içeren bu aktarımlarda öne çıkan özelliklerden birisi, bazı rivâyetlerin, üçlü cenaze rivâyetine benzer şekilde doğrudan hikâye ile bazılarının ise bir giriş cümlesi, yani dolaylı anlatım²⁵ ile başlamasıdır.

(1) Birinci rivâyetin sahibi olan Seleme b. Ekva' kanalıyla gelen ve doğrudan hikâye ile başlayan bir rivâyete göre Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için ensardan bir adamın cenazesi getirildiğinde:

- "Geride mal bıraktı mı?" diye sormuştu. Cenaze sahipleri:

- "Hayır", diye cevap vermişlerdi. Allah Rasûlü bu defa:

- "Üzerinde bir borç var mı?" diye sormuştu. Onlar:

- "Evet iki dinar", diye cevap vermişlerdi. Hz. Peygamber de:

- "Öyleyse cenazenizin namazını kendiniz kılın?" buyurmuştu. Bunu gören Ebû Katâde:

- "Yâ Rasûlallah, onun borcunu ben üstleniyorum" dediğinde Rasûl-i Ekrem cenazenin namazını kıldırması.²⁶

²² Buhârî, *Sahîh*, Kefâle 3; Krş. Beyhakî, *es-Sünenü's-Suğra*, II, 305 (no: 2096).

²³ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, IV, 151.

²⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Ta'likâtü'l-Kârî*, varak 86^a. Aliyyü'l-Kârî'nin yaklaşımında iktisar/ihtisarin kabulünün tartışmalı olduğuna dair bir gönderme bulunmaktadır. Konuyla ilgili çalışmalarda da bu tartışmalı duruma işaret edilmektedir. Bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 215 vd; Atan, *Mâna İle Hadîs Rivâyeti*, s. 193 vd.; Erul, "Tasarrufâtü'r-Ruvât fî mutûni'l-merviyyât", *AÜİFD*, S. 42 (2001), s. 184 vd.

²⁵ Hadis rivâyetlerinde doğrudan ve dolaylı aktarım üsluplarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kesgin, *Hadislerin Tesbit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, s. 41 vd.

²⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 443 (no: 12142) Krş. Nesaî, *Sünen*, Cenâiz 67 (no: 1959).

(2) Doğrudan hikâye ile başlayan rivâyetlerin bir başkası, cenazenin borcunu üstlenen Ebû Katade'den gelmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için bir cenaze getirilmiş, O da: "borcu var mı?" diye sormuştu. Oradakiler iki dinar borcu olduğunu söylediklerinde O: "geride onu ödeyecek kadar miras bıraktı mı?" diye sormuştu. Oradakiler: "Hayır" dediklerinde: "Öyleyse namazını siz kılın" demişti. Ebû Katade bu borcu üstlendikten sonra Rasulullah onun namazını kıldırması.²⁷

(3) Enes b. Malik rivâyetine göre, birisi ölmüştü ve Hz. Peygamber'den namazını kıldırması istenmişti. O da "Borcu var mı?" diye sormuş, "Evet" dediklerinde: "Eğer biriniz kefil olursa kıldırım" demişti. Kefil bulunamayınca namazı kıldırılmamıştı.²⁸

(4) Ebû Saîd el-Hudrî'den ise cenazenin borcunu Hz. Ali'nin üstlendiği bilgisi nakledilmiştir.²⁹

(5) Bu son rivâyetin bir benzeri Hz. Ali'den de gelmiştir.³⁰

Dolaysız anlatımla gelen bu rivâyetlerde Seleme rivâyetindeki üçüncü cenaze ile ilgili yaşananların yer aldığı anlaşılmaktadır. Bazı sahâbîlerden gelen tek cenaze rivâyetleri ise dolaylı bir anlatım formunda başlamakta ve dolaysız anlatım ile sürmektedir.

(6) Örneğin, Muhammed b. Abbad b. Cafer'in anlatımı şöyledir: Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için bir cenaze getirildiğinde borcu bulunup bulunmadığını sorardı Eğer borcu olduğu söylenirse, bu defa: "Karşılığında bir mal bıraktı mı?" diye sorardı. Eğer: "evet bıraktı" derlerse, namazını kılar, "hayır bırakmadı" derlerse, namazını kılmazdı. Yine bir defasında getirilen borçlu bir cenazenin miras bırakıp bırakmadığını sormuştu. Cenaze sahipleri mirası bulunmadığını söylemişler, O da: "Arkadaşınızın namazını kendiniz kılın" buyurmuştu. Adamın amcasının oğlu borcu üstlendiğinde Allah Rasûlü namazını kıldırması ve onlara: "Ey Selemeoğulları, arkadaşınızı cennete sokmak istemez misiniz?" diye seslenmişti. Onlar ne yapmaları gerektiğini sorduklarında O: "Borcunu ödeyin" demişti...³¹

(7) Cabir b. Abdullah'dan gelen benzeri bir rivâyetin son kısmı ise öncekilerden farklı olarak şu bilgiyi içermektedir: Allah Rasûlü'ne fetihler nasip olunca: "Ben müminlere kendilerinden daha yakınım, onlardan kim borçlu ölürse onu ödemesi bana aittir. Kim de mal bırakırsa mirasçılara aittir" buyurmuştur.³²

²⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 442-443 (no: 12141); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 232 (no: 22543), 278 (no: 22586); İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 329 (no: 3058), 329-330 (no: 3059)

²⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 75.

²⁹ Dârekutnî, *Sünen*, IV, 53 (no:3082). Krş. 54 (no: 3083). Bu rivâyet senedindeki Ubeydullah el-Vassâfî'den dolayı Beyhakî'ye göre çok zayıftır. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 73. Krş. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, VIII, 285.

³⁰ Dârekutnî, *Sünen*, III, 466-467 (no: 2984); Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 73. Beyhakî'ye göre bu rivâyet, senedindeki Ata b. Aclan nedeniyle zayıf ve bu konuda Ebû Katade'nin borcu üstlendiğini ifade eden rivâyet daha sahihtir. Bkz, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 73, krş. *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*, VIII, 285.

³¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 290-291 (no: 15260)

³² Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 289-290 (no: 15257); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 65 (no: 14159); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Buyu 9 (no: 3343); Nesai, *Sünen*, Cenâiz 67 (no: 1960); Hibbân, *Sahîh*, VII, 334-335

(8) Bu farklı kısım Ebû Hureyre'den gelen bir rivâyette de bulunmaktadır.³³ Ancak bu bilgi, üç cenazeli Seleme rivâyetinde yer almamaktadır.

Getirilen cenazelerin kimliğinin bilinmemesi üçlü, ikili ve tekli cenaze rivâyetlerinde var olan ortak noktalardan birisidir. İbn Hacer cenazelerin kim olduğu meselesi üzerinde durmuştur. Hatta getirilen cenazelerin isimlerini bulamadığını söylemesinden³⁴ hareketle bu isimler hakkında ciddi bir araştırma yaptığını söylemek mümkündür. Kastallânî de cenaze sahibinin ve “namazını kıldır” diyenin isimlerinin meçhul olduğunu vurgulamıştır.³⁵

Bir rivâyete göre ölen ve Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için getirilen kişi Ebû Katede'nin kabilesinden birisi,³⁶ hatta amcasının oğlu³⁷, başka bir rivâyete göre ensardan bir erkek idi.³⁸ Cabir b. Abdillâh rivâyetinde cenazeyi yıkayıp kefenleyenler arasında kendisi de vardır.³⁹ Görüldüğü gibi bu bilgiler cenazelerin kimliği hakkındaki kapalılığı ortadan kaldıracak mahiyette değildir.

İlgili rivâyetlerde, cenazelerin getirilme zamanları hakkında da bir ipucu bulunmamaktadır. Fakat bu belirsizlik, anlaşıldığı kadarıyla, şârihler için önem arz etmemiş, dolayısıyla bunu araştırma ihtiyacı hissetmemişlerdir.

4. Hz. Peygamber'in Borç Sorma Alışkanlığı

Birleşik olma ihtimalinin dördüncü bir ipucu, Hz. Peygamberin namaz kıldırmadan önce cenazenin borç ve miras bırakıp bırakmadığını sormayı bir prensip haline getirmiş olmasıdır. Tekli cenaze rivâyetlerinin bazısında yer alan “...Hz. Peygamber'e namazını kıldırması için bir cenaze getirildiğinde: 'Arkadaşınızın borcu var mı?' diye sorardı. Eğer borcu olduğu söylenirse, 'Karşılığında bir mal bıraktı mı?' diye sorardı. Şayet 'Evet' cevabı verilirse, namazı kıldırır, 'Hayır' denirse, kıldırmazdı...” şeklindeki dolaylı anlatım özelliği taşıyan giriş ifadeleri, bir alışkanlığı ve tekrarlamayı ifade etmektedir. Bu tür bir anlatım tarzı bir defada olan bir iş için değil, zaman zaman tekrarlanan durumlar için söz konusudur. Abbad b. Cafer, Cabir b. Abdillâh ve Ebû Hureyre'nin anlatımında böyle bir durum görünmekte ve adı geçen sahâbîlerin bu sonuca tümevarımla ulaştıkları anlaşılmaktadır. Seleme rivâyetinde yer alan üç cenazenin bir celsede getirilmiş olduğunun kabulü durumunda,

→

(no: 3064), Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 73.

³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 527; Buhârî, *Sahîh*, Kefâle 5, Nafakât 25, krş. Ferâiz 3; Müslim, *Sahîh*, Feraiz 14 (no: 1619); İbn Mace, *Sünen*, Sadakât 13 (no: 2415) Nesaî, *Sünen*, Cenâiz 67 (no: 1961); Tirmizî, *Sünen*, Cenâiz 69 (no: 1070); Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 291 (no: 15261); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 276 (no: 7899), XIV, 512 (8950), XV, 99 (no: 9185); Ebû Dâvûd, *Sünen*, Harâc 15 (no: 2954-2956); İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 333 (no: 3063), XI, 192 (no: 4854).

³⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 467.

³⁵ Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî*, IV, 145.

³⁶ Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 290 (no: 15258), İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 443 (no: 12141); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 328 (no: 22657);

³⁷ Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 290-291 (no: 15260)

³⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 263-264 (no: 22572, 22573); Nesaî, *Sünen*, Cenâiz 67 (no: 1958); İbn Mace, *Sünen*, Sadakât 9 (no: 2407); Dârimî, *Sünen*, Büyü 53 (2635).

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 405-406 (no: 14536). Krş. Beyhakî, *es-Sünenü's-Suğra*, II, 306 (2098); Dârekutnî, *Sünen*, IV, 54-55 (3084). Ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 443-444 (no: 12143).

her ne kadar böyle bir ihtimalin bulunduğu söylenebilecekse de, sadece bu rivâyetten hareketle böyle bir tümevarıma ulaşmanın bilimsel olmayacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu rivâyet, Hz. Peygamber'in prensibini yansıtmış olamaz. Bu yüzden sahâbîlerin bu olası tümevarımı, rivayetin birleştirilmiş olma ihtimalini artırmaktadır.

Bununla birlikte birleştirilmiş veya birleştirilmemiş olsun, her iki durumda da, bu rivâyetten ve diğerlerinden Hz. Peygamber'in cenaze namazı öncesinde ölünün borcu bulunup bulunmadığını sormayı bir âdet haline getirdiği anlaşılmaktadır. Bu, Hz. Peygamber'in borca verdiği ehemmiyetin bir yansıması olarak algılanmalıdır. Bir kişinin borcunu ödeyecek kadar miras bırakmadan ölmesini Allah katında kebâirden sonra günahların en büyüğü olarak nitelemesi⁴⁰, bu konudaki hassasiyetini göstermektedir. Hassasiyetin hangi boyutlara vardığını Semure b. Cündeb'in şu rivâyetinde de görmek mümkündür:

"Bir cenazede Hz. Peygamberle beraberdik. 'Burada falan kabileden biri var mı?' diye seslendi, fakat cevap veren olmadı. Sonra: 'Burada falan kabileden biri var mı?' diye tekrar sordu. Bu kez de cevap veren biri çıkmadı. Sonra: 'Burada falan kabileden biri var mı?' diye üçüncü defa sorunca bir adam kalkıp: 'Ben varım, Ey Allah'ın Elçisi!' dedi. Rasûl-i Ekrem: 'İlk iki defada cevap vermeni engelleyen ne idi?' diye sordu ve: 'Ben sizin için hayırdan başka bir şey aramıyorum. Arkadaşınız borcu nedeniyle mahsur kaldı.' diye ekledi..."⁴¹

Bir akrabasına da olsa, ölünün borcunu ödettirmesi, Hz. Peygamber'in alacaklıyı korumaya yönelik hukûkî bir uygulaması olmalıdır. Gördüğümüz kadarıyla müellifler ve şârihler de konuyla ilgili rivâyetlerin daha çok hukûkî boyutuna vurgu yapmaktadırlar. Bu durum aynı zamanda muhtemel birleştirmeyi yapmış olan râvîleri de yönlendiren bir etken olmalıdır.

Üçlü cenaze rivâyetinin yer aldığı bab başlıklarında da daha çok borca vurgu yapılmıştır. Örneğin Buhârî, borçluların cenaze namazları ile ilgili rivâyeti, muhtemelen bu düşünceyle, cenazelerle ilgili bölümde değil, "Havâle" kitabının "Ölünün borcunun başkasına yüklenmesi câizdir"⁴² isimli bâbı altında ele almıştır. Bunu ve bu konudaki hadisleri Beyhakî (ö. 458/1065) ise aynı şekilde cenaze ile ilgili bir bölümde değil, "Damân/Kefâlet" kitabının "Hakkın kefâlet ile sahibine ödenmesi" ve "Cenazenin borcuna kefil olmak" babında zikretmiştir.⁴³

Bazı şerhlerde de bu bakış açısı görülmektedir. Örneğin İbn Hacer konuyu şöyle değerlendirmiştir: "... Burada (râvî) üç tür durumdan bahsetmiştir: Birincisi mirası ve borcu bulunmayan, ikincisi hem borcu hem de mirası kalan, üçüncüsü borcu olan ama mirası olmayan cenaze. Dördüncüyü, yani mal bırakmış ve borcu olmayan cenazeyi zikretmemiştir. Ancak bunun hükmü de namazı kaldırmış olması

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Buyu 9 (no: 3341).

⁴¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, VIII, 291-292 (no: 15263); Nesai, *Sünen*, Buyû 97 (no: 4682). Ebû Dâvûd, *Sünen*, Buyû 9 (no: 3341) Nesai rivâyetinde: "Rasul ile bir cenazede beraberdik" ve Ebû Dâvûd rivâyetinde: "Rasul bize hitap etti" şeklinde başlamıştır.

⁴² Buhârî, *Sahîh*, Havale 3.

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, VI, 72, 75.

yönündedir. Doğrusu gerçekleşmediğinden değil, çokça bulunduğundan dolayı (ravi) onu zikretmemiş olmalıdır.”⁴⁴ Benzeri bir değerlendirmeyi Aynî (ö. 855/1451) de yapmış⁴⁵, lafzî izahlar ve rivâyetin farklı tariklerini verdikten sonra “Zikru mâ yüstefâdu minhu/Bu hadisten çıkan sonuçlar” başlığı altında konunun fikhî yönlerine işaret etmiştir.⁴⁶

Şerhlerde üçlü cenaze rivâyetinin, “farklı zamanlarda mı, yoksa aynı anda mı?” gerçekleştiğine yönelik tartışmalara, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Aliyyü'l-Kârî hariç hiçbir şarih girmemiştir. O, *Mirkâtü'l-mefâtîh*'de rivâyetin tahlilini yaparken konuyu fikhî bağlamda ele almış ve bu yaklaşımını şöyle izah etmiştir: Sonra üçüncü bir cenaze getirildi. Bu cenaze aynı gün içinde veya aynı anda getirilmiş olabilir, ya da farklı günlerde ve farklı oturumlar esnasında getirilmiş ve râvî dirayet (tam anlama/yorum/hüküm) gerçekleşsin diye bunları rivâyet esnasında birleştirmiş olabilir.⁴⁷

C. Rivâyeti Birleştiren Râvî

Bazı rivâyetlerde birleştirmeye neden olan râvî açık bir şekilde anlaşılabilir. Örneğin sahâbî mi, yoksa tâbiî mi olduğu konusunda ihtilaf bulunan Gudayf b. el-Hâris, Hz. Âişe ile aralarında geçen bir diyalogdan şöyle bahsetmiştir: Hz. Âişe'ye “Ne dersin, Rasulullah cünüplükten dolayı gecenin başında mı yoksa sonunda mı yıkanır?” diye sordum. Hz. Âişe: “Bazen başında, bazen de sonunda yıkanır” cevabını verdi. “Allâhu ekber! işi kolaylaştıran Allah'a hamdolsun” dedim ve “Ne dersin, Hz. Peygamber gecenin başında mı yoksa sonunda mı vitir kılar?” diye sordum. “Bazen başında, bazen de sonunda kılar” karşılığını verdi. “Allâhu ekber! işi kolaylaştıran Allah'a hamdolsun” dedim ve “Rasulullah Kurân'ı açıktan mı yoksa gizli mi okurdu?” diye sordum. “Bazen açıktan, bazen gizli” dedi. “Allâhu ekber, işi kolaylaştıran Allah'a hamdolsun” dedim.⁴⁸ Burada, râvînin, Hz. Âişe'yi, Hz. Peygamber'in farklı uygulamalarını birleştirmeye yönlendirdiği sezilmektedir.

Üçlü cenaze rivâyetinin sahibi olan Seleme'den nakledilen bir habere göre kendisi Hudeybiye'de Hz. Peygamber'e ölümüne beyat ettiğini anlatmış,⁴⁹ başka rivâyetlerde ise onunla katıldığı savaşları açıkça zikretmiştir.⁵⁰ Zehebî (ö. 748/1347) ise, bu iki rivayeti başka bir yerde görmediğimiz şekilde birleştirerek: “Ben Rasûlullah'a, uğruna ölesiye beyat ettim ve onunla yedi savaşa katıldım” şeklinde eserine almıştır.⁵¹

⁴⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 467.

⁴⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XII, 158.

⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XII, 159-160.

⁴⁷ Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, VI, 109.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre 89 (no: 226) Müslim ve Tirmizî'nin kitaplarında farklı sahabiden takdim tehir ile gelmiş ve Hz. Âişe'ye soru soran kişi Abdullah b. Ebî Kays olarak yer almıştır. Bk. Müslim, *Sahîh*, Hayız 26 (no: 307); Tirmizî, *Sünen*, Fedâilu'l-Kurân 23 (no: 2924).

⁴⁹ Buhârî, *Sahîh*, Cihâd 110.

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVII, 78 (no: 16543); Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî, 65.

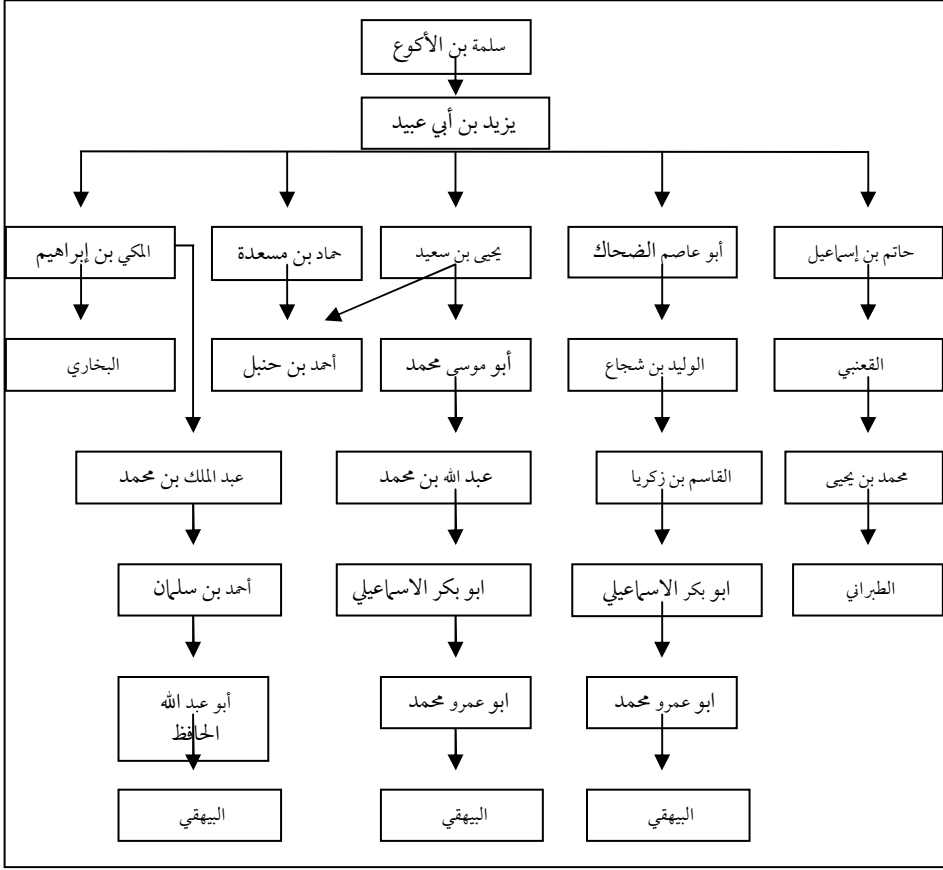
⁵¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, III, 326.

Buna benzer bazı durumlarda rivâyetleri birleştiren kişi açıkça belli iken, bazılarında bunu tespit etmek pek kolay olmamaktadır. Her şeyden önce bizden zaman ve mekân bakımından oldukça uzakta gerçekleşmiş olaylar üzerine değerlendirmeler yaptığımızı, bunun da kendilerine güvenmek durumunda bulunduğumuz ve aksi halde hiçbir değerlendirme yapmamızın mümkün olmadığı birtakım verilerden hareketle gerçekleştiğini gözden uzak tutmamalıyız. Dolayısıyla, bu tür verilerin bize her zaman yardımcı olamayacağını bilmemiz gerekmektedir.

Fakat bunun imkânsız olmadığını da belirtmeliyiz. Kimi rivayetlerdeki bazı işaret ve ipuçları vasıtasıyla kişisel birtakım değerlendirmeler yapma imkânımız bulunabilmektedir. Sözgelimi yukarıda ele aldığımız rivâyetteki muhtemel birleştirmeyi yapan râvînin tespitinde bazı ipuçlarını değerlendirmek mümkündür. Böylesi durumlarda, seneddeki bir karineden hareket etmek suretiyle bir tahminde bulunarak bu zorluğu aşmak mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda, örnek rivâyetteki muhtemel birleştirmeyi yapanın kim olduğunu belirleyebilmek için rivâyetin râvîleri ve senedlerini görmemiz bize yardımcı olabilecektir. Ancak bu işlem, rivâyetin sıhhatini tespit ile alakalı bir işlem olarak kabul edilemez. Zira bu tetkik, hadis metinlerinde var olan yapısal bir durumun ortaya konmasına yöneliktir. Hadisin sıhhatini tespit için daha farklı kriterler kullanılmaktadır. Nitekim daha önceki bazı çalışmalarda hadisin sıhhati ele alınmış ve ilgili ölçütler çerçevesinde sahih olduğu tespit edilmiştir.⁵²

İlgili rivâyetin aşağıdaki sened şeması, birleştirmenin kim tarafından gerçekleştirildiğini tespit bağlamında bize bazı ipuçları verebilecektir:

⁵² Beğavi, *Şerhu's-Sünne*, VIII, 212; Yâsîn, *Seleme b. el-Ekva*, s. 1401-1402, 130 (Buhârî rivâyeti), 131, 132 (Ahmed b. Hanbel rivâyetleri).



Örnek rivâyetin, tespit edilebildiği kadarıyla, Buhârî ve Taberânî'de (ö. 360/971) son bulan birer, Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) ulaşan iki ve Beyhakî ile sona eren üç senedi bulunmaktadır. Bu senedlerin her birisinde küçük bazı nakil farklarıyla üç cenaze bilgisi yer almaktadır. Fakat yine senedlerin tamamında, sahabe tabakasında sadece Seleme, tâbiîn tabakasında ise sadece Yezîd b. Ebî Ubeyd (ö. 147/764) yer alırken, rivayeti Yezîd'den alanların sayısı beşe çıkmaktadır. Bu bilgi, etbâu't-tâbiînden olan beş râvînin birleştirmeyi, biri diğerinden bağımsız olarak, tamamen aynı şekilde yapmalarının muhal oluşu nedeniyle, rivâyetteki muhtemel birleştirmenin Yezîd ya da ondan önce Seleme tarafından gerçekleştirilmiş olacağı neticesine varmamızı mümkün kılmaktadır.

Benzeri bir yapı ikili cenaze rivâyetinde de bulunmaktadır. Söz konusu rivâyetin ise, birisi Buhârî, diğeri Beyhakî'de sona eren iki senedi bulunmakta ve seneddeki ravi sayısı, üçlü cenaze rivâyetinde olduğu gibi, yine tâbiî râvî olan Yezîd'den sonra artmaktadır. Bu da, birleştirmenin sahibi olarak Yezîd ve sahâbî râvî olan Seleme'yi işaret etmektedir. Fakat burada tek cenaze rivâyetlerinin de bulunduğunu, bunların farklı senedlerle geldiğini ve onlardan birisinin tâbiîn râvîsinin yine Yezîd b. Ebî Ubeyd, sahâbî râvînin de yine Seleme b. Ekva' olduğunu

hatırlatmak gerekir. Yani Yezîd ve Seleme, üçlü, ikili ve tekli cenaze rivâyetlerinden herbirinde bulunmuş olmaktadır. Tekli cenaze rivâyetlerinin iki tanesi Seleme'den, diğer altı tanesi ise farklı sahâbîlerden ve farklı senedlerle gelmektedir. Bu durumda Seleme çok sayıda tekli rivâyet karşısında üçlü cenaze rivâyetinde tek kalmış olmaktadır. Bu tek kalış onun rivâyetleri birleştirmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

Seleme hakkında ricâl kitaplarında ta'dîl ifadeleri ve övgüler bulunmakta, güvenilirliğini zedeleyecek herhangi bir eleştiriye rastlanmamaktadır. Muhtemelen hicretin ikinci yılından sonra, küçük yaşta Müslüman olan ve hicri 74 yılına kadar yaşayan Seleme'nin, hadis müellefatında 205 kadar rivâyeti bulunmaktadır.⁵³ Buhârî'nin 22 âlî isnadından 17 tanesinin senedinde onun adı yer almaktadır.⁵⁴

Konumuza açıklık getirmesi açısından Seleme'nin hayatında tekrarın ve sayı içeren rivâyetlerin çokluğunun dikkat çekici olduğunu hatırlatmak istiyoruz. Mesele bir rivâyette Hz. Peygamber ile beraber katıldığı savaşları sıralamış⁵⁵, bir rivâyette: "Hz. Peygamber beni çok kez bineğinin terkesine aldı, yüzümü çok kez okşadı, defalarca -iki elimin parmağı sayısınca- benim için bağışlama diledi" demiş⁵⁶, Rıdvan'da iki⁵⁷ veya üç⁵⁸ defa beyat ettiğini anlatmıştır. Buradan onun çoklu rivâyetlere sahip olma alışkanlığı bulunduğunu, üç farklı cenaze rivâyetini de bu alışkanlık çerçevesinde birleştirmiş olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Örnek rivâyetin "... كنا جلوسا عند النبي..." / biz Hz. Peygamber'in yanında oturuyorken..." ifadesi ile başlaması da, birleştirmenin Seleme tarafından yapıldığı ihtimalini artırmaktadır.

İkinci bir ihtimal ise, birleştirmeyi, Seleme'nin değil, tâbîi Yezîd b. Ebî Ubeyd'in yapmış olmasıdır. Yezîd, Seleme'nin kölesidir ve ondan hadis alıp nakletmiş, sika, çok sayıda hadis bilen, h. 146'da Medîne'de vefat eden tâbîi âlimlerden biridir.⁵⁹ Kendisiyle ilgili herhangi bir cerh bilgisine rastlanmamıştır. Ricâl kitaplarında, hakkında pek fazla malumat da mevcut değildir. Buhârî'nin 22 âlî isnadının 17 tanesinin senedinde yine onun adı yer almıştır.⁶⁰

Seleme'nin mevlâsı olduğu için, üzerinde durduğumuz rivâyetin parçalarını, muhtelif zamanlarda ve çeşitli şekillerde ondan duymuş, bu nedenle karıştırarak birleştirmiş olması ihtimal olarak ileri sürülebilecek bir diğer husustur. Seleme'den duyduğu başka bir rivâyetin bir kısmını unuttuğunu söylemiş olması da bu yönde bir ipucu olarak kabul edilebilir. Nitekim, Seleme'nin Hz. Peygamber'le birlikte katıldığı yedi gazveyi ondan naklen anlatırken, bu gazvelerin dört tanesini

⁵³ Yasin, *Seleme b. el-Ekva'*, s. 38.

⁵⁴ Aliyyü'l-Kârî, *Ta'likâtü'l-Kârî*, varak 69^a-109^a.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVII, 78 (no: 16543); Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî 45.

⁵⁶ Zehebî, *Siyer*, III, 330.

⁵⁷ Buhârî, *Sahîh*, Cihâd 110.

⁵⁸ Müslim, *Sahîh*, Cihâd 132 (no: 1807).

⁵⁹ İbn Sa'd, *Tabakât* VII, 528; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, IX, 280; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXXII, 206; Zehebî, *Siyer*, VI, 206, *el-Kâşif*, II, 388.

⁶⁰ Aliyyü'l-Kârî, *Ta'likâtü'l-Kârî*, varak 69^a-109^a.

saymış, geriye kalan üçünü unuttuğunu söylemiştir.⁶¹ Bunun, hafızasında bir kusura ve özellikle sayı içeren rivâyetlerde hatalar yaptığına yorumlanması mümkündür. Dolayısıyla Yezîd'in, benzeri şekilde bir yanlış eseri olarak üçlü cenaze rivâyetinde birleştirme yapmış olabileceğini söylemek mümkündür.

Burada zayıf da olsa Seleme'nin, birden fazla cenazeye şahit olması, tekli cenaze rivâyetine sahip sahâbilerin ise sadece üçüncü cenazeye şahit olmaları ihtimalinden bahsetmek de mümkündür. Fakat cenazelere çok sayıda kişinin katılıyor olması ve bu olayı gören birçok sahâbî içinden az da olsa bazılarının olayı aynı veya benzeri şekilde nakletmesi beklenirken, başka hiçbir kimsenin böyle bir rivâyette bulunmaması gibi bazı hususlar bu ihtimali zayıflatmaktadır.

Tekli cenaze rivâyetinin sahibi olan sahâbîlerin, diğer cenazeleri görmüş, ancak nakil sırasında son örneği aktarmanın yeterli olduğunu düşünerek diğerlerini aktarmamış olmaları, ya da bu tasarrufu senedlerdeki diğer râvîlerin yapmış olması da bir başka ihtimaldir. Bu tasarrufun hadis usulündeki ismi ise ihtisardır.⁶² Fakat senedlerdeki herbir râvînin, söz konusu rivâyeti, aynı şekilde ihtisar etmeleri aklen muhal olduğundan, bu ihtimal de zayıf görünmektedir. Kaldı ki bu ihtimal, sekiz rivâyetten sadece bir tanesi için düşünülebilir. O da yine Seleme'den gelmiş olan ve sekiz rivâyet içinde ilk sırada zikrettiğimiz tekli cenaze rivâyetidir. Çünkü bunun da tâbîinden olan râvîsi üçlü ve ikili cenaze rivâyetinde olduğu gibi Yezîd b. Ebî Ubeyd'dir. Dolayısıyla birleştirmeyi yapmış olması daha güçlü bir ihtimal olan Yezîd'in bu son rivâyette ve yukarıda zikredildiği gibi ikili cenaze rivâyetinde bir ihtisar yapmış olabileceğinden bahsetmek daha makuldür. Ancak, çalışma içinde zikredilen diğer deliller dikkate alındığında, Yezîd'in ihtisardan çok bir birleştirme işlemi yapmış olmasının daha kuvvetli bir ihtimal olduğu anlaşılmaktadır.

Tüm bunların yanı sıra, tekli cenaze rivâyetlerinin, bir tanesi hariç, tamamında aynı cenazenin yani örnek rivâyetin üçüncü cenazesinin anlatılmış olması, diğer cenazelerin sonradan eklenmiş olma ihtimalini de akla getirmektedir. Fakat Yezîd'in Seleme'den duyduğu rivâyete bir ya da iki cenaze eklemiş olabileceğini dile getirmek, ortada bunu yapmasını gerektirecek bir durum bulunmadığı için zorlama bir tahminden ileri gidemez. Haddizatında böyle bir yaklaşım, Yezîd'in haksız yere zan altında kalmasına neden olabileceği için doğru bir davranış da olmayacaktır.

Başında dolaylı anlatım bulunan rivâyetlerde yer alan, "Hz. Peygamber'in, cenazenin borcunu sorma alışkanlığının bulunduğu" bilgisi ise, esasen borç ve miras açısından farklı özellikte cenazelerin, zaman zaman ona getirildiğini göstermektedir. Yani sünnette, üçlü cenaze rivâyetinde bulunan her bir cenazenin durumuna uygun bir uygulama bulunmaktadır. Hatta İbn Hacer ve Aynî'ye göre rivâyette yer alması gereken dördüncü bir uygulama, "yani mal bırakmış ve borcu olmayan cenaze"nin durumu anlatılmamıştır. Ancak onlara göre, bu cenazenin namazını

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVII, 78 (no: 16543); Buhârî, *Sahîh*, Meğâzî, 45.

⁶² İhtisâr hakkında detaylı bilgi için bk. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, s. 215 vd; Hikmet Atan, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, 193 vd.; Bünyamin Erul, *Tasarrufâtü'r-Ruvvât*, s. 184 vd.

kıldırması olacağına hükmedilmelidir. Râvî uygulanmamış olmasından değil de, aksine çokça uygulandığı için dördüncü tür cenazeyi zikretmemiş olabilir.⁶³ İbn Hacer ve Aynî'nin üçlü cenaze rivâyeti hakkındaki bu değerlendirmeleri, "Acaba rivâyetin bu haliyle eksik olduğunu mu kasdetmektedirler?" sorusunu da akla getirmektedir.⁶⁴

Sonuç

Hadis ve sünnetin, sonraki nesillere aktarımı sırasında, çeşitli nedenlerle ve farklı şekillerde, birtakım râvî tasarruflarına maruz kaldığı bilinen bir olgudur. Hadis eserlerinde bulunan birleşik rivâyetler de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Birleşik rivâyetler, telfiku'l-hadis gibi geçmişte ve metin inşası gibi son yıllarda ele alınmış birleştirme şekillerinden farklı olarak, Hz. Peygamber'in değişik zamanlarda gerçekleşmiş bazı fiillerinin aynı anda gerçekleşmiş gibi sunulması ve biri diğerinden bağımsız hadislerinin bir araya getirilmesiyle oluşmaktadır. Birleştirme, herhangi bir tabakadaki râvî kaynaklı olabileceği gibi, müelliflerce da yapılabilmektedir. Bazen birleştirmeyi yapan kişi açık bir şekilde anlaşılmalıkta iken, bazı durumlarda bu tespit zor olmaktadır.

Bu çalışmada, Hz. Peygamberin sünneti/fiilleri/uygulamalarının aktarımında var olduğu düşünülen birleşik rivâyetler konusundaki tespitler, O'nun üç cenazenin namazlarını kıldırma/kıldırılmama fiili çerçevesinde ele alınmıştır. Bu anlamda üç farklı olay sanki art arda ve aynı zaman içinde gerçekleşmiş gibi yer almasına karşın, bu rivâyetin, çalışma içinde yer alan gerekçelerle birleşik bir rivâyet olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca birleştirmenin hangi râvî tarafından, hangi gerekçeyle yapıldığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede birleştirmenin sahâbî râvî Seleme veya onun talebesi ve mevlâsı Yezîd tarafından yapılmış olabileceği yönünde iki ihtimal ön plana çıkmış ve ikinci ihtimalin daha doğru olabileceği yönünde bir kanaat oluşmuştur.

Hadisleri merkeze alan konuşma ve yazılarda hadis birleştirme uygulaması, esasen, günümüzde de devam etmektedir. Fakat bu birleştirmelerin tek hadis olarak algılanması mümkün değildir. Çünkü metinleşme süreci bitmiştir. Bu durumda günümüzde birleştirilerek oluşturulan bir metnin müstakil bir hadis olarak algılanması söz konusu olmayacaktır. Ancak rivâyet ve telif dönemlerinde hatta belki şerhlerde yapılan birleştirmelerin müstakil hadis olarak algılanması mümkündür ve öyle de olmuştur.

Eğer metin inşası ile hadis orijinaline ulaşmaya çalışılacaksa, rivâyet, tasnif ve şerh dönemlerinde birleştirilmiş rivâyetlerin de ayrıştırılması ve bölünmesi ile orijinal metne ulaşmak mümkün olacaktır. Çalışmanın, böyle bir konuyu dikkat-

⁶³ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, IV, 467, Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XII, 158.

⁶⁴ Ebû Hureyre ve Ebû Ümame'den gelen rivâyetlerde, Hz. Peygamberin borcunu sormadığı ve az bir miras bırakan bir cenazeden bahsedilmektedir. Bu cenaze, örnek rivâyetimizde zikredilmemiş ve Şârihlerce işaret edilen muhtemel dördüncü tip cenaze olabilir. Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 446-447 (no: 12146-12147)

lere sunarak, Hadis İlmî'ne katkı sağlaması umulmaktadır. Birleştirmenin boyutu ve sonuçları ise, bundan sonra yapılacak çalışmalarla ortaya çıkacaktır.

Ancak bu çalışmada elde edilen bulguların bir genelleme olarak algılanmaması, benzeri türdeki her bir metnin birleşik sayılmasında acele edilmemesi, her bir rivâyetin kendi içinde değerlendirilerek sonuca ulaşılması gerektiğini de hatırlatmak isteriz.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekir es-Sanânî (ö. 211/826), *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1392/1972.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaud vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1416-2001/1995-1421.
- Aliyyü'l-Kârî, Allâme Ali b. Sultan el-Kârî (ö. 1014/1605), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, thk. Cemal Aytânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001, VI, 109.
- , *Ta'likâtü'l-Kârî alâ Sülâsiyyâti'l-Buhârî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi), no: 3621.
- Apaydın, Mehmet, *Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî'nin Hayatı, Eserleri ve Hadisleri Birleştirme Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yüksek Lisans tezi), İstanbul 2001.
- Atan, Hikmet, *Mâna ile Hadis Rivâyeti*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul, 1999.
- Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed (ö. 855/1451), *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1421/2001.
- Beğavi, el-Hüseyn b. Mesud (ö. 516/1121), *Şerhu's-Sünne*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrût 1403/1983.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870) *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin (ö. 458/1065) *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Meclisü Dâireti'l-Meârif, Dekken, 1352.
- , *es-Sünenü's-Suğrâ*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı, Pakistan, 1410/1989.
- , *Ma'rifetü's-Süneni ve'l-Âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kalacı, Kâhire 1411/1991.
- Coşkun, Selçuk, *Hadîse Bütüncül Bakış*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2011.
- Çubukçu, Asri, "Buas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1992, VI, 340.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer (ö. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaud vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed, Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *Müsnedü'd-Dârimî el-Maruf bi Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğni, Riyâd 1420/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Erul, Bünyamin, "Tasarrafâtü'r-Ruvât fi Mutûni'l-Merviyât", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der-gisi*, S. 42 (2001).
- , "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2011, XL, 400-401.
- Gökalp, Murat, *İlk Dönem Hadis ve İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Veda Hutbesi Rivâyetlerinin Tetkiki* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî (ö. 327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1373/1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (ö. 235/849), *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrût 1426/2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethü'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1379.
- , *Ta'liku't-Ta'lik*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût 1405/1985.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1414/1993.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 273/886), *es-Sünen*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1416/1996.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Hancî, Kâhire, 1421/2001.
- İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osmân eş-Şehrazurî (ö. 643/1245), *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nureddin İtr, Dimaşk 1406/1986.
- Karataş, Mustafa, *Hadislerin Sayısı*, Nûn Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kastallânî, Şihabuddin Ahmed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî ilâ Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, Bulak 1323.
- Kesgin, Salih, *Hadislerin Tesbit ve Değerlendirilmesinde Anlama Sorunu*, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2011.
- Mizzî, Cemaleddin Ebu'l-Haccâc (ö. 742/1343), *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1403-1413.
- Müslim, Ebu'l-Huseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *Sahîh-i Müslim*, Dâru Taybe, Riyad 1427/2006.
- Nazlıgül, Habil, *Hadiste Metin İnşası ve Metin İnşası Açısından Cibril Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005.
- Nesaî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed (ö. 360/971), *el-Mucemu'l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1404/1983.
- Ünal, Yavuz, "Hadislerin Anlaşılmasında Metni Yeniden İnşa Sorunu", *İslâmın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri – Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, TDVY., Ankara 2003.
- Yâsîn, Hikmet Beşîr, *Merviyâtü's-Sahâbî Seleme b. el-Ekva'*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1401-1402.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed (ö. 748/), *el-Kâşif fî Ma'rifeti men lehû Rivâyetün fî'l-Kütübi's-Sitte*, Thk. Muhammed Avvame- Ahmed Muhammed Nemr el-Hatîb, Cidde 1413/1992.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, thk. Şuayb el-Arnaud-Hüseyin el-Esed, Beyrût 1402/1982.

Râmûzü'l-Ehâdîs'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir Değerlendirme*

Macit Demirer

Yrd. Doç. Dr., İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilimdalı Öğretim Üyesi
macitdemirer@hotmail.com

Özet

Gümüşhânevi, 19. Yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimidir. O aynı zamanda Nakşibendî tarikatının Halidiyye kolunun İstanbul'daki temsilcilerinden biridir. Hadis ve tasavvuf alanındaki çalışmaları ile ön plana çıkan Gümüşhânevi'nin hadise dair beş önemli eseri bulunmaktadır. Bunlar içinde şüphesiz en önemlisi çeşitli hadis kaynaklarından derlenerek oluşturulmuş olan Râmûzü'l-ehâdîs'dir. Aslı Araçça olan Râmûzü'l-ehâdîs'in Türkçe tercümeleri yapılmıştır. Bu makalede, önce kısaca Râmûzü'l-ehâdîs üzerinde durulmuş daha sonra da tercümeleri hakkında bir değerlendirme yapılmıştır. İlk önce Abdülaziz Bekkine'nin yapmış olduğu tercüme ele alınmış, daha sonra da Pamuk Yayınevi tarafından çeşitli tarihlerde baskıları yapılan tercümeler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gümüşhânevi, Râmûzü'l-ehâdîs, Levâmiu'l-ukûl, hadis, tercüme.

An Evaluation on Turkish Version of Ramuz Al-Ahadith

Gumushanavi was one of the distinguished scholars lived during Ottoman Time in 19th century. He was also one of the members of Khalidiyye Branch of Nakshebandhe Path in Istanbul. He was famous for his studies about Hadith and Sufism. He has five important books in this field. Ramuz al-Ahadith is, undoubtedly, very important one among those which was compiled from different sources of Hadith. Turkish version of Ramuz al-Ahadith, which is originally Arabic, was issued. In this article, firstly Ramuzül-Ahadis was introduced briefly and then Turkish version of this book has been examined in terms of its criticism. The Turkish version of the book translated by Adüllaziz Bekkine was examined and the other which were printed by Pamuk Publications were reviewed.

Key Words: Gumushanavi, Ramuz al-Ahadith, Levami' al-Ukul, hadith, translation.

Atıf

Macit Demirer, Râmûzü'l-Ehâdîs'in Türkçe Tercümeleri Üzerine Bir Değerlendirme, Marife, Bahar 2012, ss. 67-82

* Bu makale Hadis İlimleri Açısından Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi (v. 1311/1893) ve Levâmiu'l-ukûl Adlı Eseri" isimli doktora tezimizin bir bölümünden hazırlanmıştır.

Giriş

XIX. yüzyılın önemli Osmanlı âlimlerinden biri sayılan *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî*, hem bir ilim adamı hem de bir tarikat şeyhi olmakla tebarüz etmiştir. Tasavvuf ve hadis sahaslarında önemli eserler veren *Gümüşhânevî*'nin en önemli eserlerinden *Râmûzü'l-ehâdîs*, Türkçe'ye kazandırılmıştır. Kaleme alındığı günden bugüne kadar bir tekke kitabı olması nedeniyle etkisini hemen hemen hiç yitirmeyen bu eserin tanıtılması yanında tercümelerinin de sağlıklı olup olmadıklarının ortaya konulmasının bir gereklilik olduğu aşikârdır. İşte bu çalışmada bu hususlar üzerinde durulacaktır.

Râmûzü'l-ehâdîs'in Türkçe tercümelere üzerindeki incelemeye geçmeden önce eserin kısaca tanıtılması uygun olacaktır.

I. Râmûzü'l-ehâdîs

Râmûzü'l-ehâdîs, 1813-1893 tarihleri arasında yaşamış olan *Ahmed b. Mustafa b. Abdurrahman*'a¹ ait bir eserdir. Mahlası *Ziyâüddîn*² olan müellif, *Gümüşhânevî* nisbesi ile şöhret bulmuştur.³ Günümüzde ise daha çok *Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî* şeklinde söylenmektedir.

Gümüşhânevî'nin hadislerle ilgili en önemli eserlerinden birisi olarak kabul edilen *Râmûzü'l-ehâdîs*, ilk defa İstanbul'da h.1275/m.1859 yılının cemaziyülâhır ayında taş baskısı yapılarak piyasaya çıkmıştır. Ayrıca 1312, 1316, 1320, 1326 ve 1330 tarihlerinde de çeşitli baskıları yapılmıştır.⁴

Toplam XVI+568 sayfadan ibaret olan eserin ilk sekiz sayfasını yanlış-doğru cetveli oluşturmaktadır. Peşinden hadisin tanımını, konusu, gayesi, hadis çeşitleri ve hadis tahammül yollarını ihtiva eden bir risale, ondan sonra da şeyh, talebe ve kâ-tibin adabı ile ilgili başka bir risale yer almıştır. Bu iki risalenin bitiminde, *Râmûzü'l-ehâdîs* ve hadisin önemini anlatan Osmanlıca bir metin bulunmaktadır. Müellifin önsözünden sonra hadis metinlerine geçilmiş ve hadisler ale'l-ahruf olarak tanzim edilmiştir. Birinci bölümde bulunan hadisler 3-519. sayfalar arasında, ikinci yani şemail bölümü hadisleri de 519-563. sayfalar arasında bulunmaktadır. 563-566. sayfalar arasında eserle ilgili toplam on adet takriz yazısı yer alırken, son iki sayfada *Birgivi*'ye ait *Hadis Usûlü* ile ilgili iki küçük risale bulunmaktadır.

Gümüşhânevî, kitabının önsözünde hadisleri muteber kitaplardan seçtiğini, hıfzı kolay, faydasının genel ve bereketinin şumullü olması için, hükümleri ve manaları açık, dinin esasları ile onun önemli usul ve kaidelerini içeren hadisleri topladığını belirtmektedir.⁵ Müellif her ne kadar muteber eserlerden derlediğini söylese

¹ Mustafa Fevzî, *Hediyetü'l-Hâlidîn*, s. 15; Hocaazâde, "Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin el-Gümüşhânevî", *Cerîde-i Süfîyye*, s. 6; Kevserî, *İrğâmü'l-merîd*, s. 70; *et-Tahrîru'l-vecîz*, s. 47.

² Mustafa Fevzî, *a.g.e.*, s. 15; Serkis, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye*, II, 1569.

³ Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn*, s. 11.

⁴ Hatipoğlu, "Râmûzü'l-ehâdîs", *DİA*, XXXIV, 455.

⁵ Gümüşhânevî, *Râmûz*, s. 1.

de bir kısmı meşhur ama muteber olmayan eserlerdir. Yer yer uzun hadisler bulunsa da genellikle kitapta yer alan hadisler kısa hadislerdir.

Müellif, hadisleri sıralarken hadisin ilk harfini esas aldığı belirtmektedir.⁶ Fakat zaman zaman bu noktanın göz ardı edildiği görülmektedir. Bu durumu, müellif üç sebebe bağlamaktadır; tertibe riayet edilmeyen hadisin, bir önceki hadisin şahidi niteliğinde olması, onu tamamlayan veya onunla bağlantılı bir hadis olması.⁷

Râmûzü'l-ehâdis'teki hadis sayısına gelince; birinci bölümde, sonradan kenara yazılmış olanlar dâhil, toplam 6404 hadis vardır. Bu hadislerden bir tanesi mükerrerdir.⁸ Şemail bölümünde, sonradan kenara ilave edilenler dâhil, toplam 704 hadis vardır. Her iki bölümdeki hadisleri topladığımızda 7107 rakamına ulaşmış oluruz. Elde edilen bu rakam, *Levâmiu'l-ukûl*'da şerhi yapılan hadis sayısı ile de örtüşmektedir. Yalnız *Râmûzü'l-ehâdis* üzerine yapılan tercümelelerin hiçbirisinde bu rakama ulaşılammıştır.

Râmûzü'l-ehâdis'te hadislerin alındığı kaynaklar, her hadisin sonunda rumuz halinde verilmiştir. Müellif, kitabın önsözünde faydalanılan kaynaklar için hangi remzi kullandığını izah etmiştir.⁹ Rumuza bakıldığında görülen o ki müellif, rumuz seçiminde kendinden önce yapılmış olan çalışmaları özellikle de *Süyûtî*'nin çalışmalarını örnek almış, o eserlerde geçen rumuzdan en geniş şekilde istifade etmiştir. Kendine ait rumuz ise oldukça azdır.

Hadisin geçtiği kaynakları rumuzla belirten müellif, peşinden sahabî râvîsini zikreder. Hadisi rivayet eden sahâbeden sadece birisi ile yetinilmemiş, yerine göre birden fazla isme de yer verilmiştir. *Gümüşhânevî*, bu sayının zaman zaman dokuza kadar çıktığını söylemektedir.¹⁰ Hadislerle ilgili son olarak, onların sahih, hasen, mevzû, münker, mürsel, merfû, mevkûf (vb.) olup olmadığına dair bilgiler verilmiştir. Yalnız eserdeki tüm hadisler için sıhhat değerlendirilmesi yapılmış değildir. Sıhhat değerlendirmesi verilen hadisler incelendiğinde, genellikle *Tirmizî*'nin süneninde, *Beyhakî*'nin eserlerinde ve *Hâkim*'in *Müstedrek*'inde olan hadisler hakkında yapılmış değerlendirmelerin yer aldığı görülecektir. Yani genelde bu üç âlimin verdiği hükümler nakledilmektedir. Ayrıca zaman zaman râvî değerlendirmelerine de rastlanmaktadır.¹¹

Eserin kenarında yer alan bilgilere gelince; bunların, şahit hadisler,¹² kelime açıklamaları¹³ ve nüsha farklılıkları¹⁴ üzerine yoğunlaştığını, nüsha farklılıklarında

⁶ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 1.

⁷ Gümüşhânevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 33.

⁸ Gümüşhânevî, *Râmûz*, s.164 (hn. 5). Krş., s. 166 (hn. 1).

⁹ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 1-2.

¹⁰ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 1.

¹¹ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 216, 214, 443, 468.

¹² Şahit hadis: Fert olduğu sanılan bir hadisin, cami', müsned, sünen ve cüz gibi çeşitli hadis kitaplarında yapılan araştırma sonunda, mana yönünden bir benzerine rastlanırsa, bu benzer hadise şahit denir; çünkü araştırma neticesinde bulunan benzer hadis, fert sanılan hadisi şahadet yolu ile takviye etmiş, onun şahidi olmuş demektir. (Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, s. 404); Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 20, 113, 220, 393, 450.

¹³ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 61, 132, 204, 458, 514.

¹⁴ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 136, 156, 204, 466, 481.

da genellikle mutemet nüsha için م harfi, mutemet olmayan nüsha için غ harfi kullanıldığını görüyoruz.¹⁵ Hemen hemen her sayfada bu nevi bilgilere rastlamak mümkündür. Şahit hadislerin metni verilmeden sadece işaret edilerek geçilen yerler de epeyce çoktur.¹⁶ Kelime izahlarında sadece Arapça karşılığı ile yetinilmemiş, bazen Türkçe,¹⁷ bazen de Farsça¹⁸ karşılığı verilmiştir. Ayrıca sayfa kenarlarına önemli olduğu düşünülen konu başlıkları da yerleştirilmiştir.

Râmûzü'l-ehâdîs içersinde yer alan hadislerin hepsinin sahih olduğu söylenemez. Onda hem sahih hem münker¹⁹ ve metruk²⁰ dâhil olmak üzere zayıf hem de mevzu hadisler vardır. Müellif zaman zaman hadisin sıhhatine dair bilgiler vermiş, öyle ki mevzû olanların bazılarında dahi işaret etmiştir.

Râmûzü'l-ehâdîs, bizzat müellifi tarafından *Levâmiu'l-ukûl* adıyla şerh edilmiştir. Telifi 10 Muharrem h.1294/m.1877 tarihinde bitirilen *Levâmiu'l-ukûl*, aynı yılın Rebûl-evvel ayı başlarında da Mektebü's-Sanâyi'de beş büyük cilt halinde tab edilmiştir.

II. Râmûzü'l-ehâdîs Üzerine Yapılan Tercümelemler

Bu temel bilgilerden sonra şimdi *Râmûzü'l-ehâdîs*'in tercümelerine geçebiliriz. Eserin aslında yayımlanmış olan iki tercümesi bulunmaktadır. Bunlardan birisi *Abdüllaziz Bekkine*'ye, diğeri de *Naim Erdoğın*'a aittir. Yalnız Pamuk Yayınları'ndan çıkan son baskılarda mütercim olarak *Naim Erdoğın* ve *Arif Pamuk* ismi birlikte geçtiği için, bunu da ayrı bir başlık altında almanın daha uygun olacağına karar verdik. Böylece tercüme sayısı üçe çıkmış oldu. İşte burada eserin yayımlanmış olan bu üç tercümesi üzerinde durulacaktır.

Tercümelerde *Râmûzü'l-ehâdîs* ismi farklı farklı yazılmıştır. Biz yeknesaklık olması için hepsinde *Râmûzü'l-ehâdîs* şeklinde yazmayı tercih ettik.

A. Râmûzü'l-ehâdîs (Hadisler Deryası)

Râmûzü'l-ehâdîs'in tercümelerinden ilk ele alacağımız, aslen Kazan'lı olan, 1895 İstanbul doğumlu Gümüşhânevî dergâhı postnişinlerinden *Abdülaziz Bekkine*'ye ait olan tercümedir.²¹ Eser, 1950-1951 senelerinde *Bekkine* tarafından

¹⁵ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 538.

¹⁶ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 71, 98, 312, 388, 444.

¹⁷ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 75, 97, 105, 108, 123, 303, 397, 510, 523.

¹⁸ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, s. 191, 243, 386.

¹⁹ Münker hadis: Fuş-ı galat ve kesret-i gafletle ve fışk ile muttasif olan ruvâtın rivayet ettikleri hadislere münker denilir. (Ahmed Naim, *Tecrid Mukaddimesi*, I, 296).

²⁰ Metruk hadis: Kizb ile itham olunan kimselerin rivayeti ile teferrüd ettikleri malum kaidelere muhalif hadise denir. (Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 221).

²¹ Abdülaziz Bekkine 1895'te İstanbul'da dünyaya geldi. Babası Kazan'lı olup ticaretle meşgul idi. 1910 yılında ailesiyle birlikte Kazan'a gitti, oradan da Buhara'ya geçerek beş sene kadar ilim tahsilinde bulundu. Babasının vefatından sonra 1921'lerde ailesiyle beraber İstanbul'a döndü. 1922 yıllarında hem irşat selahiyeti mertebesine ulaşmış hem de *Râmûzü'l-ehâdîs*'i okutma icazeti almıştır. Birçok camide imamlık vazifesi yapan Bekkine, 2 Kasım 1952 yılında İstanbul'da vefat etti. (Bekkine, *Râmûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, I, XV.)

Zeyrek Çivicizâde Ümmü Gülsüm Camii imamlığı esnasında *Râmûzü'l-ehâdis*'i okuturken yapmış olduğu tercümelelerin tutulmuş notlarından hazırlanmıştır.²² *Lütfi Doğan* ile *Cevat Akşit* tarafından neşre hazırlanmış ve Gonca Yayınevi tarafından iki cilt halinde İstanbul'da basılmıştır. 1997 yılında yayımlanmış olan baskıda neşre hazırlayanlar içinde *Osman Nuri Çatakl*'nin da ismi bulunmaktadır.

Neşre hazırlayanların yazmış oldukları önsözden sonra, *Gümüşhânevi*, *Hasan Hilmi*, *İsmail Necati*, *Ömer Ziyâuddin*, *Mustafa Feyzi*, *Abdullah Hasib*, *Abdulaziz Bekkine* ve *Mehmed Zahid Kotku*'nun kısa hayat hikâyeleri yer almaktadır. Peşinden musannifin yazmış olduğu önsözün özeti, hadis ıstılahları ile şeyh, talebe ve kâtipte bulunması gereken adaba dair beş sayfalık Arapça bir metin ile *Râmûzü'l-ehâdis*'i tanıtan Osmanlıca bir yazı bulunmaktadır. Hadislerin tercümeleleri ile Arapça metinleri karşılıklı sayfalar halinde verilmiştir. Bu durum, neşre hazırlayanların da ifade ettiği gibi, müdekkik okuyucuya kolaylık sağlamakta, esas metin ile tercümeyi karşılaştırma imkânı sunmaktadır.²³ *Râmûzü'l-ehâdis*'in h.1275/m.1859 tarihli baskısı esas alınarak hazırlanan bu çalışmada, hadislere her sayfada yeniden numara verilmiştir.

Eser sonunda *Râmûzü'l-ehâdis* ile ilgili on adet takriz yazısı bulunmaktadır. Daha sonra, *Birgivi*'ye ait iki sayfadan müteşekkil *Usûlü'l Hadis*'e dair bir risale, doğru-yanlış cetveli, yüz yirmi altı sayfadan ibaret alfabetik konu indeksi ve son olarak da dokuz sayfalık bir lügatçe yer almıştır.

1. Tercümesi yapılan hadis sayısı

Birinci ciltte toplam 3769 hadis bulunmaktadır. Bu hadislerden bir tanesi mükerrerdir.²⁴ İkinci ciltte, toplam 3334 hadisin tercümesi yapılmış olup, bunlardan 2633'ü birinci bölüme, geriye kalan 701 hadis ise şemail bölümüne aittir. Buna göre; mükerrer hadis²⁵ hesaba katılmadığında toplam 7102 hadisin tercümesinin yapıldığı görülecektir. Ashında elde edilen bu rakam, *Levâmiu'l-ukûl*'da bulunan hadis sayısı ile örtüşmemektedir. Zira *Levâmiu'l-ukûl*'da toplam 7107 hadisin şerhi vardır. Bu demektir ki beş hadisin tercümesi yapılmamıştır. Bu hadisler şunlardır:

a. "Borcunu öderken, borç isterken, satarken ve alırken kolaylık göstereni Allah cennete koysun."²⁶

b. "Dünya mel'undur, içindekiler de mel'undur. Sadece Allah için olanlar müstesna."²⁷

²² Bekkine, *a.g.e.*, I, VI.

²³ Bekkine, *a.g.e.*, I, VI.

²⁴ Bekkine, *a.g.e.*, I, 164 (hn. 5); 166 (hn. 1).

²⁵ Bekkine, *a.g.e.*, I, 164 (hn. 1990); krş. I, 166 (hn. 2003).

²⁶ Gümüşhânevi, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 151 (hn. 240). Hadisin kaynağı için bk. Nesâî, Büyü, 104; İbn Mâce, Ticârât, 28; Ahmed b. Hanbel, I, 58, 67; Abd b. Humeyd, *Müsned*, I, 46 (hn. 47).

²⁷ Gümüşhânevi, *a.g.e.*, II, 452 (hn. 2484). Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, I, 52 (hn. 154); Ebû Nuaym el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, III, 157; VII, 90; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, VII, 341 (hn. 10512); Ahmed b. Muhammed, *Zühd*, s. 45 (hn. 65).

c. "Resûlullah (s.a.v.) helâya girerken; "Allahım hubs ve habâisten sana sığı-
nırım" derlerdi."²⁸

d. "Resûlullah (s.a.v.), müezzinin "hayye ale'l-felâh" dediğini işittiğinde; "ya
Rabbi! Bizi kurtuluşa erenlerden kıl" derdi."²⁹

e. "Resûlullah (s.a.v.) Arefe günü sabah namazından teşrik günlerinin so-
nundaki ikinci namazına kadar tekbir getirirdi."³⁰

2. Tercümenin genel özellikleri:

a. Tercümesi yapılan hadislerin sonunda, hadisi rivayet eden sahabî ismi zikredilmiştir. Şayet hadis birden fazla sahabî tarafından rivayet edilmişse, ilk sıradaki sahabî râvîsi verilmekle yetinilmiş, diğerleri ise nazar-ı itibara alınmamıştır.³¹

b. Asıl metinden sahabî ismi tercüme alınıırken, alınması elzem olan bazı hususların tercüme edilmediğini görüyoruz. Bu durum, bizce tercümenin en önemli eksikliklerinden birisidir. Tercüme edilmesinde mutlak fayda olduğunu düşündüğümüz bu hususlar şunlardır: Hadisin bulunduğu kaynaklar, sıhhat değerlendirmeleri, rivayet farklılıkları, az da olsa râvîlerle ilgili yapılmış değerlendirmeler ve hadisin mürsel, mevkuûf (v.b.) olduğuna dair bilgiler.

Hadis kaynaklarının verilmemesinin sebebi, muhtemelen kaynak sayısının çok olmasıdır. Esas metinde remizle ifade edilen herbir kaynağın açıkça yazılmasının yer açısından sıkıntı oluşturacağını biz de farkındayız. Ama bu problem kaynakların, asıl metinde olduğu gibi, tercümede de yine rumuzla gösterilerek aşılması mümkün olabilirdi. Tercümenin şimdiki halinde hadisin kaynaklarının neler olduğu, müdekkik olmayan bir okuyucunun hiç dikkatini çekmeyecektir. Oysa kaynak adları, rumuzla ifade edilmiş olsaydı, hiç olmazsa zaman zaman merak sâikiyle bile olsa hadis kaynağının okuyucu tarafından öğrenilmesi mümkün olabilecekti.

Az önce sayılan hususlar içerisinde şüphesiz en önemlisi, hadisin sıhhati ile ilgili değerlendirmelerdir. Tüm hadislerde olmasa bile bazılarında yer alan bu bilgilerin nazar-ı itibare alınmamış olması çok ciddi bir eksiklik olarak hemen göze çarpmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Râmûzü'l-ehâdis*'de sahih ve hasen hadis olduğu gibi zayıf hadisler de bulunmaktadır. Müellif ilmi bir tavır olarak, bazı hadislerden sonra hadisin sahih,³² hasen,³³ olduğunu belirttiği gibi, zayıf,³⁴ münker,³⁵ lâhin³⁶ ve mevzuû³⁷ olduğuna dair bilgiler de vermiştir. Verilen bu bilgi-

²⁸ Gümüşhânevî, a.g.e., V, 477-478 (hn. 192). Hadisin kaynağı için bk. Buhârî, Vüdü 9; Daavât, 15; Müslim, Hayz, 122; Ebû Dâvûd, Taharet, 3; Nesâî, Taharet, 18; Tirmizî, Taharet, 4; İbn Mâce, Taharet, 9.

²⁹ Gümüşhânevî, a.g.e., V, 500 (hn. 254). Hadisin kaynağı için bk. İbnü's-Sünnî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, s. 46-47 (hn. 92).

³⁰ Gümüşhânevî, a.g.e., V, 630 (hn. 663). Hadisin kaynağı için bk. Beyhakî, *Sünen*, III, 315 (hn. 6072).

³¹ Bekkine, a.g.e., I, 144 (hn. 7); II, 428 (hn. 3).

³² Bekkine, a.g.e., I, 13 (hn. 4); II, 335 (hn. 7).

³³ Bekkine, a.g.e., I, 90 (hn. 19); II, 433 (hn. 2).

³⁴ Bekkine, a.g.e., I, 218 (hn. 5); II, 449 (hn. 14).

³⁵ Bekkine, a.g.e., I, 12 (hn. 13); II, 428 (hn. 14).

³⁶ Bekkine, a.g.e., I, 215 (hn. 18); II, 448 (hn. 8). Lâhin, Gümüşhânevî'ye has bir kavramdır. Yerine göre

→

lerden hiçbirisi maalesef tercümeyle alınmamıştır. Asıl metin ile tercümenin karşılıklı olarak verilmiş olması için ehline karşılaştırma imkânı vermiş olsa da, diğer okuyucular için bunu söylemek zor olacaktır. Belki de bunun en büyük zararı, eserdeki hadislerin tümünün sahihmiş gibi algılanmasına yol açmasıdır.

Tercümesi yapılmayan hususlardan birisinin de hadisin mürsel, mevkûf (vb.) olduğunu belirten bilgilerin olduğunu az önce ifade etmiştik. Hâlbuki eserde bu nevi bilgiler oldukça çok bulunmaktadır. Tercümede ise hadisin ne mürsel³⁸ ne de mevkûf³⁹ olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almıştır. Tabiatıyla bu, mürsel bir rivayetin müsned, mevkûf bir rivayetin merfû olarak anlaşılmasına yol açacaktır.

c. Asıl metinde yer alan sebab-i vurûda dair verilerin bazılarının tercüme edildiği,⁴⁰ bazılarının ise edilmediği görülmektedir.⁴¹ Ayrıca tercümede yer alan sebab-i vurûdlardan bazıları eserin asıl metninde bulunmamaktadır.⁴² Bu bilgiler *Levâmiu'l-ukûl*'da bulunmaktadır. Anlaşılan o ki, bu nevi bilgiler, *Levâmiu'l-ukûl*'dan alınmış ve tercümeyle ilave edilmiştir.⁴³

d. Hadislerin tercümelerinde göze çarpan hususlar ise şunlardır:

1. Bazı hadislerin tercümelerinde birtakım eksiklikler bulunmaktadır. Mesela, "Böğür sancısı, böbrekteki damardandır. Bu ayaklandığı zaman bunun ilacı sıcak bal şerbetidir"⁴⁴ şeklinde tercümesi yapılmış olan hadiste geçen "sahibini rahatsız eder" kısmı tercüme edilmemiştir.⁴⁵ Yer yer bu tür eksik tercümelere rastlamak mümkündür.⁴⁶

2. Tercümelerdeki birtakım eksikliklerin yanı sıra, asıl metinde bulunmayan bazı ifadelerin, aslında varmış gibi tercümede yer aldığı da görülmektedir. Mesela; "Allah Teâlâ'yı nimetleri ile sizi rızıklandırdığı için seviniz. Beni de Allah beni sevdiği için seviniz. Ehl-i beytimi de Allah ve ben, onları sevdiğim için seviniz"⁴⁷ şeklinde tercüme edilmiş olan hadiste yer alan "ehl-i beytimi de Allah ve ben, onları sevdiğim için seviniz" cümlesindeki "Allah" lafzı asıl metinde bulunmamaktadır.⁴⁸

3. Mütercimnin metnin daha iyi anlaşılmasını temin etmek için verdiği bazı ilavelerin, metnin anlaşılmasından ziyade anlaşılmamasına yol açtığı görülmektedir. Bir misal vermemiz gerekirse: "Hıfz on paya ayrıldı. Dokuzu Türk'e (küffar-ı Çin) verildi. Biri diğer halka dağıtıldı..."⁴⁹ hadisinde yer alan "küffar-ı Çin" ifadesi,

→

zayıf, yerine göre de uydurma rivayetler için kullanılmıştır.

³⁷ Bekkine, *a.g.e.*, I, 12 (hn. 2); II, 430 (hn. 15).

³⁸ Bekkine, *a.g.e.*, I, 114 (hn. 3); II, 435 (hn. 7).

³⁹ Bekkine, *a.g.e.*, I, 176 (hn. 7); II, 445 (hn. 3).

⁴⁰ Bekkine, *a.g.e.*, I, 138 (hn. 9), 140 (hn. 4), 144 (hn. 7); II, 455 (hn. 6).

⁴¹ Bekkine, *a.g.e.*, I, 9 (hn. 6).

⁴² Bekkine, *a.g.e.*, II, 470 (hn. 5).

⁴³ Gümüshânevî, *Levâmiu'l-ukûl*, IV, 799-800 (hn. 5848).

⁴⁴ Hâkim, *Müstedrek*, IV, 449 (hn. 8237).

⁴⁵ Bekkine, *a.g.e.*, I, 97 (hn. 1).

⁴⁶ Bekkine, *a.g.e.*, I, 50 (hn. 1), 72 (hn. 13); II, 310 (hn. 8).

⁴⁷ Tirmizî, *Menakıb*, 31; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, III, 46 (hn. 2639); Hâkim, *a.g.e.*, III, 162 (hn. 4716); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, I, 366 (hn. 408); II, 130 (hn. 1378).

⁴⁸ Bekkine, *a.g.e.*, I, 17 (hn. 11).

⁴⁹ Ali el-Mütttekî, *Kenzü'l-ummâl*, XI, 40-41 (hn. 34112).

kanaatimizce metnin daha iyi anlaşılmasına değil, maalesef daha zor anlaşılmasına sebep olmaktadır.⁵⁰ Çünkü hadisin metninde "Türk" kelimesi geçmektedir. Aslında tercüme bu şekilde yapılmış olsaydı bu, herhangi bir anlam bozukluğuna yol açmayacaktı. Fakat "küffar-ı Çin" şeklindeki açıklama ile bir sınırlama getirilmiş, bu da metinde bir anlam karışıklığına yol açmıştır. Sanki "Türk" denilince Çinli kâfirlerin anlaşılması gerektiği gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Metnin böyle bir manaya gelmediği ise gayet açıktır.

4. Zikredilen bu hususların yanında kitapta, yer yer tercüme hatalarına rastlamak da mümkündür. Mesela, "Hızır yerde ve İlyas denizdedir..."⁵¹ hadisinin tercümesi "Hızır denizde ve İlyas yerdedir" şeklinde olması gerekmektedir.⁵² Yine bir başka hadiste; "Kocasından her ne suretle olursa olsun boşanmak isteyen kadınlar, münafiktirlar. Onlara cennetin kokusu bile haram olur"⁵³ şeklinde tercümesi yapılmış olan hadis, aslında şöyle tercüme edilmeliydi: "(Herhangi bir özürlü olmaksızın) kocalarına mal vererek boşanmak isteyen kadınlar münafiktirlar. Allah (sebeptsiz yere) kocasından boşanmak isteyen kadına cennetin kokusunu haram kılmıştır." Eserde buna benzer tercüme hatalarına rastlamak mümkündür.⁵⁴ Hadislerin tercümelerinde görülen bu nevi yanlışların mütercimden kaynaklanma ihtimali olduğu gibi, notları düzenleyenlerden de kaynaklanma ihtimali vardır.

Görüldüğü gibi üzerinde durduğumuz bu tercümede bazı yanlış ve eksiklikler bulunmaktadır. Eserde yer alan bu eksikliklerin giderilmesi, ilave edilmesi gereken hususların eklenmesi ve tercümelerin tekrar gözden geçirilerek gerekli düzeltmelerin yapılması gerekmektedir. Bunlar yapıldığı takdirde çalışmadan daha sağlıklı ve daha rahat faydalanma imkânı doğacaktır.

B. Râmûzü'l-ehâdis Tercümesi

Pamuk Yayınları arasında çıkan bu çalışmanın iki farklı baskısı hakkında bilgi verilecektir. Her ikisinin de ele alınmasının sebebi, aralarında birtakım farkların bulunmasıdır.

1. 1976 Tarihli Baskı

Bu baskıda, dış kapakta "*Râmûzü'l-ehâdis Tercümesi*" içte "*Râmûzü'l-ehâdis (7097 Hadis) Tercümesi*" ismi yer almaktadır. Mütercimi, *Naim Erdoğan*'dır. Hadislerin tercümesine geçilmeden önce, *Gümüşhânevi*'nin hayatı ile ilgili kısa bir bilgi verilmiştir. Eserin birinci bölümünde (14-731. sayfalar arası) 6396, ikinci yani şemal bölümünde (732-790 sayfalar arası) 701, toplamda 7097 hadisin tercümesi yapılmıştır. 793 ile 880. sayfalar arasında, konu ismi ile ilgili hadis numarasının verildiği, pek de alfabetik olmayan bir fihrist yer almaktadır.

⁵⁰ Bekkine, *a.g.e.*, II, 334 (hn. 10).

⁵¹ Heysemî, *Buğyetü'l-bâhis*, II, 866 (hn. 926).

⁵² Bekine, *a.g.e.*, I, 97 (hn.3).

⁵³ Bekine, *a.g.e.*, I, 107 (hn. 5).

⁵⁴ Bekine, *a.g.e.*, I, 135 (hn. 1), 138 (hn. 8); II, 452 (hn. 4).

Mütercim, hadisin tercümesini verdikten sonra dipnotta; hadisin kaynakları, sahabî râvîsi ve hadise dair diğer bilgilere yer vermiştir. Yalnız, asıl metinde geçen tüm kaynaklar verilmemiş, yalnızca bir iki kaynakla yetinilmiştir. Dipnot numaraları her 100 hadisten sonra yeniden 1'den başlamıştır. Hadisin sıhhat durumunu belirten terimlerin tercümelerinde zaman zaman yanlışlıkların olduğu görülmektedir. Mesela; *İbnü'l-Cevzî*'nin hadisin "mevzû" olduğuna dair değerlendirmesi, mütercim tarafından "zayıf" olarak tercüme edilmiştir.⁵⁵ Her iki terim arasındaki fark ise gayet açıktır. Böyle bir şeyin yapılmış olması, eğer bir hata eseri değilse, ne ilmi ne de ahlakidir. Hadislerin Arapça metinleri zikredilmemiş, sadece dua niteliğinde olanlardan bazılarına yer verilmiştir.⁵⁶

2. 1980 Tarihli Baskı

Yukarıdaki çalışmanın, yine Pamuk Yayınları tarafından yayımlanmış tek ciltten oluşan 1980 tarihli bir baskısı daha bulunmaktadır. Burada, öncekinden birtakım farklılıklar içeren bu baskı hakkında daha ayrıntılı bilgi verilecektir.

Eserin dış kapağında "*Râmûzü'l-ehâdîs Tercümesi*", iç kapağında ise "*Râmûzü'l-ehâdîs (7101 Hadis) ve Tercümesi*" ismi bulunmaktadır. Takdim ve takriz yazılarından sonra konulan kapakta ise sadece "*Râmûzü'l-ehâdîs*" adı kullanılmıştır. *Naim Erdoğan* tarafından yapılan tercüme, *Halil Günaydın*, *Halid Zevalsiz* ve *H. Arif Pamuk* yeniden gözden geçirmişlerdir. Hadislerin tercümesine geçilmeden önce, Pamuk Yayınlarına ait bir önsöz ile *Gümüshânevi*'nin hayatına dair kısa bir yazı bulunmaktadır.

a. Tercümesi yapılan hadis sayısı

Müellife ait önsözden sonra, hadislerin tercümesine geçilmiş ve tercüme; birinci bölüm ve şemal bölümü olmak üzere iki bölüm halinde yapılmıştır. Hadislerin tercümelerinin bitiminde, 657-744. sayfalar arasında bir fihrist yer almaktadır. Hadislerin Arapça metinlerinin eserin arka tarafına konulması, tercüme ile asıl metnin karşılaştırılmasını hayli zorlaştırmıştır. Eser, hadislerin Arapça metinleri de dâhil olmak üzere, toplam 1325 sayfadan oluşmaktadır (XVI+744+565). Tercümede *Râmûzü'l-ehâdîs*'in h.1312/m.1894 tarihli baskısı esas alınmıştır.

Birinci bölümde 6400, ikinci yani şemal bölümünde 701, toplamda 7101 hadisin tercümesi var gibi görünüyorsa da, aslında 7100 hadisin tercümesi yapılmıştır. 4388 numaralı hadis, hem Arapça metnin olduğu kısımda hem de tercüme kısmında yer almamaktadır. Ayrıca birinci bölümde yer alan 1988 numaralı hadis ile 2001 numaralı hadis aynı hadistir. Yani bu hadis mükerrerdir. Bu da demektir ki aslında 7101 değil 7099 hadisin tercümesi yapılmıştır. *Levâmiu'l-ukûl*'da 7107 hadisin şerhinin yapıldığı göz önünde bulundurulunca, toplam sekiz hadisin tercümesinin yapılmadığı görülecektir. Tercüme edilmeyen bu sekiz hadisten beş tanesi, yukarıda zikrettiğimiz *Bekkine*'ye ait tercümede de çevirisi yapılmayan beş hadisle örtüşmektedir. Geriye kalan üç hadis ise şunlardır:

⁵⁵ Erdoğan, *Râmûz-ul Ehâdîs (7097 Hadis) Tercümesi*, s. 14 (hn. 2).

⁵⁶ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 618-623.

1. "Her hastalığın başı, yemek üstüne yemek yemektir."⁵⁷ Anlaşılan o ki mütercim burada, kaynakları birbirinden farklı, fakat anlamları aynı olan iki hadisten birisinin tercümesiyle yetinmeyi yeterli görmüştür.

2. "Rakub, çocukları olan ve onlardan hiçbirisini kendinden önce ahirete göndermeden ölen kimsedir."⁵⁸ "Rakub" ile ilgili *Râmûzü'l-ehâdîs*'de üç tane hadis peş peşe sıralanmış, mütercim bunlardan ikisinin tercümesini yapmış birisini ise yapmamıştır.

3. "Evlerinizde namaz kılın, oralarda nafileleri terk etmeyin."⁵⁹ *Râmûzü'l-ehâdîs*'de bu konuya ait bir başka hadis daha bulunmaktadır. Bu yüzden tercüme edilmediği düşünülebilir. Burada ilginç olan şey, bu hadisin tercümesinin 1976 tarihli baskıda yer almış olmasıdır.⁶⁰

Dikkat edilirse burada zikredilen her üç hadise benzer, anlamca birbirine yakın başka hadisler *Râmûzü'l-ehâdîs*'de yer almaktadır. Hatanın buradan kaynaklanma ihtimali olduğu gibi, mütercimin bu hadislerin tercümesini gerekli görmemesi de mümkündür.

b. Tercümenin genel özellikleri:

1. Mütercim *Naim Erdoğan*, sadece hadis metninin tercümesiyle yetinmiş, bunun dışında hadislerle doğrudan alakalı kısımları çevirmemiştir. Hadisi rivayet eden sahabî râvîsinin adı, hadisin yer aldığı kaynaklar, sıhhat değerlendirmeleri, rivayet farklılıkları, râvîler hakkında verilen kısa bilgiler ile hadisin mürsel, mevkûf olduğuna dair bilgilerden hiçbirisi tercümede yer almamıştır. Hâlbuki 1976 tarihli baskıda bunlardan hiç olmazsa bazısına dipnotlarda yer verilmişti. Burada zikredilen hususlar içerisinde en önemlisi şüphesiz hadisin sıhhati ile ilgili bilgilerdir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi *Râmûzü'l-ehâdîs*'de sahih, zayıf ve kısmen de olsa uydurma hadisleri görmek mümkündür. Okuyucunun hataya düşmemesi, zayıf veya uydurma bir hadisi sahih olarak algılamaması için, hiç olmazsa *Gümüşhânevî*'nin vermiş olduğu değerlendirmelerin tercümede yer alması gerekirdi. Elbette sadece sıhhat değerlendirmeleri değil, aynı zamanda yukarıda sayılan hususlardan herbirine gereken önem verilmeliydi. Maalesef bunlardan hiçbiri yapılmamıştır.

2. Hadislerin sebep-i vürûdlarına dair verilen bilgilere de gereken önem verilmemiş ve bunlardan birçoğu tercümeyle alınmamıştır.⁶¹

3. Hadislerin tercümeleri hakkında şu noktaların altının çizilmesinde fayda mülâhaza ediyoruz:

Bazı hadislerdeki eksik tercüme dikkat çekmektedir. Mesela; "kim sabahleyin dünyalık elde edemedim diye mahzun (kederli) olarak kalksa Rabbine küs-

⁵⁷ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, I, 474 (hn. 1002). Hadisin kaynağı için bk. Süyûtî, *el-Câmiu's-sağîr*, I, 71 (hn. 1087).

⁵⁸ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, II, 481 (hn. 2540). Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, V, 367.

⁵⁹ Gümüşhânevî, *a.g.e.*, III, 403 (hn. 3818). Hadisin kaynağı için bk. Süyûtî, *a.g.e.*, II, 309 (hn. 5015).

⁶⁰ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 444 (hn. 3814).

⁶¹ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 189 (hn. 1781), 195 (hn. 1844).

müş olur, kim zengininin yanına gittiğinde ona eğilirse dininin üçte ikisi gider. Kur'an okuduğu halde cehennemi hak eden kişi, bilin ki Allah'ın ayetlerini eğlenceye almıştır"⁶² şeklinde tercümesi yapılmış olan hadiste, "Kim başına gelen bir musibetten dolayı sızlanarak sabahlarsa, rabbinden şikâyet etmiş olur"⁶³ kısmı tercüme edilmemiştir.

Mütercim tarafından metnin daha iyi anlaşılması için bir takım ilaveler yapıldığını görüyoruz. Bu ilavelerden bazılarının metnin daha iyi anlaşılmasını temin ettiğini söylemek oldukça zordur. Buna dair bir misal verelim: "Eşine (meşru ve helal olan yerine) istediğin gibi yaklaş (cinsi temasta bulun). Yediğin zaman ona da yedir, kazandığında onu da giydir, yüzüne karşı sen çirkinsin deme. (Dövdüğün zaman da aşırı) dövme."⁶⁴ Hadiste geçen "kazandığında" ifadesi hatalıdır. Doğrusu "giydiğinden" olmalıdır. Bu hatanın yanında asıl hadisin vermek istediği mesajı değiştiren ve burada bizi ilgilendiren kısmı "(dövdüğün zaman da) aşırı dövme" kısmıdır. Hadiste sadece "dövme" şeklinde geçtiği halde, mütercim bunu yeterli görmemiş olacak ki dövme aşırı olmamakla sınırlandırma ihtiyacı hissetmiştir.⁶⁵ İki ifade arasında belirgin bir fark olduğu açıktır.

Bazı hadislerin tercümelerinde asıl metinde olmayan bazı ilavelerin mütercim veya yeniden gözden geçirenler tarafından yapıldığı görülmektedir. Hakkında herhangi bir açıklama olmayan bu ilaveler, hadisin aslındanmış gibi anlaşılabilir. Bunun ne kadar yanlış olduğu ortadadır. Bunu bir misalle izah edelim: "أكذب الناس الصناعات"⁶⁶ hadisini *Erdoğan*; "insanların en yalancısı sanatkâr olanlardır. (Çünkü) va'd ettikleri zamanda işi yetiştiremezler" şeklinde tercüme etmiştir.⁶⁷ Hâlbuki "çünkü" ile başlayan kısım, *Râmûzü'l-ehâdis*'de ne metin ne de kenarda herhangi bir açıklama olarak yer almaktadır. Bu hadisi okuyan birisinin, açıklama mahiyetinde verilmiş olan ikinci kısmı hadisin bir parçası olarak anlamaması için herhangi bir sebep yoktur.

Eksik yapılmış tercüme ve anlamı değiştirecek nitelikteki ilavelerden daha önemlisi ise, yanlış tercümelerin dikkat çekici şekilde çok olmasıdır. Maalesef birçok hadisin tercümesi yanlış yapılmıştır. Bununla ilgili çok ilginç bir misal vermek istiyoruz. Şemail bölümünde yer alan bir hadis, Resûlullah'ın (s.a.v.) def-i hacet adabından bahsetmektedir. Hadisin metni şudur: "كان اذا اراد الحاجة بعد" "Def-i hacet yapmak istediklerinde en uzağa giderlerdi."⁶⁸ Mütercim ise bu hadisi; "defi hacete çıkmayı istediği zaman kendini *Bilal b. Haris*'ten uzaklaştırırlardı" şeklinde tercüme etmiştir.⁶⁹ Hadisin sonunda bulunan "عن بلال بن الحارث" kısmı metnin devamı

⁶² Hatîb, *Tarîhu Bağdat*, IV, 368 (hn. 2237); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, VII, 213-214 (hn. 10045).

⁶³ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 489 (hn. 5012). Diğer misaller için bk. s. 70 (hn. 613), 169 (hn. 1591), 243 (hn. 2287), 388 (hn. 3894), 475 (hn. 4854).

⁶⁴ Ebû Dâvud, *Nikâh*, 40-41; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XIX, 415 (hn. 999, 1000), 427-428 (hn. 1038), 428 (hn. 1039); *el-Mu'cemü'l-evsat*, VI, 275-276 (hn. 6402).

⁶⁵ Erdoğan, *a.g.e.*, s.13 (hn. 27). Diğer misal için bk. s. 185 (hn. 1740).

⁶⁶ Gümüşhânevî, *Levâmiu'l-ukûl*, I, 530 (hn. 1122). Ahmed b. Hanbel, II, 409.

⁶⁷ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 119 (hn. 1120).

⁶⁸ Nesâî, *Taharet*, 16; İbn Mâce, *Taharet*, 22.

⁶⁹ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 619 (hn. 75).

zannedilmiş. Hâlbuki bu kısım, *İbn Mâce*'nin hadisi *Bilal b. el-Haris*'ten rivayet ettiğini haber veren kaynak kısmıdır. Çünkü metindeki « remzi *İbn Mâce*'yi, geri kalan kısım da hadisin ravisini göstermektedir. Buranın hadisin metninden sanılarak tercüme katılması maalesef çok ciddi bir hatadır. Eserin birçok yerinde bu ve buna benzer tercüme hatalarına rastlamak mümkündür.⁷⁰

Ayrıca bazı tercüme ya anlaşılammakta ya da oldukça zor anlaşılmmaktadır. Şu hadisin buna güzel bir misal teşkil ettiğini düşünmekteyiz. "çeşitli şeyler (haram veya helal olarak) şüpheye düşen ve bu hususta hadisleri çok okursa en doğrusu sen şüphe vereni şüphe vermeyene terk et."⁷¹ Görüldüğü üzere tercüme pek anlaşılmmaktadır. Bu ve bunun gibi yerler tercümenin acele bir şekilde yapıldığı hissine kapılmamıza sebep olmaktadır. Buna benzer misallere zaman zaman rastlanmaktadır.⁷²

Bir eserin tercümesi yapılırken şerhinden istifade edilmesi, metnin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı gibi hataya düşülmesini de engelleyecektir. Ama yaptığımız araştırma, eserin şerhinden pek fazla yararlanılmadığı kanaatinin oluşmasına sebep olmuştur. Tabii bu da zaman zaman bazı hataların yapılmasına sebep olmuştur. Mesela, "(Geceleyin) yol ortasında dinlenmekten sakının"⁷³ şeklinde olması gereken tercüme, "sakın yol ortasında düğün yapmayın"⁷⁴ şeklinde yapılmıştır. Oysa hadiste geçen التعريس kelimesi *Gümüşhânevî* tarafından "yolcunun, uyumak ve dinlenmek için gecenin sonunda mola vermesi" olarak açıklanmıştır.⁷⁵ Hâlbuki Mütercim hadisin şerhi için *Levâmiu'l-ukûl*'a bakmış olsaydı, böyle bir hataya düşmeyecekti.

Genel özelliklerini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmanın, hadis tercümelerindeki hataların yoğunluğu, anlamsız ve gereksiz sayılabilecek birtakım ilavelerin yapılmış olması v.b. sebeplerden ötürü başarılı bir çalışma olduğunu söylemek oldukça zordur. Yapılması gereken, çalışmanın çok ciddi bir şekilde yeniden gözden geçirilmesi, gerekli düzeltmelerin titiz bir şekilde yapılması ve mümkünse bu baskıların toplatılarak imha edilmesidir.

C. Râmûzü'l-ehâdîs Hadis Ansiklopedisi

Burada ele alacağımız bu çalışma, aslında bir önceki eserin düzeltilmiş halinden başkası değildir. Yalnız bir öncekinde mütercim olarak sadece *Naim Erdoğan* ismi görüldüğü halde, bunda *Arif Pamuk* ve *Naim Erdoğan*'ın ismi birlikte yer almıştır. İşte bu yüzden bunu ayrı bir madde halinde ele almayı uygun gördük.

"*Râmûzü'l-ehâdîs Hadis Ansiklopedisi*" ismiyle iki cilt halinde Pamuk Yayıncılık tarafından basılan bu eserin mütercimleri, az önce de ifade ettiğimiz gibi, *Arif*

⁷⁰ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 14 (hn.31), 30 (hn. 192), 37 (hn. 276), 66 (hn. 565), 85 (hn. 781), 318 (hn. 3222), 332 (hn. 3366).

⁷¹ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 40 (hn. 304). Hadisin kaynağı için bk. Ali el-Mütteki, *a.g.e.*, III, 174 (hn. 7298).

⁷² Erdoğan, *a.g.e.*, s. 138 (hn. 1298), 166 (hn. 1565), 256 (hn. 2456), 382 (hn. 3486).

⁷³ İbn Mâce, Taharet, 21.

⁷⁴ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 224 (hn. 2080).

⁷⁵ Gümüşhânevî, *Levâmiu'l-ukûl*, II, 260 (hn. 2081).

Pamuk ve Naim Erdoğan'dır. Bir önceki tercümede Naim Erdoğan mütercim, Arif Pamuk yeniden gözden geçirenlerden iken, burada bizzat mütercim olarak yer almıştır. Bu durum, tercüme-yi her ne kadar *Râmûzü'l-ehâdis* üzerine yapılmış bir üçüncü tercüme çalışması gibi gösterse de, aslında durum pek de öyle değildir. Her iki tercüme üzerinde yaptığımız inceleme ve karşılaştırmalar neticesinde, iki çalışmanın birbirinden esasında farklı olmadığına, ikincinin birincinin yeniden gözden geçirilmiş hali olduğu kanaatine vardık. Her şeyden önce tercüme-lerin çoğu birbirinin aynısıdır. Bunun yanında takdim yazısı ile *Gümüşhânevî*'nin hayatı ile ilgili yazılarda da herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Kitabın sonunda verilen fihristte her ne kadar birtakım farklılıklar bulunsun da, genelde aynı olduğunu söyleyebiliriz.

İki eserdeki hadis sayılarına gelince; her ikisinde de 7101 hadisin tercümesinin yapıldığı ifade edilmektedir. Yalnız bunun böyle olmadığını, birinci tercümede 7100 hadisin tercümesinin yer aldığını, 4388. hadisin sıralamada yer almadığını, atlandığını belirtmiştik. Düzeltmesi yapılan bu tercümede ise, bu hatanın tespit edilip giderilmeye çalışıldığını görüyoruz. Hadislerin Arapça metinleri ile tercüme-lerinin alt alta verilmiş olması, daha önceki tercümede yapılmış olan o hatanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çalışmada, eksik hadisin tespit edilip tamamlanmasıyla hadis sayısı 7101'e varmıştır. Mütercimlere göre buradaki eksik hadis; "Elbette insanlar deccalden dağlara kaçacaklar"⁷⁶ hadisidir.⁷⁷ Ama bu hadis ne *Râmûzü'l-ehâdis*'de, ne de *Levâmiu'l-ukûl*'da vardır. Bu durum mütercimlerin eserin aslında olmayan bir hadisi, eksiği giderme adına ilave etmiş olduklarını göstermektedir. Bir hadis bile olsa böyle bir eklemenin yapılmış olması kabul edilemez bir durumdur. Bunun hem müellife, hem de okuyucuya karşı yapılmış bir saygısızlık olduğu aşıkârdır.

İki eser arasında yer alan küçük farklılıklara gelince; birinci tercümede bulunan takriz yazıları ikincisinde yer almamıştır. Fihrist kısmında, az da olsa birtakım farklılıklar göze çarpmaktadır. Tabii ki iki eser arasındaki en önemli fark, bir önceki tercümede yapılmış olan tercüme hatalarının, eksikliklerin, cümle bozukluklarının ve kelime okunuşlarındaki birtakım yanlışlıkların hiç olmazsa bir kısmının düzeltilmiş olmasıdır. Buna dair bir misal vermemiz gerekirse; Birinci tercümede 3222. hadis, "Kıyamet yaklaşınca bayılmalar (ölmeler) çok olacak, hatta bir adam bir topluluğun yanına gelip de, bu sabah sizden kimse öldü mü? diye soracak, onlar da falan falan öldü diyecekler" şeklinde tercüme edilmiştir.⁷⁸ İkinci tercümede ise "kıyamet yaklaşınca yıldırımlar çok olacak, hatta bir adam bir topluluğun yanına gelip de: 'Bu sabah aranızda yıldırım kime isabet etti?' diye soracak, onlar da: 'Falan falanı çarptı' diyecekler" şeklinde tercüme edilmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Müslim, Fiten, 125; Tirmizî, Menâkıb, 69; Ahmed b. Hanbel, VI, 462; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XV, 208 (hn. 6797); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 96-97 (hn. 249).

⁷⁷ Pamuk-Erdoğan, *Ramuz'ül Ehadis - Hadis Ansiklopedisi*, II, 1026 (hn. 4388).

⁷⁸ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 318 (hn. 3222). Hadisin kaynağı için bk. Ahmed b. Hanbel, III, 64-65; Hâkim, *a.g.e.*, IV, 491 (hn. 8373), Ebû's-Şeyh, *Azamet*, IV, 1294; Heysemî, *a.g.e.*, II, 789 (hn. 795).

⁷⁹ Pamuk-Erdoğan, *a.g.e.*, I, 754 (hn. 3222).

Son yapılan çalışmada düzeltilen tercüme sayısı bir hayli olmakla birlikte, düzeltilmeden aynen bırakılan hadisler de bulunmaktadır. Mesela, şemal bölümünün 462. hadisi daha önce; "Ekmeği hurma ile yerdı ve: 'bunlar pek hoşturlar' derdi" şeklinde tercüme edilmiş olup, sonrakinde de bu tercüme aynen korunmuştur.⁸⁰ Oysa tercümede geçen "ekmek" yerine "kavun" kelimesinin yer alması gerekmektedir. Çünkü hadiste الخبز kelimesi geçmektedir. Bu da "kavun" anlamına gelmektedir.

Tercüme hatalarının düzeltilmesi esnasında nadiren de olsa *Bekkin*e tarafından yapılan tercümeden istifade edildiği görülmektedir. Kadınların namazlarını nerede kılmaları gerektiği ile ilgili hadis ilk tercümede; "(Ey kadınlar!) evlerinizdeki kıldığınız namazlarınız odanızdaki namazlarınızdan efdaldır. Odalarınızdaki namazlarınız evlerinizdeki namazlarınızdan efdaldır. Evlerinizdeki namazlarınız cemaat mescidindeki namazlarınızdan efdaldır"⁸¹ şeklinde tercüme edilmiştir.⁸² Sonraki tercümede ise; "Ey kadınlar! Sizin evinizin en mahrem yerinde kıldığınız namaz (oturma) odanızda kıldığınızdan efdaldır. Odanızda kılmakta olduğunuz ise, caminin bir odasında kıldığınızdan efdaldır. Cami odasında kıldığınız namaz ise cemaat mescidinde kıldığınızdan efdaldır" şeklinde değiştirilmiştir.⁸³ Bu tercümenin aynısını, sadece "Ey kadınlar!" ifadesi hariç, *Bekkin*e'ye ait tercümede de görüyoruz.⁸⁴ Bu da mütercimlerin hadislerin tercümelerinde düzeltmeler yaparken, çok az da olsa, *Bekkin*e'ye ait tercümeden istifade ettiklerini göstermektedir.

Netice olarak; Pamuk Yayıncılık tarafından basılmış olan *Arif Pamuk ve Naim Erdoğan* imzalı tercüme, aslında daha önce *Erdoğan* tarafından yapılmış olan çalışmanın düzeltilmiş halinden başkası değildir. Mütercimler, *Erdoğan* ve *Pamuk*, bir önceki tercümeyi esas almışlar, ama onda birtakım düzeltmelere gitmişlerdir. Buna rağmen bazı hadis tercümelerindeki eksik ve yanlışlıklar hâlâ durmaktadır.

Sonuç

Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî, Osmanlı'nın yetiştirdiği önemli âlimlerden biridir. Hem ilmî hem de tasavvufî yönü olan *Gümüşhânevî*, özellikle bu iki alanda yazmış olduğu eserler ile günümüzde hala etkisini devam ettirmektedir. Hiç şüphesiz onun hadis alanındaki en önemli eseri, hadislerin alfabetik olarak tertip edildiği, toplam 7107 hadis içeren *Râmûzü'l-ehâdîs*'tir. Bu eser yazıldığı günden bugüne kadar, özellikle de *Gümüşhânevî* dergâhı içinde bir sohbet kitabı olarak etkisini sürdürmüş, sanırız bundan sonra da sürdürmeye de devam edecektir.

⁸⁰ Erdoğan, *a.g.e.*, s. 643 (hn. 462). Krş. Pamuk-Erdoğan, *a.g.e.*, II, 1529 (hn. 462). Hadisin kaynağı için bk. Tayâlisî, *Müsned*, s. 243 (hn. 1762); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, V, 112 (hn. 5998).

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 157 (hn. 7620); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXV, 148 (hn. 356); Beyhakî, *Sünen*, III, 132 (hn. 5154).

⁸² Erdoğan, *a.g.e.*, s. 382 (hn. 3846).

⁸³ Pamuk-Erdoğan, *a.g.e.*, II, 905 (hn. 3846).

⁸⁴ Bekkin, *a.g.e.*, II, 310 (hn. 3851). Diğer bir misal için bk. Erdoğan, *a.g.e.*, s. 547 (hn. 5679); Pamuk-Erdoğan, *a.g.e.*, II, 1297 (hn. 5679); Bekkin, *a.g.e.*, II, 456 (hn. 5683).

Râmûzü'l-ehâdis dergâh içersinde bir el kitabı olma özelliğini ta ilk günden itibaren muhafaza etmiş, yapılan sohbetlerin en temel kaynağı olarak kullanılmıştır. Böylece eserin, her ne kadar baskısı sonra olmuş olsa da, ilk tercümesi de bu yapılan sohbetlerden oluşmuştur. *Abdülaziz Bekkine*'nin yapmış olduğu sohbetlerden tutulan notlar, daha sonra basılarak piyasaya sürülmüştür. Bu çalışma, içersinde bazı eksiklikler barındırmasına rağmen, mevcut tercümele içinde en iyisi olarak gözükmektedir. Kitabın baskılarında yer alan bu eksikliklerin mütercimden mi yoksa neşre hazırlayanlardan mı kaynaklandığı meçhuldür. Üzerinde yapılacak birtakım düzeltme ve düzenlemeler bu tercümenin daha rahat kullanımına yardımcı olacaktır.

Râmûzü'l-ehâdis'in diğer tercümesi ise aslında ilk defa *Naim Erdoğan* tarafından yapılmış olan tercümenin farklı tarihlerde değişik isimle ve bazı değişiklikler yapılarak piyasaya sürülmüş halinden ibarettir. Birçok eksiği ve yanlışı içinde barındıran bu çalışmanın, her isim değişikliğinde birtakım düzeltmeler yapılmasına rağmen maalesef bu yeterli olmamıştır. Onun için bu çalışmanın yeniden gözden geçirilmesi bir zorunluluktur.

Tercüme çalışması aslında pek de kolay olmayan, karmaşık ve yorucu bir çalışmadır. Tercüme, mütercimin her iki dile birden hâkimiyetini gerektirmektedir. Elbette bunun yanında tercümesi yapılan eserin alanına da vakıf olma zorunluluğu vardır. Bu özellikler bulunduğu ve iyi kullanıldığında güzel neticeler elde edilebilmektedir. *Râmûzü'l-ehâdis*'in Türkçe tercümelelerinde, hem dil ile ilgili hem de alan ile ilgili bazı problemlerin olduğu görülmektedir. Bunların tekrar gözden geçirilip düzeltilmesi, eserden herkesin verimli bir şekilde faydalanmasını temin edecektir. Aksi takdirde mevcut hata ve eksikliklerle yeni baskıların yapılması, var olan yanlışların devam ettirilmesi anlamına gelecektir.

Kaynakça

- Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed (ö. 249/863), *el-Müsned*, thk. Subhî el-Bedrî, Mahmud Muhammed Halîl es-Saîdî, Mektebetü's-Sünne, I. bs. Kahire 1988/1408.
- Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *el-Müsned*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul, 1992/1413, I-VI.
- , *Kitâbü'z-zühd*, trc. Mehmed Emin İhsanoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, I-II.
- Ahmed b. Muhammed b. Ziyad b. Beşir, Ebû Saîd (ö. 340/952), *ez-Zühd ve Sifatü'z-zahidîn*, thk. Mecdi Fethi es-Seyyid, Dârü's-sahâbe li't-türâs, I. bs. Tanta 1408.
- Babanzâde, Ahmed Naim (ö. 1934), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi (Tecrid Mukaddimesi)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, I-XIII.
- Bekkine, Abdülaziz (ö. 1952), *Ramûz el-Ehâdis (Hadisler Deryası)*, nşr. Lütfi Doğan, Cevat Akşit, Osman Nuri Çataklı, Gonca Yayınevi, İstanbul, 1997, I-II.
- Beyhakî, Ebû Bekir, Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l- Baz, Mekke 1994/1414, I-X.
- , *Şuabü'l-îmân*, thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlul, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1410, I-VIII.
- Buhârî, Ebû Abdillâh, Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-VIII.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-V.

- Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillâh (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, IV. bs. Beyrut 1405, I-X.
- Ebü's-Şeyh, Abdullâh b. Muhammed el-Esbehânî (ö. 369/979), *el-Azamet*, thk. Rızaullah b. Muhammed İdris el-Mübarekfürî, Dâru'l-Asime, Riyad 1408, I-V.
- Erdoğan, Naim, *Râmûz-ul Ehâdis (7097 Hadis) Tercümesi*, Pamuk Yayınları, İstanbul 1976.
- , *Râmûz-ul Ehâdis (7101 Hadis) Tercümesi*, Pamuk Yayınları, İstanbul 1980.
- Erdoğan, Naim-Pamuk, Arif, *Ramuz'ül Ehadis Hadis Ansiklopedisi*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 2004, I-II.
- Gümüşhânevî, Ahmed b. Mustafa (ö. 1311/1893), *Levâmiu'l-ukûl*, Dersaadet, İstanbul ts. I-V.
- Râmûzü'l-ehâdis*, Kışla-i Hümayun Matbaası, Asitane, 1275.
- Gündüz, İrfan, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn (ks) Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tari-katı*, Seha Neşriyat, İstanbul 1984.
- Hâkim en-Neysâbüri, Ebû Abdullâh, Muhammed b. Abdullâh (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. bs. Beyrut 1990/1411, I-IV.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir, Ahmed b. Ali (ö. 463/1071), *Tarihu Bağdat*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-XIV.
- Hatipoğlu, İbrahim, "Râmûzü'l-ehâdis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 2008, XXXIV.
- Heysemî, Nureddin, Ali b. Ebî Bekir (ö. 807/1405), *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi müsnedi'l-hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bakirî, Merkez-i Hıdmeti's-Sünne, I. bs. Medine 1992/1413, I-II.
- Hocazâde, Mevlânâ Ahmed Ziyâüddin el-Gümüşhânevî, *Ceride-i Sûfiyye*, ts.
- İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Riyad 1409, I-VII.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım, Muhammed b. Hibban el-Büstî (ö. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993/1414, I-XVIII.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî (ö. 273/887), *es-Sünen*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-II.
- İbnü's-Sünnî, Ebû Bekir, Ahmed b. Muhammed ed-Dineverî (ö. 364/974), *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*, thk. Beşir Muhammed Uyûn, Mektebetü Dâri'l-Beyan, I. bs. 1987/1407.
- Keversî, Muhammed b. Zâhid (ö. 1952), *İrgâmu'l-merîd*, nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts., yy.
- , *et-Tahrîru'l-vecîz*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûat, I. bs. Halep 1413/1993.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, II. bs. Ankara 1985.
- Mustafa Fevzî b. Nu'man (ö. 1924), *Hediyetü'l-hâlidîn*, İstanbul 1313.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn, Müslim b. Haccâc (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Dâru Sahnûn/ Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-III.
- Müttekî, Alâuddîn Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdülmelik el-Hindî (ö. 975/1567), *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Mahmûd Ömer Dimyâtî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, II. bs. Beyrut 2004/1424, I-XVIII.
- Nesâî, Ebû Abdırrahman, Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), *es-Sünen*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-VIII.
- Serkis, Yusuf Elyân, *Mucemu'l-matbûati'l-arabiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut 1928/1346, I-II.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), *el-Câmiu's-sağîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425, I-II.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb (ö. 360/971), *el-Mucemu'l-evsat*, thk. Târik b. Avdullah, Dâru'l-Haremeyn, Kahire 1415, I-X.
- , *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Silefi, Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, II. bs. 1983/1404, I-XX.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd, Süleymân b. Dâvûd el-Fârisî (ö. 204/819), *el-Müsned*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *es-Sünen*, nşr. Dâru Sahnûn/Çağrı Yayınları, II. bs. İstanbul 1992/1413, I-V.

Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri

Ayşe Zişan Furat

Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilimdalı Öğretim Üyesi
zisanfurat@yahoo.com

Öz

Günümüzde iş gücü kalitesini arttırmaya yönelik mesleki yeterliklerin belirlenmesi konusunda pek çok çalışma yapılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı da (DİB) 2004'ten itibaren bünyesinde çalışan görevlilerin toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetlerini etkin bir şekilde yerine getirmeleri için sahip olmaları gereken yeterlikleri/nitelikleri belirlemiştir. Çalışmada, din görevlilerini yetiştiren temel kurumlardan olan ilahiyat fakültelerindeki öğrencilerin DİB Personel Yeterlikleri konusunda fakültede verilen eğitimin ne ölçüde yeterli olduğunu düşündükleri araştırılmaktadır. Araştırma İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri üzerine yapılmıştır. Konunun mümkün olduğunca detaylı bir şekilde ele alınabilmesi amacıyla elde edilen bulgular, betimleyici analizlerde kullanılan frekans tabloları üzerinden yorumlanmıştır. Elde edilen bulguların ilahiyat fakültelerindeki eğitimin kalitesini arttırmaya yönelik yapılan çalışmalara veri sağlamanın yanı sıra DİB'in eğitim politikalarını şekillendirmesine de katkıda bulunacağı umulmaktadır. Anahtar Kelimeler: Diyanet İşleri Başkanlığı, Personel Yeterlikleri, İlahiyat Fakülteleri, Din Görevliliği, Yeterlik.

Competence of Faculties of Theology to Educate The Competent Religious Functionaries: A Study Based on the Opinions of the Students of the Faculty of Theology at Istanbul University

There have been recently many works made or published on setting the vocational competences in order to improve the work quality. The Presidency of Religious Affairs has taken its share from these developments, especially after 2004, and has achieved very important efforts to determine the staff competences which are expected from the future religious functionaries to fulfil their responsibilities efficiently.

This paper elaborates on the opinions of the students of Faculties of Theology, which is one of the main institutions educating the future religious functionaries of the Presidency, on to which extent the education given at the faculty is competent to the determined competency fields. The research which constitutes the main core of this paper has been conducted on the students of Faculty of Theology at Istanbul University. In order to gather and reflect more detailed information about the student's opinions the data was analysed only by using the frequency distribution of the answers. Hopefully, this paper will provide data for the future works on improving the quality of education at the faculties of theology as well as contributing the Presidency of Religious Affairs to shape its future employment policies.

Key Words: Presidency of Religious Affairs, Staff Competence, Faculties of Theology, Religious Functionaries, Competence.

Atıf

Ayşe Zişan Furat, Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri, Marife, Bahar 2012, ss. 83-110

1. Giriş

Literatürde, ölçülebilir verim, bireyin performansını gösteren standartlar ve/veya temel özellikleri gibi pek çok anlamı içeren bir kavram olarak kullanılan “yeterlik”, genel kullanımıyla bir işi ya da görevi etkili bir şekilde yerine getirebilmek için sahip olunması gereken özellikler anlamına gelmektedir.¹ Bir meslekle ilişkilendirildiğinde ise yeterlik kavramı, o meslek dalında ihtiyaç duyulan ve alana ilişkin en yüksek merciin/kurumun belirlediği özelliklere (bilgi, tutum, davranış ve beceriler vs.) işaret eder.² Kurumun misyonu, vizyonu, işlevleri ve iş alanının gereksinimleri gibi pek çok faktör göz önünde tutularak oluşturulan yeterlikler; mesleği icra edecek kişilerin belirlenmesi, kurumsal ve bireysel performanslarının izlenmesi, gerekli denetimlerin yapılması ve verimin artırılmasında önemli rol oynamaktadır. Özellikle toplam kalite yönetimi ve nitelikli iş gücü yetiştirme tartışmalarının odak noktalarından bir tanesi haline gelen yeterlik tartışmaları, ülkemizde Avrupa Birliği’ne giriş süreciyle birlikte sıklıkla gündeme gelmeye başlamış ve pek çok kurum/kuruluş hizmet alanlarına ilişkin yeterliklerin belirlenmesi ve değerlendirilmesine yönelik çalışmalar yapmıştır³.

Ülkemizde din hizmetlerini yürüten resmi kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı da (DİB)⁴, bu bağlamda hizmet kalitesini arttırmaya yönelik pek çok faaliyette bulunmaktadır. Günümüzde 80.000’i aşkın personeli bulunan⁵ DİB bu doğrultuda, din hizmeti veren görevlilerin görevlerini daha etkin biçimde yerine getirebilmeleri için sahip olmaları gereken nitelik/yeterlikleri belirlemiştir.⁶ Toplumların değişmesine paralel olarak farklılaşan, gelişen ve çoğalan talepleri karşılamak için personelin yeni bir takım nitelik/yeterliklerle donatılması gerektiği düşüncesinden hareketle oluşturulan bu yeterlikler, *ölçülebilirlik, genellik, bütünlük, tekrarlanabilirlik ve işlevsellik* ilkeleri üzerine kurulmuştur.⁷ Personel yeterlikleri kitapçı-

¹ Yeterlik kavramının farklı kullanımları ile ilgili bk. Terrence Hoffman, “The Meanings of Competency”, *Journal of European Industrial Training*, (1999), S. 23/6, s. 275-277.

² Ali Ekber Şahin, “Öğretmen Yeterliklerinin Belirlenmesi”, *M.E.B. Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi*, (Aralık 2004), S. 5/58, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi58/sahin.htm> (Son erişim tarihi: 02.02.2012).

³ Ülkemizde özellikle Milli Eğitim Bakanlığı ve Yüksek Öğretim Kurumu bu konu üzerine aktif çalışmalarda bulunmuş ve komisyonlar kurarak personel yeterliliklerine ilişkin kılavuzları yayınlamışlardır. Türkiye Yükseköğretim Yeterlikleri Çerçevesi konusunda detaylı bilgi için bk. <http://tyyc.yok.gov.tr/> (Son erişim tarihi: 17.02.2012); MEB’in belirlediği öğretmenlik yeterlikleri ile ilgili bk. <http://otmg.meb.gov.tr/YetGenel.html>, (Son erişim tarihi: 17.02.2012).

⁴ Kuruluş kanununda da belirtildiği üzere Diyanet İşleri Başkanlığı, “İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek için kurulmuştur. Bk. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun”, Kanun no. 633, Resmi Gazete: 2/7/1965/12038

⁵ 2010 yılı istatistiklerine göre DİB’in personel sayısı 84.157’dir. Detaylı bilgi için bk. http://www.diyamet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, (Son erişim tarihi: 20.02.2012).

⁶ T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Personel Yeterlikleri*, Ankara 2010, s. 4-5. Çalışmada Prof. Dr. Fahri Kayadibi ile birlikte DİB’e yapılan başvuru neticesinde Başkanlığın 05.07.2010 tarihli e-maili ile gönderilen 2010 tarihli Personel Yeterlikleri kitapçığı esas alınmıştır.

⁷ *Personel Yeterlikleri, a.y.*

ğındaki ifadesiyle “Personel seçiminde, personele yönelik bütün geliştirme çalışmalarında, personelin hizmete hazırlık (adaylık) eğitiminde, denetlenmesi ve performanslarının değerlendirilmesinde, hizmet içi eğitimlerinde ve kendilerini geliştirmesinde” bir kılavuz işlevi görmesi amacıyla hazırlanan bu yeterliklerle, aynı zamanda DİB’in istihdam edeceği elemanları yetiştiren kurumların yürüttükleri çalışmalara da katkıda bulunulması amaçlanmaktadır.⁸ Dolayısıyla yeterlikler, DİB’in iç yapısını geliştirmeye yönelik kurum personelinin karşılaması beklenen şartlar olmanın ötesinde, DİB’in insan gücünü yetiştiren kurum ve kuruluşların eğitim kalitelerini arttırmalarında da önemli rol oynamaktadır.

Yeterliklerin bu çift yönlü fonksiyonlarından hareketle din eğitimi literatürü incelendiğinde, konu hakkında çok sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Özellikle 2000’li yılların başından itibaren üzerinde detaylı bir şekilde durulmaya başlanan konu pek çok akademik toplantı ve yayında ele alınmıştır⁹. Bu çalışmaların büyük bir bölümünde din görevlilerinin sahip olmaları gereken yeterlikler tanımlanmış ve/veya tartışılmış¹⁰, din görevlileri mesleki yeterlikleri açısından değerlendirilmiştir.¹¹ Hatta bir yeterlik ölçeği geliştirmek amacıyla hangi esasların göz önünde bulunması gerektiğine dair çalışmalar yapılmıştır.¹² Tüm bu çalışmalarda din hizmetlerindeki kalite ve verimliliğin artırılması için gereken önemli noktalara temas edilmiş, nitelikli din görevlisi yetiştirebilmek amacıyla çeşitli öneriler sunulmuştur.

Yapılan çalışmaların diğer bir kısmında da ilahiyat fakültelerinde okuyan öğrenciler üzerine yoğunlaşmış, öğrencilerin en geniş istihdam imkânları buldukları kurumlardan bir tanesi olan DİB’in hizmet ve görevleri konusundaki düşünceleri hakkında önemli veriler tespit edilmiştir.¹³ Başkanlığın personelinin eğitim seviyesini yükseltmeye yönelik yoğun teşvik ve faaliyetlerinin de¹⁴ neticesinde son

⁸ *Personel Yeterlikleri*, s. 4-5.

⁹ Örn. 11-12 Mart 2004 tarihlerinde E.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı işbirliği ile Kayseri’de düzenlenen “Din Görevlilerinin Yeterlikleri” konulu tartışmalı bir ilmi toplantı düzenlenmiş ve sunulan tebliğler çeşitli dergilerde yayınlanmıştır.

¹⁰ Örn. Aşıkoğlu, “Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlikler Üzerine”, *CÜİFD*, (Aralık 2005), S. VIII/2, s. 17-24; Akyürek, “Kur’an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri”, *EÜSBE*, (2005/1), S. 18, s. 175-192.

¹¹ Örn. Çetin, *Din Görevlisinden Beklentiler ve Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri (Elazığ-Erzurum – Malatya-Urfa Örneği)*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, *SaÜSBE*, Sakarya, 2005; Sağlam, “Fransa’daki Türklerin Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlik Açısından Değerlendirilmeleri”, *UÜİFD*, (2010), S. 19/1, s. 275-299.

¹² Korkmaz, “Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur’an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği”, *EÜSBED*, (2010/1), S. 28, s. 239-256.

¹³ Örn. Buyrukçu, Asri, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Din Hizmetlerine Bakışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği”, *SDÜİFD*, (2007/2), S. 19, s. 81-106. Konu ile ilgili olarak 2010 tarihinde Nevşehir’de yapılan İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi Anabilim Dalı XI. Koordinasyon Toplantısı esnasında Mehmet Korkmaz “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri” isimli bir tebliğ sunmuş, ancak toplantı metinleri yayınlanmadığından dolayı metne ulaşmak mümkün olmamıştır. Konu ile ilgili bk. Osmanoğlu, “İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi Anabilim Dalı XI. Koordinasyon Toplantısı”, *AÜİFD*, 52: 1 (2011), s. 390. Ayrıca, Korukçu’nun “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları” isimli makale çalışmasında (*DED*, 9, 21 (2011), 55-97), konuya ilişkin bilgiler bulmak mümkündür.

¹⁴ *Diyanet İşleri Başkanlığı, Stratejik Planı 2012-2016*.
http://www.diyamet.gov.tr/turkish/strateji/dokumanlar/diyamet_stratejik_plan.pdf (Son erişim ta-

dönem istatistiklerine göre Başkanlık personelinin hemen hemen yarısının lisans ve ön lisans mezunu olduğu göz önünde tutulduğunda¹⁵, bu araştırmalarda elde edilen bulguların din eğitimi politikalarını şekillendirmedeki önemi anlaşılmaktadır.

Hazırlanan bu çalışmada da İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin DİB tarafından belirlenen din görevlisi yeterliklerinden yola çıkarak İlahiyat Fakültesi'nde verilen eğitim-öğretim faaliyetlerinin yeterliliği konusundaki düşünceleri araştırılmaktadır. Böylelikle yüksek din öğretiminin temel paydaşları arasında olan öğrencilerin düşüncelerinden hareketle, konuya farklı bir perspektiften yaklaşılması amaçlanmaktadır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgularla bir taraftan ilahiyat fakültelerinde verilen eğitimin kalitesini arttırmaya yönelik yapılan çalışmalara veri sağlanırken, diğer taraftan da DİB'in hizmet içi eğitim programlarının şekillendirmesine katkıda bulunulması umulmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

Yapılan çalışma, ilahiyat fakültesi son sınıf öğrencilerinin fakültede verilen eğitimin DİB tarafından belirlenen personel yeterlikleri açısından ne kadar yeterli olduğunu düşündüklerini tespit etmek amacıyla tasarlanmıştır. Elde edilecek bilgiler ile aynı zamanda, belirli aralıklarla tekrarlanması planlanan uzun vadeli bir değerlendirme aracının geliştirilmesi için bir alt yapı oluşturulması hedeflenmektedir. Böyle bir veri toplama aracı, ilahiyat fakültelerinde sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin nitelikli din görevlisi yetiştirme açısından ne ölçüde yeterli olduğunun ölçülebilmesini ve böylece farklı zaman ve mekânlara has farklılaşmaların takip edilebilmesini sağlayacaktır.

3. Araştırmanın Yöntemi

3.1. Araştırmanın Deseni

Öğrencilerin düşüncelerinden hareketle konuyu ele alan bu çalışmada, araştırma problemiyle uyumlu olması nedeniyle tarama modelinin kullanılmasına karar verilmiştir. Öğrencilerin sosyo-demografik özelliklerinin fakültedeki eğitim konusundaki düşüncelerini hangi ölçülerde şekillendirdiği konusu bu çalışmanın sınırlarını aştığından dolayı, tekil tarama modeli uygulanması tercih edilmiştir.¹⁶

→

rihi: 17.02.2012), s. 77-80. Ülkemizde din görevlisi yetiştiren kurumların tarihsel süreçte gelişimi ve dönüşümü konusunda detaylı bilgi edinmek için bk. Bulut, "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)", II. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, s. 542-565, Öztürk, "İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı Arasındaki İlişkilerin Tarihi Gelişimi Bağlamında Bazı Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, s. 105-142.

¹⁵ 31.12.2010 tarihi itibarıyla Diyanet İşleri Başkanlığı Personel İstatistikleri, http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_2_ogrenim_durumlarina_gore_personel_sayisi.xls, (Son erişim tarihi: 17.02.2012).

¹⁶ Bilimsel araştırmalarda tarama modellerinin kullanılması ile ilgili detaylı bilgi için bk. Karasar, *Bilim-*

→

3.2. Veri Toplama Aracı

Yapılan araştırmada, veri toplama aracı olarak iki temel bölümden oluşan bir anket formu kullanılmıştır. Birinci bölüm anket uygulamasına katılan örneklerin profilini çizmek için hazırlanan sosyo-demografik sorulardan oluşmaktadır. İkinci bölüm ise, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2010 yılında kendi bünyesinde çalışan görevliler için belirlediği personel yeterliklerini içermektedir. Buradaki ifadelerin belirlenmesinde Öğrencilerin ilahiyat fakültesinden mezun olduktan sonra ilk aşamada atanabilecekleri *İmam-Hatiplik, Müezzin-Kayyımlık ve Kur'an Kursu Öğreticiliği*¹⁷ alanları için DİB tarafından belirlenen personel yeterlikleri temel olarak alınmıştır.

DİB tarafından bu kadrolara ilişkin yeterlikler üç kademe ve "*alan, genel kültür ve eğitim-öğretim yeterlikleri*" olmak üzere üç temel alanda belirlenmiştir. Anket içerisinde kullanılan ifadeler "*söz konusu alandaki bütün görevliler için geçerli ve hepsinde bulunması gereken asgari yeterlikler*" olan I. kademe yeterliklerden seçilmiştir. II. ve III. kademe yeterlikler hizmet içinde ilgili görevlinin kendisini zamanla geliştirerek elde edeceği yeterlikler olarak tanımlandığından dolayı, çalışma kapsamına alınmamıştır.¹⁸

Anket formunun oluşturulmasında yukarıda sözü geçen kadrolara ilişkin *alan, genel kültür ve eğitim-öğretim yeterlikleri* bir araya getirilmiş, mevcut tekrarlar giderilerek toplam 107 madde elde edilmiştir.¹⁹ Maddelerin anket formuna yerleştirilmesinde mümkün olduğunca ifadelerin aslına mutabık kalınmaya çalışılmış; ancak "görev yeri" gibi ifadelerin kullanıldığı maddenin anlaşılabilirliğini arttırmak amacıyla ilgili maddelerde parantez içerisine tanımlayıcı bilgiler eklenmiştir. Katılımcıların "*tamamen katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum ve tamamen katılmıyorum*" şeklindeki bir 5'li likert ölçeği kullanarak maddelere ilişkin düşüncelerini ifade etmeleri istenmiştir. Çalışmanın metodolojisi üzerinde durulurken detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, araştırmada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın "kendisi" tarafından belirlenen yeterlik maddeleri kullanıldığından dolayı, bu maddelerin oluşturduğu bütünün bir ölçek olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Konuya ilişkin bir ölçek geliştirme de çalışmanın sınırlarını aştığından

→

sel Araştırma Yöntemi - Kavramlar, İlkeler, Teknikler-, s. 79-87.

¹⁷ Yeterliklerin ilk hazırlanma aşamasında çeşitli dönemlerde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan yeterlik sınavlarında özellikle stajyer vaizlik kadrosuna başvuran bayanlar için sadece "dört yıllık dini yüksek öğrenim mezunu olmak" şartı aranıyor olması nedeniyle vaizlik ile ilgili de yeterliklere yer verilmiştir. Ancak, 23.12.2011 tarih ve 28151 sayılı "*Vaizlik, Kur'an Kursu Öğreticiliği, İmam-Hatiplik ve Müezzin Kayyımlık Kadrolarına Atanma ve Bu Kadroların Kariyer Basamaklarında Yükseltme Yönetmeliği*" nin 7. maddesinde vaizlik giriş sınavına başvurularla "başkanlıkta en az iyi yıl çalışmış olmak" şartının ifade edilmesi nedeniyle, bu ifadeler değerlendirmeye alınmamıştır.

¹⁸ *Personel Yeterlikleri*, s. 6.

¹⁹ Hazırlanan çalışma aslen öğrencilerin sözü edilen yeterlikler konusunda (1) *İlahiyat Fakültelerinde uygulanan müfredatta yer verilmesi*; (2) *İlahiyat Fakültelerinde verilen eğitimin yeterliği* ve (3) *kendilerini yeterli görmelerine ilişkin fikirlerini araştıracak şekilde tasarlanmıştır*. Makalenin kapsam ve sınırlılıkları çerçevesinde burada sadece öğrencilerin fakültedeki eğitimin "DİB'in personel yeterlikleri açasından" yeterliliği konusundaki yanıtlarından elde edilen veriler değerlendirilecektir.

dolayı, uygulanan anket neticesinde elde edilen bulgular sadece betimleyici bir özellik taşımaktadır.

3.3. Evren ve Örneklem

Anket uygulamasının evreni, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileridir. Çalışmada örneklem olarak ise, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri kullanılmıştır. Son sınıf öğrencilerinin fakültedeki eğitim konusunda daha fazla bilgi ve tecrübeye sahip olduğu düşüncesi bu kararın verilmesinde etkili olmuştur. Bununla beraber, yine aynı durum, yapılan çalışmanın, en azından şu an için, sadece İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile sınırlı olması sonucunu ortaya çıkarmıştır.

Hazırlanan anket formu, 2011-2012 öğretim yılı bahar döneminde İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören son sınıf öğrencilerine uygulanmıştır. Elde edilen anketlerin değerlendirmeye alınma kriteri, anket sorularının %5'inden fazlasına yanıt vermiş olmak şeklinde belirlenmiştir. %5'ten az sayıda kayıp veri içeren anket formları deneklerin eğilimlerine göre maddelerin frekans yüzdelerini değiştirmeyecek şekilde diğer deneklerin verileriyle karşılaştırılarak yaklaşık değerler atanmıştır.²⁰ Veri düzenlemesi sonucunda elde edilen 91 adet anket formu çalışmada kullanılmıştır.

3.4. Verilerin Analizi

Uygulamada Diyanet İşleri Başkanlığı'nın belirlediği yeterlik maddeleri kullanıldığından dolayı, bu maddeleri bir ölçek olarak nitelendirmek mümkün değildir.²¹ Araştırmanın temel amacı, öğrencilerin DİB'in belirlediği din görevliliği yeterliklerine göre okudukları fakülte de verilen eğitimi ne kadar yeterli buldukları konusunda genel bir fikir edinmek olduğundan dolayı, anket neticesinde elde edilen veriler üzerine betimsel istatistik metotları uygulanmıştır.²² Bu nedenden dolayı, bulgular değişkenlere göre incelenmemiş²³, ankete katılanların sosyodemografik özelliklerini öğrenmeye yönelik olarak anket formuna eklenen sorular

²⁰ Kayıp veri atamada Hot Deck Atama metodu kullanılmıştır. Metot ile ilgili detaylı bilgi için bk. Baygöl, *Kayıp Veri Analizinde Sıklıkla Kullanılan Etkin Yöntemlerin Değerlendirilmesi*, s. 13-14.

²¹ Konuya ilişkin bir ölçek geliştirme sürecinde göz önünde tutulması gereken aşamalar hakkında detaylı bilgi için bk. Korkmaz, "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci". Araştırmada herhangi bir ölçek kullanılmaması, veri toplama aracının güvenilirlik ve geçerlik analizlerinin de sayısal olarak yapılamaması sonucunu doğurmuştur. Ölçek geliştirme ve uygulamada geçerlik, güvenilirlik analizleri konusunda bk. Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, s. 16-65.

²² Gürsakal, *Betimsel İstatistik*, s. 20.

²³ Bulguların değişkenlere ve özellikle de cinsiyet değişkenine göre incelenmemesinin temel nedeni, çalışmanın öğrencilerin bütününe ilahiyat fakültelerinde sürdürülen eğitim ve öğretim faaliyetlerine yönelik düşüncelerinin tespitine yönelik olmasıdır. Her ne kadar erkek öğrencilerin imam-hatip ve müezzin-kayım olarak görevlendirildikleri dikkate alınarak değişkenler üzerinden verilerin analiz edilmemesi bir eksiklik olarak nitelendirilebilir de, günümüz ilahiyat fakültelerinde yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin cinsiyetlere göre farklılık göstermemesi, diğer bir ifadeyle bayan ve erkek öğrencilerin aynı eğitim öğretim ortamında aynı müfredata tabi tutulmaları verilerin analizinde değişkenlerin değerlendirmeye alınmaması kararının verilmesinde etkili olmuştur.

ise örneklemin genel profilini çizmek amacıyla kullanılmıştır. Bu nedenden dolayı da, elde edilen bulgular tüm öğrenciler bir bütün olarak kabul edilerek yorumlanmıştır. Bununla beraber yeterlik maddelerinin sayıca fazla oluşu, bu maddeler arasında bir gruplama yapılması zorunluluğunu ortaya çıkarmış ve bu nedenle de araştırmada farklı bir analiz stratejisi izlenmesine neden olmuştur. Bu strateji aşağıda sistematik bir şekilde tanıtılmıştır:

1. Anket formuna verilen yanıtlar istatistik programına kodlanarak frekans ve yüzde dağılımları tespit edilmiştir.

2. Madde sayısının fazlalığı nedeniyle yorumlamada yaşanabilecek güçlükleri aşmak amacıyla yeterlik maddeleri içerikleri göz önünde tutularak 12 temel başlık altında tasnif edilmiştir.²⁴ Bu tasnif sonucunda elde edilen grup ve tablolar üzerinden yorumlar yapılmıştır (I).

3. “Linear dönüştürme” tekniğiyle her öğrencinin başlık altında ele alınan maddelere verdiği yanıt, 0-100 ölçeği üzerinden tekrar hesaplanmıştır.²⁵

4. Elde edilen puanların aritmetik ortalaması alınarak öğrencilerin konu başlıklarına göre genel eğilimleri belirlenmiştir. Bu eğilimler I. aşamada yapılan yorumların ardından değerlendirilmiştir (II).

Maddelerin yorumlanmasının ardından aynı yöntemle imam-hatiplik, müezzin-kayımlık ve Kur’an kursu öğreticiliği için belirlenmiş olan yeterlikler kendi içlerinde “alan, genel kültür ve eğitim-öğretim yeterlikleri” başlıkları altında birer bütün olarak değerlendirilmiştir (III). Böylelikle öğrencilerin yanıtları görev alanlarına göre ayrıca yorumlanabilmiştir. Bu aşamada elde edilen verilere değerlendirme ve sonuç bölümünde yer verilmiştir.

4. Elde Edilen Bulgular

DİB’in personel yeterlikleri takdim edilirken açık bir şekilde dile getirildiği üzere, “T.C. Anayasası’nın 136. maddesi ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun’un öngördüğü çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı olarak din hizmetlerini yürüten personelin görevlerini yerine getirmek için sahip olmaları gereken yeterlikler “Alan Yeterlikleri”, “Genel Kültür Yeterlikleri” ve “Eğitim-Öğretim Yeterlikleri” olmak üzere üç başlık altında toplanmıştır.²⁶ Yapılan araştırmada elde edilen bulguları sunarken de, DİB’in bu tasnifi esas olarak kabul edilmiş, ancak yeterlik maddelerinin sayıca fazlalığı nedeniyle

²⁴ Araştırma bir ölçek üzerine kurulu olmadığından dolayı, bu sınıflandırmanın yapılmasında madde analizi veya faktör analizi gibi istatistiksel bir yöntem kullanılmamış; literatür analizi ve uzman görüşleri alınması yoluna gidilmiştir.

²⁵ Öğrencilerin 5’li likert ölçeği üzerinden verdikleri yanıtları yorumlamada kolaylık sağlaması açısından tercih edilen bu metotta elde edilen bulgular üzerinde herhangi bir değişiklik yapılmamış, sadece yeniden hesaplanmıştır. Uygulanan test puanı dönüştürme (test score transformation) isimli linear dönüştürme tekniğinde $P = \frac{[(GP) - \text{minimum ölçek puanı}] * 100}{\text{maksimum ölçek puanı} - \text{minimum ölçek puanı}}$ formülü kullanılmıştır. Formülde P = puan, GP: gözlenen puan’ı anlamına gelmektedir. Metot ile ilgili detaylı bilgi için bk. Rogelberg ve arkadaşları, “Organizational Survey Research”, *Handbook of Research Methods in Industrial and Organizational Psychology*, s. 156.

²⁶ *Personel Yeterlikleri*, s. 4.

her yeterlik alanı kendi içerisinde yorumlamayı kolaylaştıracak şekilde verilerin analizi bölümünde detaylı bir şekilde izah edilen metot aracılığıyla gruplandırılmıştır. Gruplar içerisindeki maddeler elverdiği ölçüde bir bütün olarak değerlendirilmeye çalışılmış, frekans ve yüzde hesaplarını gösterir tablolar metin içerisinde sunulmuştur. Bulgular ele alınmadan önce, anket uygulamasına katılan öğrencilerin profili ve DİB hakkındaki düşünceleri üzerine temel bir takım bilgiler edinmek, araştırmada örneklem olarak ele alınan grubun özelliklerini anlayabilmek için faydalı olacaktır.²⁷

4.1. Ankete Katılanların Genel Profili

Anket uygulamasına katılan öğrencilerin %70,6'sı (f=72) kız ve %29,4'ü (f=30) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Bu durum, 2000'lerden itibaren İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin cinsiyet oranlarında görülen değişimin bir sonucu olarak fakültelerin günümüzdeki durumunun bir yansıması niteliğindedir.²⁸ Anket çalışmasına, son sınıf İlahiyat Fakültesi öğrencileri katıldığından dolayı, öğrencilerin yaşları 21 ila 23 arasında yoğunluk göstermekle birlikte (toplam f=65 ve %=89) az sayıda da olsa 24 ila 28 yaş arası öğrenciler de bulunmaktadır (toplam f=8, %=7,9).²⁹ Öğrencilerin aylık kişisel gelirleri büyük ölçekte 200 ila 600 lira arasında değişmektedir (toplam f=56, %54,9).³⁰

Öğrencilerin hayatlarını şekillendirmede önemli etkisi olduğu/olabileceği düşünüldüğünden dolayı anket formunun içerisine 10 yaşına kadar yaşadığı idari yeri ifade etmeleri istenmiştir. Elde edilen bulgulara göre, öğrencilerin %52'lik bir bölümü 10 yaşına kadar "il"de (f=52), %27'si "ilçe"de (%27) ve %18,6'sı (f=19) "köy"de yaşamışlardır.³¹ Öğrencilerden sadece %2,9'luk (f=3) bölümü DİB bünyesinde görev yapar iken, gelecekte DİB bünyesinde çalışmayı isteyip istemedikleri sorusuna öğrencilerin %50'sinin (f=51) evet, %49'unun (f=49) ise "hayır" yanıtı verdiği görülmüştür.³²

²⁷ Bu bölümde bilgiler sadece ankete katılan öğrencilerin profilini çıkarma amacıyla sunulduğundan dolayı ham veriler kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle, bu bölümde kullanılan rakamlar anket değerlendirme kriterleri uygulanmadan önceki durumu yansıtmaktadır (Toplam = 102 anket)

²⁸ 2010-2011 Öğretim Yılı Yüksek Öğretim İstatistikleri'ne göre, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında ilahiyat fakültelerinden mezun olan öğrencilerin sayısı 755'tir. Bu öğrencilerin %59,86'sını kız öğrenciler (f=452), %40,13'ünü erkek öğrenciler (f=303) oluşturmaktadır. Bk. <http://osym.gov.tr/dosya/1-58246/h/e12onlisanslisansogrencisay.xls> (Son erişim tarihi: 27.02.2012)

²⁹ Ankete katılan öğrencilerin 29'u (%28,4) bu soruya yanıt vermemiştir.

³⁰ Ankete katılan öğrencilerin 41'i (%40,2) bu soruya yanıt vermemiştir. Öğrencilik hayatının yanı sıra çalışan öğrencilerin bulunması nedeniyle az sayıda da olsa 850 ve üzerinde gelir sahibi olan öğrencilerle karşılaşmak mümkündür (toplam f=5).

³¹ Ankete katılan öğrencilerin 4'ü (%9) bu soruya yanıt vermemiştir.

³² Korkmaz'ın 2009-2010 eğitim öğretim yılında 10 ilahiyat fakültesinde geniş kapsamlı olarak yürüttüğü benzer bir araştırmada çalışmaya katılan öğrencilerin %66,4'ünün mezuniyet sonrası yaygın din eğitimi kurumlarında görev almayı düşündükleri ortaya çıkmıştır. Elde edilen veriler, araştırma yapılan ilahiyat fakültelerine göre de tablolaştırılmış, bu tabloya göre soruya evet yanıtı veren öğrencilerin yüzde oranlarının %41,7 ila %80,8 arasında olduğunun anlaşılması, farklı ilahiyat fakültelerinde de verilerin değişmekle beraber birbirine yakın özellikler gösterdiğini ortaya çıkarmaktadır. Bk. Korkmaz, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları", s. 81. Elde edilen bulguların %40 ila %80 arasında olması ve bizim de çalışmamızda %50'lik bir dilimin DİB bünye-

→

4.2. Alan Yeterlikleri

DİB tarafından imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğreticileri ile ilgili belirlenen alan yeterlikleri, tekrarlar giderildiğinde, toplam 66 maddeden oluşmaktadır. Yeterlik maddeleri Kur'an-ı Kerim ve hadis bilgisinden temel dini konulara, ibadetlerden farklı kültürlerin bir arada yaşamasına kadar çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Yorumlamada kolaylık sağlaması açısından bu maddeler se-kiz temel başlık altında ele alınmıştır.³³

4.2.1. Ayet ve Hadisleri Okuma, Bilme ve Yorumlama

Tüm din görevlilerinden beklenen en temel yeterlikler arasında sayılan ayet ve hadis bilgisi, DiB'in personel yeterlikleri içerisinde farklı vesileler ile zikredilmiştir. İşaret ettikleri konular açısından bu yeterlik maddeleri kendi içerisinde "Kur'an-ı Kerim'i yüzünden-ezbere okuma ve kıraat bilgisi" ile "Ayet ve hadisleri bil-me ve yorumlama" şeklinde iki başlık altında ele alınmıştır.

4.2.1.1. Kur'an-ı Kerim'i Yüzünden - Ezbere Okuma ve Kıraat Bilgisi

Kur'an-ı Kerim'i yüzünden/ezbere okuma ve kıraat bilgisine yönelik tespit edilmiş yeterlikler, bu çalışma kapsamında ele alınan imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğreticisi yeterliklerinin her üçünün de ilk üç maddesinde zikre-dilmektedir. Bunlar arasında cemaat önünde okuma sadece imam-hatip ve müez-zin-kayyımlar için bir yeterlik maddesi olarak kabul edilmiştir.

Tablo 1. Öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i Yüzünden-Ezber Okuma ve Kı-raat Bilgisi ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüz-de Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğretici-si			Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
		1	Kur'an-ı Kerim'i "Maharic-u Huruf"a ve "Tecvit" kurallarına riayet ederek yüzünden okuma	f	17	16	17	26	15
				%	18,7	17,6	18,7	28,6	16,5
1	1		Kur'an-ı Kerim'i "Maharic-u Huruf"a ve "Tecvit" kurallarına riayet ederek cemaat önünde yüzünden okuma	f	33	20	15	13	10
				%	36,3	22,0	16,5	14,3	11,0
2	2	2	30. cüzü ezbere okuma	f	17	17	13	22	22
				%	18,7	18,7	14,3	24,2	24,2
2	2	2	Yasin suresini ezbere okuma	f	1	11	5	26	48

→

sinde çalışmayı istediğini ifade etmesi aynı zamanda İlahiyat Fakültesi mezunlarının istihdam alanlarına bakışlarını ortaya koymasından dolayı önemlidir. Özellikle içerisinde bu bakışın zaman içerisinde değişimine yönelik detaylı analizlerin yapılması istihdam politikalarının geliştirilmesine yönelik faydalı sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

³³ Bk. Dipnot 24.

				%	1,1	12,1	5,5	28,6	52,7
2	2	2	Mülk suresini ezbere okuma	f	4	10	9	25	43
				%	4,4	11,0	9,9	27,5	47,3
2	2	2	Hucurat suresini ezbere okuma	f	29	17	22	8	15
				%	31,9	18,7	24,2	8,8	16,5
2	2	2	Fetih suresini ezbere okuma	f	34	13	20	9	15
				%	37,4	14,3	22,0	9,9	16,5
2	2	2	Rahman suresini ezbere okuma	f	35	16	16	8	16
				%	38,5	17,6	17,6	8,8	17,6
2	2	2	Bakara suresi 1-5. ayetlerini ezbere okuma	f	4	13	14	15	45
				%	4,4	14,3	15,4	16,5	49,5
2	2	2	Bakara suresi 255. ayetini ezbere okuma	f	6	13	13	16	43
				%	6,6	14,3	14,3	17,6	47,3
2	2	2	Bakara suresi 285-286. ayetlerini ezbere okuma	f	3	12	17	17	42
				%	3,3	13,2	18,7	18,7	46,2
2	2	2	Haşr Suresi 20-24. ayetlerini ezbere okuma	f	5	12	22	13	39
				%	5,5	13,2	24,2	14,3	42,9
		3	Konularına göre aşr-ı şeriflerini ezbere okuma	f	22	15	20	17	17
				%	24,2	16,5	22,0	18,7	18,7
	8		"Tashih-i Huruf Kursu" düzeyinde kıraat/dini musiki bilgi ve becerisine sahip olma	f	36	21	18	11	5
				%	39,6	23,1	19,8	12,1	5,5

Tablo 1'deki frekans ve yüzde dağılımları incelendiğinde öğrencilerin özellikle cemaat önünde okuma ve "Tashih-i Huruf Kursu" düzeyinde kıraat/dini musiki bilgi ve becerisine sahip olma yeterlikleri konusunda fakülte'deki eğitimin yetersiz olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. DİB tarafından cami hizmetlerini yürüten personelin bilgi ve becerilerini geliştirmek, Kur'an-ı Kerim'in okunmasında yaşanan telaffuz hatalarını gidermek, ses-seda ve mana bütünlüğü içerisinde güzel okunmasını sağlamak vs. amacıyla 6 ay süreli olarak düzenlenen "Tashih-i Huruf Kursları" bu açıdan karşılanan sıkıntıların önüne geçilmesi açısından faydalı bir girişimdir.³⁴

Bununla beraber, öğrencilerin özellikle ezbere okuma konusunda fakülte'deki eğitimin yeterli olduğunu düşündükleri görülmektedir. Ancak, din görevlilerinden ezbere okumaları beklenen sure/ayetlere dikkatle bakıldığında, Hucurat, Fetih ve Rahman sureleri konusundaki eğitimin yetersiz olduğunu düşünen öğrencilerin diğerlerine nazaran daha yüksek rakamda olduğu anlaşılmaktadır. Rakamlar arasında bu kadar keskin farklılıklarının olmasının nedeninin, müfredata eklenmemiş surelerden kaynaklandığı düşünülmektedir.

Diğer taraftan, başlık altında ele alınan yeterlik maddeleri bir bütün olarak kabul edildiğinde, öğrencilerin bu başlık altındaki maddelere verdikleri yanıtlarının aritmetik ortalamasının 55,4 olduğu görülmektedir. Elde edilen bu rakamın ileride üzerinde durulacak diğer bulgulara göre göreceli düşük olmasının dersin içeriğinin yoğunluğu ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Dersin içeriği ve uygulan-

³⁴ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. <http://www.diyane.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-tashih-i-huruf-kurslari-177.aspx> (Son erişim tarihi: 20.02.2012).

şı üzerine detaylı bir çalışma yapılması, konu hakkında daha kapsamlı bilgi edinmeyi sağlayacaktır.

4.2.1.2. Ayet ve Hadislerin Anlamlarını Bilme ve Yorumlama

Personel yeterlikleri ile din görevlilerinin Kur'an-ı Kerim'i okuma ve DİB'in belirlediği ayet ve sureleri okuma ve ezberleme konusunda yeterli olmalarının yanı sıra ezbere okunan ayetlerin anlamlarının bilinmesi, temel dini konularda ayet ve hadislerin bilinmesi ve ayet ile hadislerin yorumlanmasına ilişkin konularda da yeterli düzeyde bilgi sahibi olmaları istenmiştir.

Tablo 2. Öğrencilerin Ayet ve Hadislerin Anlamlarını Bilme ve Yorumlama ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi			Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
3	3		Kur'an-ı Kerim'den ezbere okuduğu ayetlerin anlamını bilme	f	27	20	16	23	5
			%	29,7	22,0	17,6	25,3	5,5	
		24	Meal ve tefsirler yardımıyla, okuduğu ayetlerin anlamlarını açıklama	f	8	9	16	27	31
			%	8,8	9,9	17,6	29,7	34,1	
27	28	26	Ayetleri ve hadisleri yorumlarken günün şartları, ihtiyaçları ve sorunlarıyla ilişki kurma	f	6	7	18	29	31
			%	6,6	7,7	19,8	31,9	34,1	
28	29	27	Ayetleri ve hadisleri yorumlarken diğer bilimlerin verilerinden yararlanma	f	6	9	19	32	25
			%	6,6	9,9	20,9	35,2	27,5	
26		25	İman, ibadet ve ahlak konularında örnek ayet ve hadisler bilme	f	1	10	12	38	30
			%	1,1	11,0	13,2	41,8	33,0	
	27		İman, ibadet ve ahlak konularından her birine ilişkin ayet ve hadis nakletme	f	4	7	14	33	33
			%	4,4	7,7	15,4	36,3	36,3	

Tablo 2'de görüldüğü üzere, "Kur'an-ı Kerim'den ezbere okuduğu ayetlerin anlamlarını bilme" dışındaki alanlarda öğrencilerin büyük bir bölümü, fakültedeki eğitimin yeterli olduğunu düşünmektedirler. Bu durumun, sözü edilen maddenin kapsadığı alanın genişliği ve belirsizliğinin bir etkeni olduğu düşünülebilir. Mamefi, bu madde çıkarıldığında öğrencilerin tüm maddelerle ilgili düşüncelerinin aritmetik ortalamasının 70,16 olduğu anlaşılmaktadır ki, bu oldukça yüksek bir rakamdır.

4.2.2. Temel Dini Kavram ve Konuları Bilme

DİB'in imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur'an kursu öğreticisi ile ilgili belirlediği yeterlik maddelerinde üzerinde durduğu hususlardan bir tanesi, İslam dini-ne ilişkin temel kavram ve konuların bilinmesidir. Din görevlilerinin karşılaştıkları/ karşılaşacakları soruları sağlıklı bir şekilde yanıtlayabilmeleri açısından özellikle ihtiyaç duyacakları bu alanlara verilen önem, yeterlik sıralamasında pek çok farklı maddede dile getirilmelerinden anlaşılmaktadır. "Temel kavram ve konula-

rın bilinmesi” başlığı altında toplanan bu farklı maddelere ilişkin fakültedeki eğitimin yeterliliğini değerlendiren öğrencilerin yanıtlarının frekans ve yüzde dağılımları Tablo 3’de sunulmuştur.

Tablo 3. Öğrencilerin Temel Dini Kavram ve Konuların Bilinmesi ile İlgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur’an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
5	5	5	Kur’an-ı Kerim’in temel özelliklerini ve ana konularını bilme	f	3	9	13	24	42
				%	3,3	9,9	14,3	26,4	46,2
4	4	4	Kur’an-ı Kerim ile ilgili temel kavramları bilme	f	3	10	8	35	35
				%	3,3	11	8,8	38,5	38,5
8	9	6	İtikat, ibadet, ahlak ve siyer ile ilgili kavramları doğru telaffuz etme ³⁵	f	3	13	11	28	36
				%	3,3	14,3	12,1	30,8	39,6
8	9	6	İtikat, ibadet, ahlak ve siyer ile ilgili kavramların anlamlarını bilme	f	6	9	14	29	33
				%	6,6	9,9	15,4	31,9	36,3
10	11	8	İslam inanç esaslarını ve dindeki yerini ana hatlarıyla bilme	f	2	6	12	33	38
				%	2,2	6,6	13,2	36,3	41,8
11	12	9	İtikatla ilgili belli başlı mezhepleri bilme	f	2	1	11	27	50
				%	2,2	1,1	12,1	29,7	54,9
23	24	22	Tefsir ile ilgili temel kavramları bilme	f	5	4	14	26	42
				%	5,5	4,4	15,4	28,6	46,2
24	25	23	Hadisle ilgili temel kavramları bilme	f	3	4	10	26	48
				%	3,3	4,4	11,0	28,6	52,7
29	30	28	Temel fıkıh kavramlarını bilme	f	3	2	12	34	40
				%	3,3	2,2	13,2	37,4	44,0
31	32	30	Belli başlı fıkıh ekollerini ana hatlarıyla bilme	f	5	8	13	25	40
				%	5,5	8,8	14,3	27,5	44,0

Tablo 3’te sunulan frekans ve yüzde dağılımlarına bakıldığında öğrencilerin verdikleri yanıtların “kısmen katılıyorum” ve “katılıyorum” seçeneklerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Tüm maddeler bir bütün olarak düşünülerek yapılan analiz neticesinde ise, öğrencilerin tüm maddelere verdikleri yanıtların aritmetik ortalamasının 76,34 olduğu görülmüştür. Bu durumda, temel dini kavramların öğrencilerin fakültedeki öğrenimleri süresince aldıkları pek çok farklı derste birbirinden bağımsız veya ilişkili bir şekilde konu edilmesinin etkili olduğu düşünülebilir.

³⁵ İtikat, ibadet, ahlak ve siyer ile ilgili kavramları doğru telaffuz etme ve anlamlarını bilme yeterlik maddesi iki farklı alana işaret ettiğinden dolayı, anket içerisinde farklı maddeler olarak ele alınmıştır. Anketin ilerleyen yıllardaki uygulamasında her bir alanın (örn. İtikat konusu ile ilgili kavramları doğru telaffuz etme) ayrı ayrı sorulmasının verilecek yanıtların güvenilirliğini de arttıracığı düşünülmektedir.

4.2.3. Türkçe Kaynakları Bilme ve Kullanma

DİB personel yeterliklerinde üzerinde durulan konulardan bir diğeri ise temel konularla ilişkili belli başlı Türkçe kaynakları tanıma ve bilmedir. Tablo 4'te de görüldüğü üzere, bu bağlamda Türkçe meal ve tefsirlerin tanınıp kullanılmasından Türkçe kaynakların bilinmesine kadar geniş bir yelpaze yeterlik maddelerinde dile getirilmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin Türkçe Kaynakları Bilme ve Kullanma ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyum	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
6		20	Belli başlı Türkçe meal ve tefsirleri tanıma	f	4	16	11	33	27
				%	4,4	17,6	12,1	36,3	29,7
		20	Belli başlı Türkçe meal ve tefsirleri kullanma	f	8	14	12	26	31
				%	8,8	15,4	13,2	28,6	34,1
7			Kur'an-ı Kerim meallerinden yararlanma	f	4	12	13	31	31
				%	4,4	13,2	14,3	34,1	34,1
9	10	7	İtikat alanıyla ilgili belli başlı Türkçe kaynakları bilme	f	6	8	21	31	25
				%	6,6	8,8	23,1	34,1	27,5
9	10	7	İbadet alanıyla ilgili belli başlı Türkçe kaynakları bilme	f	3	16	18	28	26
				%	3,3	17,6	19,8	30,8	28,6
9	10	7	Ahlak alanıyla ilgili belli başlı Türkçe kaynakları bilme	f	6	15	19	24	27
				%	6,6	16,5	20,9	26,4	29,7
9	10	7	İslam tarihi alanıyla ilgili belli başlı Türkçe kaynakları bilme	f	3	11	13	29	35
				%	3,3	12,1	14,3	31,9	38,5
25	26	21	Belli başlı Türkçe hadis kaynaklarını tanıma	f	2	10	13	30	36
				%	2,2	11,0	14,3	33,0	39,6
30	31	29	Belli başlı Türkçe fıkıh kaynaklarını tanıma	f	4	9	13	28	37
				%	4,4	9,9	14,3	30,8	40,7

Tablo 4'teki frekans ve yüzde dağılımlarına bakıldığında öğrencilerin büyük bir bölümünün belirtilen alanlarda fakültede verilen eğitimin kısmen ve tamamen yeterli olduğunu düşünmekte olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan analiz neticesinde tüm maddelerin aritmetik ortalamasının 69,98 olması da bu durumu destekler niteliktedir. Bu durum, öğretim görevlilerinin Türkçe kaynakların kullanımını konusunda gösterdikleri hassasiyetle ilişkili olabilir, ancak konuya ilişkin net bir yorum yapabilmek için mikro düzeyde analizler yapılması gerektiği açıktır.

4.2.4. Dini Konuları Açıklama

Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi'nde dile getirildiği üzere imam-hatip, müezzin-kayyum ve Kur'an kursu öğreticilerinin görevlerinden bir

tanesi, cemaati dini konularda aydınlatmaktır.³⁶ Bu bağlamda, personel yeterlikleri içerisinde de temel dini konuları açıklamaya ilişkin bir takım maddelere yer verilmiştir. Tablo 5'te Dini Konuların Açıklanması ana başlığı altına toplanan bu maddeler konusunda öğrencilerin düşüncelerinin frekans ve yüzde dağılımlarına yer verilmektedir.

Tablo 5. Öğrencilerin Dini Konuların Açıklanması ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emim Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
15	16	12	Din-ahlâk ilişkisini ana hatları ile açıklama	f	9	13	15	19	35
				%	9,9	14,3	16,5	20,9	38,5
20	21	17	Dinî konuları açıklamada esas alma	f	7	5	13	22	44
				%	7,7	5,5	14,3	24,2	48,4
21	22	18	Dini konuları açıklamada aklı ve bilimi kullanma	f	5	3	15	27	41
				%	5,5	3,3	16,5	29,7	45,1
38			İman, ibadet ve ahlak vb. konularda muhataplarının sorularını cevaplandırma	f	6	12	16	26	31
				%	6,6	13,2	17,6	28,6	34,1
14	15		Duanın bireye katkılarını açıklama	f	11	10	14	21	35
				%	12,1	11,0	15,4	23,1	38,5

Tablo'daki verilerden de anlaşıldığı üzere, öğrencilerin büyük bir bölümü belirtilen maddeler konusunda fakültedeki eğitimin yeterliliğine ilişkin olumlu düşüncelere sahiptirler. Maddelerin tümü üzerine yapılan analizde de elde edilen neticenin 79,53 olması, öğrencilerin fakültedeki eğitimin dini konuları açıklamada yüksek oranda yeterli olduğunu düşündüğünü göstermektedir.

4.2.5. İbadetleri Bilme, Açıklama ve Yönetme

Yukarıda dile getirilen yeterlik alanlarına ilişkin bulguların bir benzeri ile ibadetlerin bilinmesi, açıklanması ve uygulanmasına ilişkin yeterliklerde karşılanmaktadır. Konu hakkında daha detaylı bir analiz yapabilmek için ibadetleri bilme ve uygulama alanları ayrı başlıklar altında ele alınmıştır.

4.2.5.1. İbadetleri Bilme ve Açıklama

Öğrencilerin ibadetleri bilme ve açıklamaya yönelik yeterliklere ilişkin düşünceleri Tablo 6'da sunulmuştur.

³⁶ Bk. *Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi*, 10/12/2002 / 80.

Tablo 6. Öğrencilerin İbadetleri Bilme ve Açıklama ile ilgili Yeterliliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
12	13	10	İbadet çeşitlerini bilme	f	5	5	4	31	46
			%	5,5	5,5	4,4	34,1	50,5	
		10	İbadet özelliklerini bilme	f	2	8	9	28	44
			%	2,2	8,8	9,9	30,8	48,4	
13	14	11	İbadetlerin dindeki yerini açıklama	f	4	7	10	25	45
			%	4,4	7,7	11,0	27,5	49,5	

Tablo 6'daki veriler incelendiğinde, öğrencilerin büyük bir bölümün zikredilen konularda fakültedeki eğitimin tamamen yeterli olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Yapılan analizde, yanıtların tüm bir grup için aritmetik ortalamasının 78,57 olduğunun görülmesi de bu durumu destekler niteliktedir.

4.2.5.2. İbadetleri Yönetme ve Uygulama

Öğrencilerin ibadetleri yönetme ve uygulamaya ilişkin düşünceleri ise Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 7. Öğrencilerin İbadetleri Uygulama ile ilgili Yeterliliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
33	34		Bütün namazları usulüne uygun kıldırma	f	19	13	24	14	21
			%	20,9	14,3	26,4	15,4	23,1	
36	36		Cenaze ile ilgili dini görevleri usulüne uygun yapma	f	34	19	13	13	12
			%	37,4	20,9	14,3	14,3	13,2	

İbadetlerin yönetimi ile ilgili yeterliliklere bakıldığında ise, farklı bir durum ile karşılaşmaktadır. Verilen yanıtların tamamen emin değilim, katılmıyorum ve tamamen katılmıyorum seçeneklerinde yoğunlaşması fakültede verilen eğitimin, özellikle uygulama açısından, öğrenciler tarafından yeterli görülmediğini ortaya koymaktadır. Mamafih, özellikle oranların cenaze ile ilgili dini görevleri usulüne uygun yapma maddesinde katılmıyorum ekseninde yoğunlaşması da ilgi çekici bir noktadır. Bu durum, uygulamadan kaynaklı bir eksiklik olarak nitelendirilebilecek

iken, fakültenin uygulama alanının (mescit veya cami gibi) olmamasıyla da ilişkili olabilir.

4.2.6. Hz. Peygamber'in Hayatı ve Örneklığı ile ilgili Yeterlikler

Her üç personel yeterliğinde de yer verilen konulardan bir tanesi olan "Hz. Peygamber'in hayatı ve örneklığı" hakkında fakülteedeki eğitimin yeterliliğini değerlendiren öğrenciler, diğer temel konularda olduğu gibi olumlu görüş bildirmişlerdir.

Tablo 8. Öğrencilerin Hz. Peygamber'in Hayatı ve Örneklığı ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyum	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
16	17	13	Hz. Peygamber'in hayatını ana hatlarıyla bilme	f	2	8	7	20	54
				%	2	8	7,7	22,0	59,3
17	18	14	Hz. Peygamber'in dindeki konumunu açıklama	f	3	8	4	23	53
				%	3,3	8,8	4,4	25,3	58,2
18	19	15	Hz. Peygamber'in söz, tutum ve davranışlarından örnekler verme	f	2	8	9	16	56
				%	2,2	8,8	9,9	17,6	61,5
19	20	16	Hz. Peygamber'i örnek alma (ve görev alanıyla ilgili rollerini belirleme)	f	5	9	15	22	40
				%	5,5	9,9	16,5	24,2	44,0

Tablo 8'de görülen frekans ve yüzde dağılımlarında aynı başlık altında değerlendirilen her dört madde konusunda öğrencilerin büyük bir bölümünün fakültede verilen eğitimin yeterli olduğuna tamamen katıldıkları anlaşılmaktadır. Madde bir bütün olarak kabul edilip 100 üzerinden değerlendirildiğinde karşımıza çıkan tablo (aritmetik ortalama: 79,53) aynı durumu yansıtır niteliktedir.

4.2.7. Dini ve Kültürel Çeşitlilik İle İlgili Yeterlikler

Günümüzün en çok tartışılan konularından olan çok kültürlülük ve bir arada yaşama kültürü gibi konular da personel yeterlikleri arasına alınmıştır. Özellikle Türkiye gibi pek çok kültürün bir arada yaşadığı bir coğrafyada, halkla birinci derecede yakın temaslarda bulunan imam-hatip, müezzin-kayyum ve Kur'an kursu öğreticisi kadrolarında görev alan/alacak din görevlilerinin toplumsal bütünlüğü ve barışı sağlamada üstlendikleri rollerin bu durumla yakından ilişkisi olmalıdır.³⁷

³⁷ Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, s. 134-135.

Tablo 9. Öğrencilerin Dini ve Kültürel Çeşitlilik ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakülte Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyor	Kısmen Katılmıyor	Emrin Değilim	Kısmen Katılıyor	Tamamen Katılıyor	
22	23	19	Dinî anlayış ve uygulama farklılıklarının dini anlama ve yorumlamada zenginlik olduğunu bilme	f	3	11	14	23	40
			%	3,3	12,1	15,4	25,3	44,0	
32	33		Semavi dinleri temel unsurlarıyla bilme	f	1	11	6	22	51
			%	1,1	12,1	6,6	24,2	56,0	
		31	Diğer dinleri temel unsurlarıyla bilme	f	1	5	15	25	45
			%	1,1	5,5	16,5	27,5	49,5	
40			(İmam-Hatiplik) görevini yürütürken hedef kitlenin dinî anlayış ve uygulama farklılıklarını dikkate alma	f	8	13	25	23	22
			%	8,8	14,3	27,5	25,3	24,2	
	39		(Müezzin-kayyım) görevini yürütürken hedef kitlenin dinî anlayış ve uygulama farklılıklarını dikkate alma	f	16	15	31	12	17
			%	17,6	16,5	34,1	13,2	18,7	

Tablo 9'daki frekans ve yüzde dağılımlarından görüldüğü üzere, öğrencilerin büyük bir bölümü kültürel farklılıklar ve diğer dinlere ilişkin eğitim konusunda fakültedeki eğitimin yeterli olduğunu düşünmektedir. Maddelere verilen yanıtların bir bütün olarak analize tabi tutulması neticesinde elde edilen aritmetik ortalamasının da 72,21 olması, öğrencilerin konuya ilişkin düşüncelerinin olumlu yöne kaydığını göstermektedir. Bununla birlikte, istatistiksel açıdan yüksek olmamakla beraber tek farklılık "(Müezzin-kayyım) görevini yürütürken hedef kitlenin dinî anlayış ve uygulama farklılıklarını dikkate alma" yeterlilik maddesinde görülmektedir. Bu durumun da, öğrencilerin din görevlilerinin görev ve sorumlulukları ile ilişkili bilgilerinin kısıtlılığında kaynaklı olabileceği düşünülmektedir.³⁸

4.2.8. Özel Alan Yeterlikleri

Yukarıdaki başlıklar altında ele alınan yeterlik maddelerinin dışında, DİB'in her görev alanına özel bazı yeterlikler de belirlediği görülmektedir. Bunların arasında hutbe-vaaz hazırlama, önemli gün ve gecelerde program düzenleme, din görevliliği ile ilgili mevzuatı bilme gibi başlıklar bulunmaktadır.

³⁸ Bu nedenden dolayı da, her ne kadar uygulanan anket formunda her ne kadar aynı madde (imam-hatiplik) ve (müezzin-kayyım) açısından ayrı ayrı sorulmuşsa da, ilerleyen uygulamalarda sorunun birleştirilmesinin daha güvenilir yanıtlar almaya katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Tablo 10. Öğrencilerin Özel Alan Yeterliklerine İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emrin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
34	36		İlkelerine uygun hutbe-vaaz hazırlama ve sunma	f	33	24	18	7	9
				%	36,3	26,4	19,8	7,7	9,9
35			Vaaz ve hutbelerin muhatap kitle üzerindeki etkililiğini/amaçların gerçekleşme düzeyini değerlendirme	f	20	27	23	14	7
				%	22,0	29,7	25,3	15,4	7,7
39		32	Önemli gün ve gecelerde program düzenleme	f	41	14	13	11	12
				%	45,1	15,4	14,3	12,1	13,2
	38		Önemli gün ve gecelerde program düzenlenmesine katkıda bulunma	f	39	15	14	15	8
				%	42,9	16,5	15,4	16,5	8,8
37	37	33	Yapılması mutad olan duaları (nişan, nikâh, hatim, yemek, yağmur, açılış, vb) yapma	f	16	13	21	23	18
				%	17,6	14,3	23,1	25,3	19,8
41		34	(Kur'an Kursu öğreticiliğinin gerektirdiği düzeyde) Arapça ve Osmanlıca bilme	f	6	18	14	25	28
				%	6,6	19,8	15,4	27,5	30,8
41			(Gerektiğinde) müezzinlik yapabilme	f	27	9	26	16	13
				%	29,7	9,9	28,6	17,6	14,3
42	40	35	Din görevliliği ile ilgili mevzuatı bilme	f	24	12	18	27	10
				%	26,4	13,2	19,8	29,7	11,0

Tablo 10'da sunulan verilerden anlaşıldığı üzere, öğrenciler sadece "Arapça ve Osmanlıca bilme" konusunda fakültedeki eğitimin büyük oranda yeterli olduğunu düşünürken, diğer yeterlik maddelerinde bu oran düşmektedir. Yukarıda ibadetlerin uygulanması ile ilgili yeterlik maddelerinden elde edilen verilere paralel bir şekilde hutbe-vaaz hazırlama ve sunma, muhatap kitle üzerindeki etkinliği ölçme gibi hususlar ile önemli gün ve gecelerde program düzenleme gibi etkinlikleri konu edinen maddelere ilişkin fakültede sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin ise yetersiz olduğu düşünülmektedir. Benzeri bir durumun din görevliliği ile ilgili mevzuatı bilme konusunda da görülmesi, bu alana ilişkin bilginin genellikle kuruma giriş aşamasında veya sonrasında edinildiği göz önünde tutulduğunda şaşırtıcı olmamalıdır.

4.3. Eğitim-Öğretim Yeterlikleri

DİB'in belirlediği yeterlikler, sadece din görevlilerinin alanlarına ilişkin konularda yetkin olmalarında onlara yol gösterecek hususları değil, görev yerlerinde eğitim-öğretim faaliyetlerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmede ihtiyaç duydukları nitelikleri de kapsamaktadır. Yeterlik alanları yakından incelendiğinde, maddeleri-

nin, din görevlilerinin *kişisel özellikleri, eğitim-öğretim faaliyetleri ve mesleki gelişimleri* olmak üzere üç temel başlık altında ele alınabileceği görülmektedir.

4.4.1. Kişisel Özellikler ile ilgili Yeterlikler

Kişisel özellikler ile ilgili yeterlikler temelde (geleceğin) din görevlilerinin muhatap oldukları kitle için birer örnek olmaları açısından ihtiyaç duydukları yeterlik alanlarına işaret etmektedir. Tablo 11’de de görüldüğü üzere, bu maddelerde özellikle din görevlilerinin kendilerini tanıma ve görevlerini etkin bir şekilde sürdürmelerine yönelik noktalar üzerinde durulmaktadır.

Tablo 11. Öğrencilerin Kişisel Özellikler ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
1	1	1	Zayıf ve güçlü yönlerimin farkında olma	f	18	15	13	24	21
			%	19,8	16,5	14,3	26,4	23,1	
2	2	2	Davranışlarımda tutarlı olma	f	17	11	16	22	25
			%	18,7	12,1	17,6	24,2	27,5	
3	3	3	Özgüvene sahip olma	f	16	10	14	21	30
			%	17,6	11,0	15,4	23,1	33,0	
4	4	4	(Din görevliliğinin gerektirdiği düzeyde) iletişim bilgi ve becerisine sahip olma	f	23	10	17	26	15
			%	25,3	11,0	18,7	28,6	16,5	
5	5	6	Sorun çözme becerisine sahip olma	f	14	10	20	19	28
			%	15,4	11,0	22,0	20,9	30,8	
		5	Mesleki gelişimine katkı sağlayıcı eleştiri ve önerilere açık olma	f	19	17	17	21	17
			%	20,9	18,7	18,7	23,1	18,7	
		19	Zamanı etkili ve verimli kullanma	f	14	10	20	19	28
			%	16,5	7,7	14,3	31,9	29,7	

Tablo 11’de sunulan verilerde de görüldüğü üzere, öğrencilerin nispeten çoğunluğu maddelere ilişkin fakültedeki eğitimin yeterli olduğuna “kısmen ve tamamen katılıyorsa” da, iletişim bilgi ve becerisine sahip olma, mesleki gelişime katkı sağlayıcı eleştiri ve önerilere açık olma yeterliklerinde “tamamen katılmıyorum” yanıtını seçenlerin de oranının yüksek olduğu görülmektedir. Her iki alanın da hedef kitlenin din görevlilerinden en çok beklentilerde bulunduğu alanlar arasında olması, konu üzerinde ayrıca durulması gerektiğini ortaya çıkarmaktadır. Maddeler bir bütün olarak değerlendirilerek yapılan analizin neticesinde, yanıtların aritmetik ortalamasının 56,43 olması da müfredattan ziyade okuryazarlık ve eğitim kültürüyle ilişkili olan bu hususların hassasiyetle ele alınarak geliştirilmesi gerektiğini göstermektedir.

4.4.2. Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ile ilgili Yeterlikler

Eğitim-Öğretim yeterliklerinin arasında en çok yer verilen hususlar, din görevlilerinin görevleri dolayısıyla sürdürdükleri eğitim-öğretim faaliyetleri ile doğrudan ilişkili olan yeterliklerdir. Tabiatı gereği özellikle Kur'an Kursu öğreticisi yeterlikleri arasında sayılan bu hususlar, öğrenenleri ve öğrenme ortamını tanıma, geliştirmeye yönelik olanlar ile öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesine yönelik olanlar şeklinde üç başlık altında ele alınabilir. Her üç alan ile ilgili elde edilen veriler sunulduktan sonra, konuya ilişkin değerlendirme bölümünün sonunda yapılacaktır.

4.4.2.1. Öğrenenleri Tanıma ve Geliştirme

Tablo 12'de de görüldüğü üzere öğrenenleri tanıma ve geliştirmeye yönelik yeterlikler büyük ölçüde hedef kitlenin öğrenme özelliklerini bilmek ve onları kendi yetenekleri konusunda bilinçlendirerek öğrenmelerini etkili ve verimli bir hale getirmeyi amaçlayan hususlar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Tablo 12. Öğrencilerin Öğrenenleri Tanıma ve Geliştirmeye Yönelik Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
8	11	8	Hedef kitlenin (çocuk, ergen, yetişkin) gelişim ve öğrenme özelliklerini bilme	f	15	12	22	22	20
			%	16,5	13,2	24,2	24,2	22,0	
9			Hedef kitlenin (çocuk, ergen, yetişkin) ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini tespit etme	f	14	10	22	26	19
			%	15,4	11,0	24,2	28,6	20,9	
		20	Öğrenenlerin öğrenme ürün ve çabalarını destekleme	f	7	10	27	27	20
				%	7,7	11,0	29,7	29,7	22,0
		22	Öğrencilerin bağımsız düşünme becerilerini geliştirme	f	12	9	18	33	19
				%	13,2	9,9	19,8	36,3	20,9
		23	Öğrenenlerin kendi kendilerine ders çalışma ve öğrenme alışkanlığı kazanmalarına yardımcı olma	f	15	5	16	35	20
				%	16,5	5,5	17,6	38,5	22,0
		25	Öğrenenlerin öğrenme hız ve kapasitelerine uygun görev ve sorumluluklar verme	f	17	17	25	21	11
				%	18,7	18,7	27,5	23,1	12,1

Tablo'daki frekans ve yüzde dağılımlarına bakıldığında öğrencilerin düşüncelerinin "emin değilim", "kısmen katılıyorum" ve tamamen katılıyorum" seçeneklerinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Maddeler bir bütün olarak analiz edildiğinde öğrencilerin yanıtlarının 100 üzerinden 57,28 olarak tespit edilmesi öğrencilerin fakültede konuya ilişkin sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin diğer alanlara nazaran daha düşük/az yeterli bulduklarını göstermektedir.

4.4.2.2. Öğrenme Ortamını Tanıma ve Geliştirme

Öğrenme ortamının tanınması ve geliştirilmesi ile ilişkili yeterlikler öğrenenlerin paylaştıkları alanların etkin bir öğrenme ortamına dönüştürülmesi ve dolayısıyla da eğitim-öğretim faaliyetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesine yönelik hususları içermektedir.

Tablo 13. Öğrencilerin Öğrenme Ortamının Tanınması ve Geliştirilmesi İle İlgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir				
İmam-Hatip	Müezzin-Kayıym	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emrin Değilim	Kısmen Katılmıyorum	Tamamen Katılmıyorum
		17	Öğrenenlerin fiziki ve psikolojik açıdan kendilerini rahat hissetmelerini sağlayacak öğrenme ortamları oluşturma	f 9 % 9,9	11 12,1	14 15,4	35 38,5	22 24,2
	8	7	Görev yapacağı çevrenin sosyo-ekonomik, dini ve kültürel özelliklerini bilme	f 21 % 23,1	14 15,4	21 23,1	25 27,5	10 11,0
	9		Görev yapacağı kurumun (<i>Camiin</i>) kaynaklarını etkili kullanma	f 28 % 30,8	14 15,4	21 23,1	20 22,0	8 8,8
		26	Görev yapacağı kurumun (<i>Kur'an Kursu</i>) kaynaklarını etkili kullanma	f 19 % 20,9	18 19,8	19 20,9	18 19,8	17 18,7

Tablo 13'ten de anlaşıldığı üzere öğrencilerin yanıtlarının maddeler arasında farklılıklar göstermektedir. Bunlardan sadece öğrenenlerin fiziki ve psikolojik açıdan kendilerini rahat hissetmelerini sağlayacak öğrenme ortamları oluşturma konusunda öğrencilerin büyük bir bölümünün fakültedeki eğitim ve öğretim faaliyetlerini yeterli görmesi, diğerlerinde ise bu oranın oldukça düşmesi, diğer maddelerin "görev yapacağı çevre" gibi bir takım belirsiz ifadeler de içeriyor olması ile ilişkili olabilir. Mamafih, maddeler bir bütün olarak kabul edilerek yapılan analizde verilen yanıtların aritmetik ortalaması 50,06 çıkmaktadır ki, bu yukarıda dile getirilen alanlara nispeten düşük bir rakamdır. Bu da yeterlik başlıklarının özellikle göreve başlandıktan sonra edinilebilecek tecrübelerle alanlara işaret ediyor olması ile açıklanabilir.

4.4.2.3. Öğretim Faaliyetlerinin Sürdürülmesi ile ilgili Yeterlikler

Eğitim ve öğretim yeterlikleri arasında yoğun bir şekilde üzerinde durulan öğretim faaliyetlerinin sürdürülmesi konusu ise özellikle Kur'an kursu öğreticisi yeterlikleri arasında sayılmıştır.

Tablo 14. Öğrencilerin Öğretim Faaliyetlerinin Sürdürülmesi ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emrin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	
12	10	9	Uygulayacağı eğitim programlarının (Hafızlık Eğitim Programı, Kur'an Kursları Öğretim Programı, Yaz Kur'an Kursları Öğretim Programları, Camilerde Kur'an Öğretimi Programı) temel özelliklerini, amaçlarını, ilkelerini, uygulama süreçlerini vb. bilme	f	36	8	20	13	14
			%	39,6	8,8	22,0	14,3	15,4	
		10	Öğrenenlerin ihtiyaçlarına uygun ders planları yapma	f	25	13	15	25	13
			%	27,5	14,3	16,5	27,5	14,3	
		11	Öğrenenlerin ve konuların özelliklerine uygun eğitim-öğretim yaklaşım yöntem ve tekniklerini seçme ve uygulama	f	17	8	17	26	23
			%	18,7	8,8	18,7	28,6	25,3	
10	12	12	Kur'an-ı Kerim'in yüzüne ve ezbere öğretiminin ilke ve yöntemlerini bilme ve uygulama	f	13	21	19	23	15
			%	14,3	23,1	20,9	25,3	16,5	
		13	Öğrenenlerin özelliklerine uygun materyalleri (şema, şekil, kavram haritası, çalışma kağıdı vb) seçme ve uygulama	f	12	19	21	21	18
			%	13,2	20,9	23,1	23,1	19,8	
		14	Gerçekleştireceği din eğitiminin etkililiğini belirlemeye yönelik ölçme-değerlendirme teknik ve araçlarını seçme ve kullanma	f	14	20	22	22	13
			%	15,4	22,0	24,2	24,2	14,3	
		15	Bir dersin temel işleniş aşamalarını (giriş-gelişme-sonuç) ve bu aşamalarda yapılması gereken temel işlemleri (dikkat çekme, güdüleme, özetleme vb) bilir ve öğretimi buna göre düzenleme	f	5	14	17	32	23
			%	5,5	15,4	18,7	35,2	25,3	
		16	Yaygın din öğretimi ayet ve hadislerle zenginleştirme	f	8	12	22	33	16
			%	8,8	13,2	24,2	36,3	17,6	
11	13		Yaygın din eğitiminde kullanılan yöntem ve teknikleri bilme	f	9	11	19	29	23
			%	9,9	12,1	20,9	31,9	25,3	
		18	Yaygın din öğretiminde uyulması gereken kuralları öğrenenlerle birlikte belirler ve bu kurallara uygun davranmaya özen gösterme	f	15	8	23	27	18
			%	16,5	8,8	25,3	29,7	19,8	
		21	Öğrenenlerin öğrenme sürecinde ortaya koydukları çaba ve ürünleri kaydetme ve elde edilen sonuçlara göre eğitim-öğretim faaliyetinin etkililiğini geliştirici tedbirleri alma	f	10	10	22	31	18
			%	11,0	11,0	24,2	34,1	19,8	
		24	(Kur'an Kursu öğreticiliği görevi çerçevesinde) dinî konularda danışmanlık ve rehberlik yapma	f	22	11	26	22	10
			%	24,2	12,1	28,6	24,2	11	

Tablo 14'te görüldüğü üzere yeterlik maddeleri, din görevlilerinin yürüttüğü yaygın eğitim faaliyetlerini planlama aşamasından sonuçlarını değerlendirmeye kadar pek çok alanı kapsamaktadır; bununla beraber de doğal olarak din görevlilerinin temel düzeyde de olsa pedagojik formasyon bilgisi sahibi olmalarını gerektirmektedir. Her ne kadar uygulamanın yapıldığı grup pedagojik formasyon eğitimi alan öğrencilerden oluşuyorsa da, maddeler bir bütün olarak kabul edilip bir analiz yapıldığında elde edilen neticenin 54,23 olması, öğrencilerin bu konuda fakültedeki eğitimin yeterliliğinin diğer alanlara nazaran daha düşük olduğunu düşündüklerini ortaya koymaktadır. Bu durum, pedagojik formasyon eğitiminin kalitesinin artırılmasına yönelik faaliyetlerin yapılması gerektiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Yukarıda verilen tablolar birbirleriyle ilişkili bir şekilde değerlendirildiğinde, tablolardaki frekans ve yüzde dağılımlarına göre, öğrencilerin, öğrenenlerin öğrenme hızına uygun görev ve sorumluluklar verme, ders planları yapma gibi teknik alanlardaki eğitim konusunda fakültedeki eğitimi yetersiz buldukları anlaşılmaktadır. Benzeri bir şekilde cami ve Kur'an kursu kaynaklarının etkili bir şekilde kullanılması gibi hususlarda fakültede sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin büyük oranda yetersiz bulunması, bu bilgilerin kurumda zaman içerisinde edinilen tecrübelerin yanı sıra ilahiyat fakültelerindeki eğitim müfredatında yaygın din eğitimine ayrılan yerin azlığı ile de ilişkili olabileceğini akla getirmektedir.

4.4.3. Mesleki Gelişim ile ilgili Yeterlikler

DİB'in eğitim-öğretim yeterlikleri arasında din görevlilerinin mesleki gelişimleri ile ilişkili de bazı yeterlikler bulunmaktadır. Her ne kadar bu yeterlik alanları özellikle göreve atanma sonrasında edinilebilecek özelliklerle ilişkilirse de, öğrencilerin fakültede verilen eğitimin bu edinimleri sağlamada ne ölçüde yeterli olduğunu düşündükleri öğrenilmek istenmiştir.

Tablo 15. Öğrencilerin Mesleki Gelişim ile ilgili Yeterliklere İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.		Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir				
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım Kur'an Kursu Öğreticisi		Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
6	6	Din görevliliği mesleğiyle ilgili gelişmeleri ve yayınları takip etme	f 29	15	16	17	14
			% 31,9	16,5	17,6	18,7	15,4
7	7	Kişisel ve mesleki gelişimine katkıda bulunacak bilimsel ve kültürel etkinliklere katılma	f 19	9	23	25	15
			% 20,9	9,9	25,3	27,5	16,5

Tablo 15'te sunulan verilerden de anlaşıldığı üzere, öğrencilerin yanıtları seçeneklerden herhangi birinde yoğunlaşmamaktadır. Öğrenciler arasında çok az sayıda din görevlisinin bulunması ve başlıkların daha ziyade gelecekte din görevli-

si olduklarında göz önünde tutmaları gereken hususlara yönelik olması nedeniyle böyle bir sonucun ortaya çıkması şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla beraber her iki maddenin bütünü üzerine yapılan analiz neticesinde 47,25 oranının elde edilmesi, öğrencilerin bilimsel/kültürel yayın ve etkinlikleri takip etme alışkanlığını üniversite yıllarında edinmelerinin onlara geleceklerinin her aşamasında katkıda bulunacağı göz önünde tutularak özellikle bu konuda öğrencileri teşvik etmenin gerektiğini göstermektedir.

4.4. Genel Kültür Yeterlikleri

Alan ve eğitim-öğretim yeterliklerinin yanı sıra DİB'in din görevlilerinde bulunmasını talep ettiği diğer bir yeterlik alanı, genel kültür yeterlikleridir. Bu başlık altında belirlenen yeterlikler ülkemizin idari, sosyo-kültürel ve dini yapısından din-toplum ilişkisine, din ve barış kültürüne katkılarından bilgisayar ve interneti etkin kullanmaya kadar oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Her madde birbirinden büyük ölçüde farklı alanlara işaret ettiğinden dolayı sadece frekans ve yüzde oranları üzerinden bir değerlendirme yapılması uygun görülmüştür.

Tablo 16. Öğrencilerin Genel Kültür Yeterliklerine İlişkin Verdikleri Yanıtların Frekans ve Yüzde Dağılımları

DİB Madde no.			Yeterlik Maddesi	Konusunda Fakültede Verilen Eğitim Yeterlidir					
İmam-Hatip	Müezzin-Kayyım	Kur'an Kursu Öğreticisi		f	Tamamen Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Emin Değilim	Kısmen Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
1	1	1	Cumhuriyetin, demokrasinin ve laikliğin bireye ve topluma sağladığı kazanımları bilme	f	14	6	22	26	23
			%	15,4	6,6	24,2	28,6	25,3	
2	2	2	Türkiye'nin idari, sosyo-kültürel ve dinî yapısını bilme	f	12	12	11	32	24
			%	13,2	13,2	12,1	35,2	26,4	
3	3	3	Din-kültür ilişkisini açıklama	f	11	6	11	35	28
			%	12,1	6,6	12,1	38,5	30,8	
4	4	4	İslam bilimleriyle diğer bilimler arasında gerekli ilişkileri kurma	f	6	6	16	33	30
			%	6,6	6,6	17,6	36,3	33,0	
5	5	5	Din-birey-toplum ilişkisini açıklama	f	6	7	8	35	35
			%	6,6	7,7	8,8	38,5	38,5	
6	6	6	Dinin birlik ve beraberliğe olan katkılarını açıklama	f	4	12	14	28	33
			%	4,4	13,2	15,4	30,8	36,3	
7	7	7	İslam'ın evrensel değerlere, barış ve uzlaşma kültürüne katkılarını açıklama	f	4	8	15	23	41
			%	4,4	8,8	16,5	25,3	45,1	
8	8	8	Türkçeyi doğru ve etkili biçimde kullanma	f	9	14	15	28	25
			%	9,9	15,4	16,5	30,8	27,5	
9	9	9	Yerel, bölgesel, ulusal ve evrensel aktüaliteyi takip etme	f	10	9	27	28	17
			%	11,0	9,9	29,7	30,8	18,7	
9	10	9	Bilgisayar ve interneti etkili kullanma	f	11	7	19	29	25
			%	12,1	7,7	20,9	31,9	27,5	

Tablo 16’da görüldüğü üzere, öğrencilerin büyük bölümü genel kültür açısından fakültede verilen eğitimi kısmen ve tamamen yeterli görmektedirler. Başlık altında ele alınan konuların bir kısmının alan ve eğitim-öğretim yeterliklerinde de tekrarlanması, her ne kadar bu şekilde ayrı bir başlık tanımlı yapıyor olsa da, dile getirilen maddelerin diğer yeterliklerle bir bütün olarak düşünüldüğünü göstermektedir. Mamafih, öğrencilerin fakültede edindikleri üniversite kültürünün bir parçası olarak değerlendirilmesi daha uygun olan bu maddelerden elde edilen bulgular da büyük oranda paralellikler içermektedir.

5. Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmada sunulan bulgulardan anlaşıldığı üzere öğrenciler, alan yeterlikleri arasında sayılan dini konu, kavramları, kaynakları bilme ve açıklama gibi teorik ve temel alanlarla ilişkili maddeler konusunda fakültedeki eğitimi yeterli olarak değerlendirmektedirler. Bununla beraber, konunun pratik yönünü oluşturan (cemaat önünde) Kur’an okuma, ibadetleri yönetme, hutbe-vaaz hazırlama gibi alanlarda düşünceleri olumsuz doğru yönelmektedir. Benzeri bir durum, eğitim ve öğretim yeterliklerinin öğreticilik ile doğrudan ilişkili maddelerinde de görülmektedir. Aktif öğreticilikle ilgili özellikle Kur’an Kursu öğreticisinden beklenen maddelerde fakültede sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin yeterliliğini düşük oranlarda değerlendiren öğrenciler, genel kültür yeterliklerinde de ise bu durumun tersi bir tablo sergilemektedirler. Bu durumun, bir taraftan fakülte müfredatının içerisinde bu alanlara ayrılan yerin azlığı ve mevcut içeriğin işlenişinde görülen sıkıntılar ile ilişkili olabileceği düşünülmektedir. Diğer taraftan, yapılan çalışmanın öğrencilerin gözüyle durumu açıklamayı hedeflemesinden ötürü, subjektif bir takım kanaatler içermeye ihtimali de göz önünde tutulmalıdır.

Araştırmadan elde edilen bulgular tanıtılırken üzerinde detaylı bir şekilde durulan yeterlik başlıklarının yanı sıra genel bir fikir vermesi amacıyla DİB tarafından belirlenen alan, eğitim-öğretim ve genel kültür yeterliklerindeki maddeler bir bütün olarak ele alınmış ve değerlendirmede kolaylık sağlayacağı düşünülmüş ve değerlendirilmede kolaylık sağlayacağı düşünülmüş imam-hatip, müezzin-kayyım ve Kur’an kursu öğreticisi görevleri açısından incelenmiştir.

Yapılan analizde, öğrencilerin verdikleri yanıtlarda “*imam-hatip alan yeterlikleri*” açısından fakültede verilen eğitimin yeterliliğini 100 üzerinden 65,22; “*müezzin-kayyım alan yeterlikleri*” açısından 65,04 ve “*Kur’an Kursu öğreticisi alan yeterliklerinin*” 68,66 olarak değerlendirdikleri anlaşılmıştır. “*İmam-hatiplerin eğitim-öğretim yeterliklerinde*” bu oran 53,59 iken, “*müezzin-kayyımlarla ilgili yeterliklerde*” 51,81 ve “*Kur’an Kursu öğreticisi alan yeterliklerinde*” 54,97’dir. Bu göreceli düşünüşün pek çok farklı faktörle ilişkili olabileceği düşünülebilirse de, konu ilahiyat fakülteleri müfredatının din eğitimi ve eğitim bilimleri alanında yetersiz kalmasıyla da ilişkilendirilebilir. Oysa ki eğitim, özelde din eğitimi, sadece bilgi edinmenin nasıl daha başarılı bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği üzerinde duran bir alan değildir. Bununla beraber, özellikle din görevliliği alanında ihtiyaç duyulan becerilerin ve okuryazarlık kabiliyetinin geliştirilmesi açısından da önemli bir imkândır.

Bu nedenden dolayı, müfredatın ve ders içeriklerinin bu esasları dikkate alarak tekrar gözden geçirilerek geliştirilmesi gerektiği açıktır.

İmam-hatip ve Kur'an Kursu öğreticilerinin genel kültür yeterlikleri ise aynı olduğundan dolayı her ikisi bir arada analiz edilmiş ve sonuçta öğrencilerin fakültedeki eğitimin yeterliliği konusundaki düşüncelerinin 67,24 ve müezzin-kayyımlarla ilişkili genel-kültür yeterlikleri konusundaki düşüncelerinin ise 66,42 olduğu anlaşılmıştır. Elde edilen bulgular bu sonuçlarla da ilişkilendirildiğinde ortaya birden fazla yönü içeren bir tablo çıkmaktadır.

Konu, sadece elde edilen rakamlardan hareketle yorumlanırsa, öğrencilerin fakültede sürdürülen eğitim-öğretim faaliyetlerinin yeterliliği konusundaki genel kanaatlerinin, genel bir ifadeyle, orta ve biraz daha üstü oranda olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, 2009 yılından itibaren uygulanmaya başlanan müfredatla değişebileceği/gelişebileceği düşünülebilirse de, fakülte eğitim sisteminin kalitesinin geliştirilmesi ve öğrenci memnuniyetinin sağlanması amacıyla bir takım önlemlerin alınması gerektiği ortadadır.

Diğer bir husus, her ne kadar bu çalışmanın sınırlarının dışında kalıyor ise de, DİB'in yeterliklerinin mevcut eğitim kurumları açısından yeniden değerlendirilmesidir. DİB'in işgücünü sağlayan temel kurumlardan bir tanesi olan İlahiyat Fakülteleri, yeterliklerin geliştirilmesi ve güçlendirilmesi konusunda önemli bir potansiyele sahiptir. Her ne kadar lisans mezunu olanlar din görevliliği için tercih ediliyorsa da, İmam-Hatip Lisesi mezunlarının da DİB'de görevlendirilebilmesi, yeterliklerin genel itibarıyla bu okulların seviyeleri de düşünülerek geliştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum da, konunun üçüncü bir yönüne işaret etmektedir. Bu da, İlahiyat Fakültelerinin kuruluş esasları ve bu kurumlarda verilen eğitimin yönelimidir.

1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile İstanbul Üniversitesi'nde açılan İlahiyat Fakültesi'nin kuruluş amacı "*yüksek diniyyat mütehasısları yetiştirmek*" olarak belirtilirken, din görevlisi yetiştirme görevi, açılacak olan imam-hatip mekteplerine verilmiştir.³⁹ 1933'te üniversite reformu ile kapatılan bu kurumdan sonra 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak kurulan İlahiyat Fakültesinin amacının da, "*din meselelerinin sağlam ve ilmi esaslara göre incelenmesini mümkün kılmak, mesleki bilgisi kuvvetli ve düşüncesinde ihatalı din adamlarının yetişebilmesi için lüzumlu şartları sağlamak ...*"⁴⁰ şeklinde formüle edilmesi, önceliğin ilahiyat alanında bilgi üreten ve tartışan uzmanlar yetiştirmek olduğuna işaret etmektedir. 1982 yılında İlahiyat Fakültelerinin yeniden şekillendirilmesi ve Yüksek İslam Enstitülerinin üniversite yapıya entegre edilmesiyle beraber, bu kurumların amaçları arasında bulunan din dersleri öğretmeni yetiştirme ve Diyanet İşleri Teşkilatı'na din elemanı yetiştirme gibi hususlar artık ilahiyat fakültelerinden talep edilmeye baş-

³⁹ Bu konuda değerlendirmeler için bk. Bilgin, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi", *AAMD*, (Temmuz 1996), S. XII/35.

⁴⁰ Aydın, "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeni-den Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, s. 19-25.

lanmıştır.⁴¹ Bu nedenden dolayı İlahiyat Fakültelerinin müfredatları, içlerinde farklı amaçlara yönelik dersleri barındıran bir görünüm kazanmıştır. Zaman içerisinde müfredatın istihdam alanları göz önünde tutularak yeniden şekillendirilmesi konusunda pek çok teşebbüste bulunulmuştur. Bu çalışmalar, fakültelerin program ve müfredatları üzerinde bir takım değişikliklerin yapılmasını sağlamışsa da, günümüzde ilahiyat fakültelerinin yeniden yapılandırılması ve istihdam alanlarına yönelik olarak bölümlendirilmesi tartışmaları güncelliğini korumaktadır.⁴²

Örneğin, 2003 yılında Isparta'da düzenlenen *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*'nda⁴³ yer verilen bildirilerin büyük bir bölümünde din görevlilerinin yetiştirilmesi için ayrı bir bölümün açılması ve/veya ilahiyat fakülteleri müfredatlarının bu ihtiyaca göre yeniden şekillendirilmesi üzerine detaylı öneriler sunulmuştur. Yapılan araştırmada elde edilen bulgularda da yüksek din öğretiminin en önemli paydaşlarından olan öğrencilerin ilahiyat fakültelerini teorik bilgiler açısından diğer alanlara nazaran daha yerli görmesi, bu tartışmaları destekler niteliktedir.

Tüm bunlarla beraber, kesin bazı yargılara ulaşmadan önce, hazırlanan çalışmanın ileride uzun vadeli olması gereken bir araştırma serisinin ön çalışması niteliğine olduğu unutulmamalıdır. Bu durum kuşkusuz, yapılan çalışmanın İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin düşüncelerinden hareketle tek bir perspektiften yaklaşması neticesini doğurmaktadır. İleride farklı fakültelerde bu veya benzeri uygulamaların yapılması ve hatta belirli aralıklarda tekrar edilmesi, yüksek din eğitimi ve DİB arasındaki ilişkilerin daha sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır. Bu da kuşkusuz nitelikli din görevlisi yetiştirilmesi konusunda önemli bir adımın atılması anlamına gelecektir.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman, "Kur'an Kursu Öğreticisinin Mesleki Yeterlikleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, (2005/1), S. 18, s. 175-192.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y., "Vaizlerde Aranacak Temel Yeterlikler Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2004), S. VIII/2, s. 17-24.
- Aydın, M. Şevki, "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta: 2004, s.19-25.
- Baygöl, Arzu, *Kayıp Veri Analizinde Sıklıkla Kullanılan Etkin Yöntemlerin Değerlendirilmesi*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Bilgin, Beyza, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, (Temmuz 1996); S. XII/ 35.

⁴¹ Yüksek İslam Enstitüleri hakkında detaylı bilgi için bk. Öcal, 20. *Yüzyıldan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, s. 345-360.

⁴² Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Korukçu, "Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi", *DED*, (Aralık 2010), S. 8/20, s. 99-122.

⁴³ Örn. Koç, "İlahiyat Lisans Programı ve Mezunlarının İstihdam Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar"; Kılavuz, "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç"; Saadettin Özdemir, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi", Tunç, "Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*.

- Bulut, Mehmet, "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığına Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)", II. *Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleeri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, s. 542-565.
- Buyrukçu, Ramazan, Safinaz Asri, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Diyanet İşleri Başkanlığı Taşra Teşkilatı Din Hizmetlerine Bakışı: Süleyman Demirel Üniversitesi Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2007/2), S. 19, s. 81-106.
- Çetin, Abdulkadir, *Din Görevlisinden Beklentiler ve Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlikleri (Elazığ- Erzurum – Malatya- Urfa Örneği)*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sakarya, 2005.
- Gürsakar, Necmi, *Betimsel İstatistik*, Bursa: Dora, 2010.
- Hoffman, Terrence, "The Meanings of Competency", *Journal of European Industrial Training*, (1999), S. 23/6 s. 275-285.
- Karasar, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi – Kavramlar, İlkeler, Teknikler-*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2000.
- Kılavuz, M. Akif, "İlahiyat Fakültelerinde Din Hizmetleri Bölümü Oluşturulmasına Duyulan İhtiyaç", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta 2004, s. 383-408.
- Koç, Ahmet, "İlahiyat Lisans Programı ve Mezunlarının İstihdam Sorunları Üzerine Bazı Mülahazalar", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta 2004, s.277-284.
- Korkmaz, Mehmet, "Yaygın Din Öğretiminde Yeterlik Ölçeği Geliştirme Süreci: Kur'an Kursu Öğreticileri Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Ölçeği Örneği", *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2010/1), S. 28, s. 239-256.
- Korukçu, Adem, "Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, (Aralık 2010), S. 8/20, s. 99-122.
- Korukçu, Adem, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9, 21 (2011), s.55-97.
- Osmanoğlu, Cemil, "İlahiyat Fakülteleri Din Eğitimi Anabilim Dalı XI. Koordinasyon Toplantısı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 1 (2011), s.388-393.
- Öcal, Mustafa, *20. Yüzyıldan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Özdemir, Saadetin, "İstihdam Alanlarına Göre İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması: Din Hizmetleri Bölümü Önerisi", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta 2004, s. 537-558.
- Öztürk, Veli, "İlahiyat Fakülteleri ile Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı Arasındaki İlişkilerin Tarihi Gelişimi Bağlamında Bazı Çözüm Önerileri", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta: 2004, s. 105-142.
- Rogelberg, Steven G., Allan H. Church, Janine Waclawski ve Jeffrey M. Stanton, "Organizational Survey Research", *Handbook of Research Methods in Industrial and Organizational Psychology*, ed. Steven G. Rogelberg, Massachusetts, USA, Blackwell Publishers, 2002.
- Sağlam, İsmail, "Fransa'daki Türklerin Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlik Açısından Değerlendirilmesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2010), S. 19/1, s. 275-299.
- Şahin, Ali Ekber, "Öğretmen Yeterliklerinin Belirlenmesi", *M.E.B. Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi*, (Aralık 2004), S. 5/58, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/sayi58/sahin.htm> (Son erişim tarihi: 02.02.2012)
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Personel Yeterlikleri*, Ankara 2010.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, *Stratejik Planı 2012-2016*, Ankara 2012.
- Tavşancıgil, Ezel, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Tunç, Cihat, "Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu (16-17 Ekim 2003)*, Isparta 2004, s. 343-352.
- Yılmaz, Hüseyin, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Değişim Sürecinde Toplumsal Değerlerin Eğitiminde Din Eğitimi*

Adem Korukcu

Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Eğitimi Anabilimdalı Öğretim Üyesi

ademkorukcu@hotmail.com

Öz

Değişim olgusu hayatın zorunlu gerçeklerinden birisidir. Söz konusu değişim içerisinde değerlerin terki ya da göz ardı edilmesinden ziyade, onların günün ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması ve şekillendirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle değerlerin yaşatılabilmesi ve canlı tutulabilmesi için, sürekli gözden geçirilmesi bir gerekliliktir. Değerleri revize etmek, onları değiştirmek anlamına gelmemektedir. Aksi halde değerler, tehlikeye girecek ve yaşanması ve uygulanması mümkün olmayan atıl bir duruma düşecektir. Ayrıca yerel değerlerin zenginleştirilmesi ve güncellenmesinde evrensel değerlerin önemi göz ardı edilmemelidir. Değişim sürecinde toplumsal değerlerin eğitimini ve devamını mümkün kılan vasıtaların başında din eğitimi gelir. Örgün eğitimde bu etkinlik, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersleri ile yapılır. Bu derste öğrencilerin toplumsal değerleri, bilgi, duyuş ve davranış düzeylerinde özümsemesi amaçlanır. Bu makalede, toplumsal değerlerin evrensel değerler çerçevesinde güncellenmesinde din eğitiminin rolü konusu incelenecektir.
Anahtar Kelimeler: Değerler eğitimi, din eğitimi, toplumsal değişim, toplumsal değerler.

Religious Education in the Education of Social Values in the Process of Change

The change phenomenon is one of the essential facts of life. Rather than leaving or ignoring the values in mentioned change, they ought to be re-interpreted and re-shaped according to current conditions. For this reason, it is a necessity that values must consistently be reviewed in order to provide them survive and keep them alive. Although revising the values does not mean to change them into other values. Otherwise, the values would fall into danger, then they would remain inactive, so living and surviving the values may not be possible. Likewise, the prominence of universal values must not be ignored in updating and enriching the local values. Religious education is the most important instrument for education and permanence of the social values in the process of change. This education is provided by Religious Culture and Ethics lessons in formal education. By this lesson, the goal is to make students internalise the social values at cognitive, affective and behaviour levels. In this article, the role of religious education in updating the local values within the frame of universal values will be analysed.

Key Words: Values education, religious education, social change, social values.

Atıf

Adem Korukcu, Değişim Sürecinde Toplumsal Değerlerin Eğitiminde Din Eğitimi,

Marife, Bahar 2012, ss. 111-126

* Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde 26-28 Ekim 2011 tarihleri arasında gerçekleştirilen "Değerler Eğitimi Sempozyumu"nda sunulmuş olan "Değişim Sürecinde Toplumsal Değerlerin Eğitimi" adlı tebliğin geliştirilmiş halidir.

Giriş

Değerlerin dönüşümünün toplum üzerinde iki farklı şekilde etkisi görülmektedir. Bir taraftan değerlere uyum sağlayamama; kuşak çatışması, vs. oluşturabilir iken, diğer taraftan da toplumsal bir kazanç olarak da karşımıza çıkabilmektedir.

Kuşak çatışması; aslında değerlerin zaman içinde dönüşmesi ve yeni kuşağın geçmişin değerlerinden haberdar olmaması, önceki kuşağın ise yeni davranış kalıplarına karşı fikrî bir mukavemet göstermesinden ve onlara uyum sağlayamamasından kaynaklanır.¹ Kuşaklar arası değerler çatışmasının yaşanması, eğitim biliminin temel bir sorunu olarak karşımızda durmaktadır. Değerler çatışması sorunu, değerlerin sürekli dönüşüm içinde olmasından kaynaklanır. Bu değişime etki eden faktörler bazen toplumsal ihtiyaçlardan bazen de uluslararası fikrî ve yapısal değişimlerin etkilerinden kaynaklanabilmektedir.

Bilimsel ve teknolojik alanlarda elde edilen başarılarından hareketle oluşan değişim günümüzde de devam etmektedir. Her gün yeni fikir ve alternatif yaşam tarzları ortaya çıkmakta ve olumlu ya da olumsuz etkiler meydana getirdikten sonra yerini bir diğerine bırakmaktadır. Modern yaşam biçimleri; birey, aile ve toplumların yaşam algılarını ve hayat tarzlarını etkilemektedir. Özellikle kent yaşamının öne çıktığı, bireylerin kalabalıklar içerisinde yalnızlaştığı; çekirdek ailelerin olduğu ve aile bireylerinin birbirlerine yabancılaştığı, dolayısıyla da toplumsal yaşamın daha çok bireysellik üzerine odaklandığı bir dönemde, toplumları kendine özgü kılan değerlerin önemi daha fazla belirginleşmiştir.²

İnsanlar günümüzde, içinde büyüyüp geliştikleri kültürlerle, teknolojinin ve iletişimin sağladığı imkânlardan yararlanmak arasında çelişkiye düşmüş durumdadır. Geleneklerinden vazgeçmek istemeyen insan aynı zamanda yeni imkân, teknik ve gelişmelerden de en üst düzeyde yararlanma arzusunda.³

Söz konusu etkileşim, değişim kavramıyla birleştiğinde, mevcut durumdan daha iyi bir durumun ortaya çıkması mümkündür. Eğer etkileşim değerlerin günün ihtiyaç ve gereklerine uygun biçimde, olumlu yönde gerçekleşiyorsa, bu durum değerlerin ve değerlerin içinde yer aldığı kültür için bir kazanımı ifade eder. Ancak etkileşimin boyutları başkalaşma yönünde gelişirse burada dikkate alınması gereken ciddi bir problem ortaya çıkmaktadır.⁴ Zira değerlerin başkalaştığı durumlarda söz konusu değerlerin geçerliliğinden bahsetme imkânı kalmayacaktır.

Değişim sürecinde olan toplumların gerçekleri ve gereksinimleri günden güne değişmektedir. Eğitim sistemleri ve politikaları da bu değişimin kaçınılmaz

¹ Perşembe, "Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, s. 263.

² Günay, *Din Sosyolojisi*, ss. 323-324; Türkoğan, *Kültür Değişme ve Toplumsal Çözölme*, s. 103; Bilgin, *Sosyal Çözölme ve Din*, s. 62.

³ Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", *UÜİF*, C. I, S. 1, s. 27, s. 32.

⁴ Giddens, *Sosyoloji*, ss. 65, 67, 551.

bir parçasıdır.⁵ Eğitim sistemleri ile ilgili iki tür değişimden bahsetmek mümkündür. Birincisi, değişen toplum gerçekleri içerisinde eğitim sistemlerinde de değişikliklerin yapılmasıdır. İkincisi ise, değişim sürecinde olan toplumun söz konusu sürecine katkı sağlaması amacıyla, eğitim sistemlerinin amaç ve içeriklerinde değişikliklere gidilmesidir.

Günümüzde başta internet ve TV olmak üzere, kitle iletişim araçları ve arkadaş çevresi gibi faktörler, bireylerin zihinlerini, duygularını ve yaşamlarını aile ve okuldan daha fazla etkileyebilmektedir.⁶ Bu vasıtalarla etkili olan değerler, genellikle toplumun pek alışık olmadığı değerlerdir. Elbette bunların bir kısmı olumlu olsa da ahlakî açıdan sorunlar içerebilmektedir. Dayanışma kültürüne zarar veren, mahremiyet duygusunu zedeleyen, başkalarının haklarını gözetme ve fedakârlıkta bulunma hislerini zayıflatan bu tür etkilere karşı din eğitimi toplumda değerlerin mevcudiyetini koruyabilmesi için önemli bir araçtır.

Böylesi bir ortamda toplumları meydana getiren değerleri toplum üyelerine aktarma ve onların değerlere sahip olarak yaşamlarını sürdürme imkânları giderek azalmaktadır. Değişimin iyi yönetilememesi, farklılıkların ve değişimin doğru algılanamaması gibi sebeplerden dolayı, toplumların travmalar yaşadığı kuşaklar ve kültürler arası çatışmaların meydana geldiği görülmektedir. Söz konusu problemlerin çözüm yolu, toplumun her kesiminin önemseydiği değerlerin yaşama aktarılmasından geçmektedir. Ancak bu noktada toplumların değerlerini yaşatma ve günün gerekleri çerçevesinde güncelleme problemleri karşımıza çıkmaktadır.⁷

Bu çalışmada, öncelikle değişim ve toplumsal değerler ele alındıktan sonra, din eğitimi bilimi açısından değerlendirmelerde bulunulacaktır.

1. İnsan ve Değer İlişkisi

İnsan, kendisine bir hedef ve amaç belirleyen, bunları gerçekleştirmek için planlar yapan, böylelikle geçmiş ve geleceği kuşatarak varlığa egemen olma güç ve yeteneğine sahip olan bir varlıktır. İnsanın kendisine hedef ve amaç seçmesinde, bunları uygulamaya koyacak planlar yapmasında rol oynayan en önemli faktör; değer duygusudur. İnsanın iradesini etkilemek suretiyle, davranış ve eylemlerini yönlendiren faktör, inandığı ve benimsediği değerlerdir. Buna göre değerler, toplumu oluşturan bireylere, nelerin önemli olduğunu, nelerin tercih edilmesi gerektiğini gösteren olgulardır.⁸

Değerler; insanın bireysel ve toplumsal olarak mutlu bir şekilde yaşarken, nelerin önemli olduğunu, nelerin tercih edilmesi gerektiğini; bir başka ifadeyle,

⁵ Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", 27; Düzgün, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", *AÜİFD*, Ankara 1998, C. XXXVIII, s. 322.

⁶ Furat, *Yetişkinlerin Yaygın Din Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonu (İstanbul Örneği) -Sır Dizileri ve Dinî Programlar-*, s. 4; Doğru, *Değişen Toplumun Bunalmı*, ss. 38-39.

⁷ Köylü, "Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç", *Değerler ve Eğitimi*, ss. 288-308.

⁸ Caferî, "Rehberlikte Değerler ve Amaçlar: Batılı ve İslâmî Yaklaşımların Mukayesesi", *İSİD*, C. 2, Bahar S. 1, ss. 58-59; Aşıkoğlu, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi", *CÜİFD*, S. 2, s. 45; Akbaş, "Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış", *DED*, C. 6, S. 16, s. 10.

nasıl yaşanılması gerektiğini belirten olgulardır.⁹ Bu bağlamda “bir kişinin değerleri”, o kişinin yaşamında ön plana koyduğu değerler; yaptıklarında ve yaşamında ağır basan değerlerdir.¹⁰ Ayrıca insanı, hem bireysel hem de sosyal ilişkilere girme alanları ve yönleri bakımından inşa eden değerlerin, bir toplumun sosyo-kültürel yapısı üzerinde önemli etkileri vardır. Değerler, insanın hayatını anlamlandırmada ve davranışlarını şekillendirmede ona yardımcı olur. Diğer yandan “değer” ve “erdem” kavramları arasında bir ilişki bulunmaktadır. Erdemli olmak ile insanın hayatının her boyutuna ilişkin davranışlarında aşırılıklardan uzak durması anlamında ölçülü hareket etmesi anlaşılmaktadır.¹¹

İnsanın ya da insanların değerleri olgusu; Kuçuradi tarafından, cins olarak insanın bütün başarıları olarak değerlendirilmektedir. Buna göre bilgi, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller insanların değerlerini oluşturmaktadır. Bunlar, insanın varlık imkânlarının gerçekleşmesinin tezahürleri olan fenomenlerdir. Ürünlerini kişilerin birbirlerine bağlı olarak ortaya koydukları bu başarılar, kişiler üstü değerler olarak insanlık âleminin belli başlı öğelerindedir.¹²

İnsanın ne’liğine dair yapılan bir tanım şu şekildedir: “Benliğinin istek ve arzularını sosyalleştirebilen, kimlik olarak benimsediği ve benimsetmek istediği ölçüleri sosyal bütünlükle uzlaştırma iradesi gösteren, üreten ve paylaşılan, sevgi ve huzur arayan canlıya insan denir.” Bu tanımda, insanın değer üreten ve değer arayan bir varlık olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre insanın, ister tek başına, isterse toplumun bir ferdi olarak, anlamlı, organize ve fonksiyonel bir davranış ortaya koymaya ve bir değere bağlı olarak yaşamaya çalışan bir varlık olduğu hükmüne varılabilir.¹³

İnsana görev ve sorumluluklarında yol gösteren, yaşadığı toplum içerisindeki hareketlerine biçim ve yön veren ölçütler belirleyen, ortak düsturlar ve şekiller, toplumun değerlerini oluşturmaktadır.¹⁴ Tanımda da görüldüğü gibi, değer olgusu bireysel niteliklidir. Toplumsal değerler kavramındaki “değer”in, bir toplumu oluşturan bireylerin bireysel değerlerinin toplamından oluştuğu bir hakikattir. Toplumsal değerlerin başında sevgi, saygı, sorumluluk, adalet, alçakgönüllülük, anlayış, bağışlayıcılık, barış, cömertlik, doğruluk, dürüstlük, hoşgörü, merhamet, paylaşma, işbirliği vb. gelmektedir.¹⁵

⁹ Akbaş, “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”, *DED*, C. 6, No: 16, Aralık 2008, s. 10.

¹⁰ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 41.

¹¹ Turan vd., “Mesnevi ve Mesnevî’nin Sosyal Bilgiler Programında Yer Verilen Değerler Çerçevesinde İncelenmesi”, *GÜGEFD*, Ankara 2010, C. 30, S. 1, s. 177; Urhan, “Toplumsal Değişim Sürecinde Kişilik ve Ahlâksal Değerler”, *Değerler ve Eğitimi*, s. 152.

¹² Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 40.

¹³ Tural, “Değerler Sistematiği”, *İslamî Değerlerin Geleceği*, ss. 103-104.

¹⁴ Yediyıldız, “Değerlendirme”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, s. 259.

¹⁵ Uyanık, “Bir Değer Olarak Çoğulculuk”, *Değerler ve Eğitimi*, s. 437; Yediyıldız, “Değerlendirme”, s. 259; Aydın, “Okulda Değerler Eğitimi”, *Eğitime Bakış*, Ankara 2010, S. 18, s. 16.

2. Değişim Karşısında Değerler

İletişim teknolojilerinde elde edilen ilerleme bir taraftan dünyayı küçültürken, diğer taraftan toplumları birbirleri ile daha sıkı bir ilişki içerisine sokmuştur. Bu nedenle toplumlar, genellikle kendi inançlarına bağlı kalmakla birlikte, ilk kez bu oranda birbirlerinin kültürlerinden, geleneklerinden, tavır ve davranışlarından etkilenmeye başlamışlardır. Bu etkileşim; dinler, kültürler ve değerler arasındaki ön yargıların ortadan kalkmasını sağlamıştır.¹⁶

Değişim olgusunun temelinde beşerî ihtiyaçları en uygun bir biçimde karşılama arzusunun yattığı düşünülmektedir.¹⁷ Değişim, insanlar için olduğu kadar, toplumlar için de önemli ve vazgeçilmez bir olgudur. Değişim, toplumların ve kurumların devamı ve işlevsel yeterliliği açısından önemli bir gereksinimdir.

Toplumlar için değişimin geriye doğru değil, ileriye doğru bir gidiş sağlama-sı beklenmektedir. Yani sosyal değişimin toplumda sosyal bütünleşmeyi sağlayabilme, ona kanal açabilme, iktisadî refahı sağlama gibi fonksiyonları icra etmesi beklenmektedir.¹⁸

XIX. yüzyıldan itibaren, teknoloji ve sanayileşmenin açık bir şekilde hissedildiği dönemlerde, kırsal yaşamdan kent yaşamına doğru göç olgusunun hızlanmasıyla birlikte, toplumların yaşama biçimleri de etkilenmiş ve toplumsal değişim, pek çok toplum ve ülkede dikkat çekici bir şekilde değişim ve dönüşüme neden olmuştur.¹⁹

Farklı toplumlara ait kültür ve değerler birbirleriyle aynı ortamları paylaşma imkânına sahiptir.²⁰ Değişik kültür ve dinler, diğer kültür ve dinlerle ilişki içerisine girmek suretiyle, her bir toplumun bünyesinde değişimler gerçekleşmektedir. Bu durum, bir toplumda yerel ve evrensel değerlerin bir arada yaşamasına imkân tanımaktadır. Bu çerçevede, değişim dönemlerinde çok kültürlü yaşam biçimleri, bireyler ve toplumlar açısından bir zenginlik olarak değerlendirilmelidir. Zira evrensel değerlerin topluma sağlayacağı doğrudan katkılar olabileceği gibi, yerel değerlerin güncellenmesinde ve yaşanabilir bir duruma ulaştırılmasında da dolaylı katkıları söz konusu olabilecektir.

Değerlerin zamana ve mekâna göre anlaşılmasında ve öncelik sıralamasında farklılıklar söz konusu olabilmektedir. Bu nedenle değerlerin yaşanabilmesi ve canlı tutulabilmesi için sürekli gözden geçirilmesi gerekmektedir. Değerleri revize

¹⁶ Keskin, "İslamî Değerlerin Üzerindeki Dış Etkenler", *İslamî Değerlerin Geleceği*, ss. 37-38.

¹⁷ Eyüpoğlu-Erkan, "Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü", *OMÜİFD*, Samsun 2010, S. 28, s. 116.

¹⁸ Günay, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, s. 38; Erkal, "Açış Konuşması", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, s. 10; Okumuş, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, s. 326.

¹⁹ İnam, "Değerlerle Yaşamak", *İslamî Değerlerin Geleceği*, s. 100; Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", s. 100; Kaya, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, s. 4; Işık-Çalışkan, "Toplumsal Değişim, Kurumlarda Yeniden Yapılanma ve Ruh Sağlığı", *Kriz Dergisi*, Ankara 1992, C. 2 (1), s. 185.

²⁰ Giddens, *Sosyoloji*, s. 67.

etmek, onları kaldırmak anlamına gelmemektedir. Bu girişim, değerlerin günümüz insanına ve ihtiyaçlarına göre yeniden ele alınması anlamına gelmektedir. Aksi halde değerler tehlikeye girecek, yaşanması ve uygulanması mümkün olmayan bir duruma düşecektir. Bu girişim, değerlerin toplum üyelerince meşru sayılması açısından da önemlidir.²¹

Değişim dönemlerinde terakki ve modernleşme, yeniliğe açık olma kültürümüz içerisinde öne çıkarılan bir olgudur. Ancak söz konusu değişim içerisinde kültürün özünün ve manevi yönünün ihmal edilmemesi istenilmektedir. Mehmet Âkif'in dizeleri konuyu şu şekilde ifade etmektedir:

Alınız ilmini Garb'ın alınız san'atını,
Veriniz hem de mesainize son sür'atinizi,
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız,
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız

...

Bütün edvâr-ı terakkîyi yarıp geçmek için
Kendi mâhiyet-i rûhiyeniz olsun kılavuz.²²

Değişim içerisinde değerlerin terki ya da göz ardı edilmesi değil, onların güne ve ihtiyaçlara göre yeniden yorumlanması ve şekillendirilmesi gerekmektedir. Günümüzde daha hızlı bir şekilde yaşamakta ve hissedilmekte olan ve kökleri 18. ve 19. Yüzyıllara kadar giden değişim sürecine baktığımızda, geleneksel değerlerin değişme ve kaybolma arasında gidip geldiği görülmektedir.²³

3. Değerlerin Toplumsal Boyutu

Değerler, toplumsal ölçekte; toplum tarafından en iyi, en doğru, en faydalı olduğu kabul edilen faktörlerdir. Değerler, bir toplumun varlık sebebini oluşturmaktadır.²⁴ Bir toplumun kendine özgü yerel değerleri olabildiği gibi, evrensel değerlerin uzantısı olan değerleri de olabilir. Bu değer yargılarının oluşmasında, ait oldukları milletin, kültürün, coğrafyanın etkisi bulunmaktadır. Söz konusu değerler, toplumları kendine özgü kılan ve o toplumu nitelendiren ortak değerlerdir. Bu değer yargılarını belirleyen unsurlar arasında örf, adet, din, kültür gibi etkenler bulunmaktadır.²⁵

²¹ İnam, "Değerlerle Yaşamak", ss. 101-102; Okumuş, "Toplum ve Ahlak Eğitimi", s. 28; Ozankaya, *Toplumbilim*, s. 383.

²² Aydın, "Türkiye'de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *İslam'ın Bugünkü Meseleleri, Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs 1997, s. 14.

²³ İnam, "Değerlerle Yaşamak", s. 27.

²⁴ Kaymakcan, "Değer Kavramı ve Gençlerin Dinî Değerleri", *Eğitime Bakış, Eğitime Bakış*, S. 18, s. 11; Uyanık, "Demokrasi, Değerler ve Eğitimi Üzerine Felsefi Notlar", *Eğitime Bakış*, S. 18, s. 40; Ural, "Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey", *AÜİFD*, Ankara 1999, C. 40, s. 457; Ceylan, "Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri", *İslâmiyât*, Ankara 2001, C. IV, S. 3, s. 156.

²⁵ Cebeci, "Eğitim Felsefesine Toplumcu Bir Yaklaşım", *HÜİFD*, Şanhurfa 1996, S. 2, s. 100; Erdem, "Üniversite Kültüründe Önemli Bir Unsur Değerler", *DED*, İstanbul 2003, C. I, S. 4, s. 55.

Ülkemiz açısından konuya baktığımızda, büyük ölçüde kaynağını dinden alan değer sistemi içerisinde; kılık-kıyafet biçimlerimiz, aile içerisinde büyüklerle küçüklerin ilişki biçimleri, komşuluk ilişkileri, sıla-i rahîm, yardımlaşma-paylaşma anlayışımız, sevinç ve hüznün paylaşılması gibi toplumsal değerler bulunmaktadır.²⁶

Söz konusu değerler toplumsal dayanışmanın, toplumsal bütünlüğün sağlanması için gerekli olgulardır. Bu değerler, bireylerin topluma karşı sorumluluklarının bilincinde olmalarını, insanların barış ve güven içinde yaşamalarını kolaylaştıracak ortamı sağlayan olgulardır.²⁷

4. Toplumsallaşma, Değişim ve Eğitim İlişkisi

En temel tanımıyla toplumsallaşma, yeni yetişen nesillerin toplumun bir üyesi haline gelmeleri olayıdır.²⁸ Bu bağlamda, toplumsallaşmanın birey için ifade ettiği önem; bireyin sosyal yaşama uyumu, bilgili bir birey haline gelmesi ve böylelikle de bireysel kimliğinin oluşmasına katkı sağlamasıdır. Toplumsal açıdan ise toplumsallaşma, sahip olunan kültürel unsurların kuşaklar arasında aktarılması ve topluma yeni katılanların toplum yaşamına uydurulmasıdır. Bu açıdan toplumsallaşma ya da sosyalleşme, toplumun sahip olduğu birikimin yeni nesillere aktarılması sebebiyle, bir eğitim süreci olarak değerlendirilmektedir.²⁹ Toplumsallaşmayla birlikte ele alınan sosyal bütünleşme kavramı ise toplumu oluşturan bireylerin işleyişleri ve aynı mana etrafında bütünleşmeleri olarak açıklanmaktadır.³⁰

Çeşitli kültürlerin aynı mekân ve zamanı paylaşırken birbirleriyle uyum sağlamaları gereği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, sosyalleşmenin yeni bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Çok kültürlü bir toplumda sosyal uyum ya da sosyalleşme; bir toplumun bütün üyelerinin refahını sağlarken eşitsizlikleri en aza indirmeye, kutuplaşmayı önleme ve birbirinin varlığını kabul edebilme kapasitesi anlamına gelmektedir.³¹

Bir toplumun; sahip olduğu kültürel yapıyı ve değerler sistemini yeni nesillere taşımak ve onların kültürel ve toplumsal yapının bir parçası olmasını sağlamak amacıyla çaba sarf etmesi, her toplum yapısında karşılaşılan bir uygulamadır. Zira toplumsal değerler, sosyal dayanışmayı yaratan ve sürekli kılan en önemli faktörlerdendir.³²

²⁶ Aşıkoğlu, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi", ss. 46-47.

²⁷ Doğan, "Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı", s. 254.

²⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 97.

²⁹ Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, s. 245; Giddens, *Sosyoloji*, s. 25;

³⁰ Çoştü, *Toplumsallaşma ve Dindarlık*, s. 32; Koştas, "Sosyalleşme (Socialisation)", *AÜİFD*, Ankara 1983, C. 29, s. 329.

³¹ Avrupa Konseyi, *Kültürlerarası Diyalog İçin Beyaz Kitap*, Çeviri: Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, T.C. Dışişleri Bakanlığı Basımevi, 2009, s. 12; Uyanık, "Demokrasi, Değerler ve Eğitimi Üzerine Felsefi Notlar", s. 40.

³² Erdem, "Üniversite Kültüründe Önemli Bir Unsur Değerler", s. 55; Taşdemir, "İlköğretimde Değerler Eğitimi ve Bu Değerlerin Alevî-Bektâşî Değerleri ile İlişkiliği", *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Ankara, S. 51, s. 300.

Değerler, öğretilen ve öğrenilebilen olgulardır. Toplumda farklı rollerdeki yetişkin bireyler ya da eğitim kurumları vasıtasıyla değerlerin öğretimi gerçekleştirilebilmektedir. Burada göz önünde bulundurulması gereken olgu, toplum hayatında tekil anlamda mutlu olması gerekenin birey olarak insan olduğudur. Toplumsallaşma sürecinde bireyin demokratik beklentileri göz ardı ediliyorsa, burada bir problem söz konusudur. Zira demokrasi, teorik olarak bireylerin en yetkin şekilde korunup-gözetilmesini hedeflemektedir. Bunun sınırını da toplumsal değerler belirlemektedir. Bireyin ve toplumun sahip olduğu değerler birbirinden bağımsız değildir. Her iki grup değer bir bütünlük ifade eder, nihayetinde bu bütünlüğe değerler sistemi denilmektedir.³³

Toplumsal değerlerdeki değişim olumlu yönde gerçekleştiğinde bunun topluma önemli katkısı olur. İç dünyasında bir bütünlük sağlamak yoluyla, değişen olgularda toplumla zıtlasmaya girmeden uyum sağlamayı öğrenen birey, değişimin kendisine sağlayacağı faydaları da kullanarak topluma aktif olarak katılır. Yerel ve evrensel ölçekte toplumsal değerlerin göz ardı edilmesi ve yaşam alanından uzak tutulması; sevgi, saygı, hoşgörü, merhamet gibi değerlerden yoksun toplumların oluşmasına sebep olacaktır. Diğer yandan, bireyler açısından sosyal uyumun sağlanamaması durumunda bireylerde; kendine ve topluma karşı yabancılaşma, uyumsuzluk, güven duymama gibi olumsuz duygu ve davranışlara yol açabilir.³⁴

Değişimin kontrol edilemediği, çok hızlı gerçekleştiği dönemlerde, birey ve toplum hayatında olumsuzluklar meydana gelmektedir. Bunun sebebi de değişim sürecinde denge ve uyumun sağlanamaması problemdir. Bu tür durumlarda düşünce, inanç, değer ve yargı sistemlerindeki uyumsuzluk ve yıpranma neticesinde o toplum içerisinde yoksulluk, sosyo-ekonomik dengesizlikler, nefret ve çatışma-siddet olaylarında artış gibi toplum yapısını derinden etkileyen sonuçların ortaya çıkması kaçınılmazdır.³⁵ Bu durum, bireysel açıdan insanî mutluluk ve erdemin; toplumlar açısından da sosyal barışın kaybolmasına neden olabilmektedir. Bunun temelinde, herhangi bir buluş ve yeniliğin, toplumun kültür yapısında, maddî ya da manevî unsurlarında ortaya çıkardığı değişimin olumsuz yönde gerçekleşmesi yer almaktadır. Değişen olgu ile eski olgu arasında bir uyum sağlama çabası ortaya çıkar. Ancak uyum sağlama hemen meydana gelmeyip, uzun bir süre alabilir.³⁶ Bireyin ve toplumun sahip olduğu değerler kaybedildiğinde, yerine başka değerler konulamıyorsa, hayatın anlamı kaybolmaya yüz tutacaktır.³⁷

Olumsuz yönde bir değer değişimi ya da kaybı, çok bariz bir şekilde toplumlarda “nesiller arası çatışma”lara neden olabilmektedir. Toplumdaki süreklilik, top-

³³ Aydın, “Okulda Değerler Eğitimi” s. 16; Giddens, *Sosyoloji*, s. 43; Ural, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, s. 455.

³⁴ Ayhan, “Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi”, s. 33; Eyüpoğlu, Perşembe, “Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü”, s. 126.

³⁵ Köylü, “Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç”, ss. 291-308.

³⁶ Türkoğlu, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözüm*, s. 62; Köylü, “Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç”, ss. 287-288; Mehmedoğlu, “Ahlâk Anlayışında Dışsal Yaklaşımdan Evrenselleşebilir Ahlâk Yaklaşımına”, *Değerler ve Eğitimi*, s. 119.

³⁷ Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *DED*, S. 9, s. 11.

lumsal ve kültürel değerlerin sosyalleşme süreci aracılığıyla yeni nesillere aktarılması sonucunu ortaya çıkarmıştır.³⁸ Bu sebeple, değerlerin toplumsal yaşamdaki rolünün bilincinde olan yetişkinler, genç nesillerde değer kayması veya bozulması olduğu yönünde eleştiride bulunmaktadırlar.³⁹ Bu problemler, kuşaklar arası olabileceği gibi, kuşaklar içinde de söz konusu olabilecektir.

5. Toplumsal Değerlerin Eğitimi

Kişilerin değerler sisteminin oluşmasında, hayat boyu birlikte olunan çeşitli grup ve kurumlarda gerçekleştirilen planlı ya da plansız öğrenmelerin büyük etkisi bulunmaktadır. Birincil amacı insanları yetenekleri doğrultusunda en iyi şekilde yetiştirmek olan eğitimin diğer bir amacı, bireylerin toplumsal yaşama uyum sağlayabilmelerine katkı sağlamaktır.⁴⁰ Toplumların tarihî tecrübeleriyle elde ettikleri değerleri yeni nesillere aktarmak, onların bu birikime katkılarını sağlamak; kültürü değerlendirmelerine ve geliştirmelerine yardımcı olmak eğitimin önemli işlevleri arasında yer almaktadır. Geçmişten gelen değerler ile bugünün ve geleceğin değerleri arasında uyumlu bir geçiş sağlamak, gençlere yeni biçimler, yeni sezgiler ve anlayışlar kazandırarak kültürün zenginleşmesini sağlamak da eğitimin görevleri arasında yer almaktadır.⁴¹

Eğitimle toplumsal değişim arasında çok hayatî bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkiyi açıklamaya çalışan dört temel görüşten söz edilmektedir. Birincisi, eğitimi toplumsal değişmeyi sağlayıcı en önemli kurumlardan biri olarak gören, yeniden oluşumcu görüşlerdir. Bu görüşe göre eğitim, özellikle gelişmekte olan ülkelerde ekonomik ve teknolojik gelişmeyi sağlayan, hürriyet, adalet ve eşitlik ilkelerine dayanan yeni bir toplumsal düzenin yaratıcısı olarak görülmektedir. İkinci görüş ise, tutucu ya da çatışmacı görüş olarak tanımlanmaktadır. Bu görüşe göre ise eğitim mevcut toplumsal, ekonomik ve politik düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Eğitim kurumları bu kurulu yapıdan bağımsız hareket edemez ve dolayısıyla eğitim kurumları mevcut sistem ve ilişkileri korur ve yeniden üretir. Üçüncü görüşü savunanlar, eğitimi hâkim sınıfların kendi çıkarlarına hizmet eden ve onları koruyan bir vasıta olarak görürler. Ancak ikinci görüşten farklı olarak bunlar eğitim kurumlarının, hâkim kültür ve kurumları yeniden üretirken biraz da olsa toplumsal değişmeye yol açacak bağımsızlıklarından söz ederler. Dördüncü görüş, toplumsal değişimlerin eğitimi belli bir yönde değişime zorladığı gibi, eğitim yoluyla toplumun istenen ya da planlanan yönde değiştirilmesinin de mümkün olduğunu savunmaktadır. Eğitim toplumsal değişme meydana getirebilir. Ancak bu değişim toplumdaki

³⁸ Giddens, *Sosyoloji*, s. 25; Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözümle*, ss. 66-67.

³⁹ Kaymakcan, "Değer Kavramı ve Gençlerin Dinî Değerleri", s. 10

⁴⁰ Aşıkoğlu, "Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi", s. 48; Yılmaz, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *CÜİFD*, C. IV, 2001, s. 331; Milli Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, *Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması*, MEB Yayınları, Ankara 2008, ss. 1-2.

⁴¹ Selçuk, "Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimi Sorgulayan Bir Deneme", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, s. 85; Eskicumalı, "Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye'nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü", 1923-1946", *BÜED*, İstanbul 2003, C. 19 (2), s. 27.

diğer toplumsal, ekonomik ve politik kurumların aynı anda, aynı istikamette değişiyor olmasına bağlıdır.⁴²

Günümüzde bireysel ve toplumsal manada; insanın istek, eğilim, heyecan ve enerjilerini uygun hedeflere sevk edecek; çatışma yerine arzu edilen yönde gelişmesine yardım edecek eğitim uygulamalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca dünya genelinde geliştirilecek olan eğitim politikaları ve içeriğinin demokrasi ve insan hakları paradigması çerçevesinde şekillenmesi beklenmektedir.⁴³

Dile getirilen değişimin etkili bir biçimde oluşturulabilmesi için okullar halen en elverişli ortam ve kurumlardır. Okullar, ilerleme için bilgiye daha bağımlı hale gelen modern toplumlarda, yetişkin rollerinin gerçekleştirilmesi için gereken bilişsel düşüncelerin ve normların öğretilmesinde çok etkili bir fonksiyona sahiptir. Okulun bu fonksiyonunu icra etmesinde iki alternatifin bulunduğu görülmektedir. Birincisi DKAB derslerinde ünitelerin din-değer ilişkisi ekseninde düzenlenmesi, başka bir ifadeyle programların bu yönde yeniden tasarlanmasıdır. İkinci olarak ise, yerel ve evrensel değerlere, özellikle ilköğretimin ilk üç sınıfında yer alan derslerin mevcut ünitelerinde yer verilmesi, dördüncü sınıftan sekizinci sınıfa kadar olan sınıflarda ise, "Değer Eğitimi" adı altında bir dersin müfredata konulmasıdır. Zira uluslararası çevrelerde eğitimde yeni yönelim, özgür ve yaratıcı düşünceye sahip ve değerleri öne çıkaran bireylerin yetiştirilmesi yönündedir.⁴⁴

6. Din Eğitiminin Toplumsal Değerlerin Eğitimindeki Rolü

Din olgusu ferdî ve toplumsal bir ihtiyaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla toplumun yapılanmasında çok büyük bir kontrol vazifesi üstlenmektedir. Doğrudan insanı muhatap alan dinin temel amacının insana huzur, güven ve mutluluk sağlamak olduğu bilinmektedir. Bu çerçevede dinlerin en temel amaçlarından birisi toplumsal-evrensel barışı tesis etmektir. İnsanın sosyal kültürel davranışları ile insanî ilişkileri ve vicdanî tavırları üzerinde önemli bir etkiye sahip olan din, değer yargılarının ve vicdanî hassasiyetlerin en aşkın ve temel kaynağını oluşturur.⁴⁵

Toplumsal yapı ile karşılıklı ilişki içerisinde olan dinlerin, toplumdan bağımsız olarak geliştiğini söylemek mümkün değildir. Örneğin, İslam Tarihinde fetihler ve diğer vesilelerle başka kültür ve medeniyetlerle karşı karşıya gelinmiştir.

⁴² Eskicumalı, "Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye'nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü", s. 16.

⁴³ Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", s. 25; Özpolat, Toplumsal Değişme Dinamiklerinin Eğitim ve Öğretmenlik Mesleği Üzerindeki Etkileri", *DED*, İstanbul 2010, C. VIII, S. 20, s. 154.

⁴⁴ Tan, "Toplumsal Değişim ve Eğitim: Kadın Bakış Açısından", *AÜEBFD*, Ankara 1994, C. 27, S. 1, ss. 84-85; Aydın, "Okulda Değerler Eğitimi", s. 17.

⁴⁵ Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", *OMÜİFD*, Samsun 1991, S. 5, ss. 182; Akdoğan, "Dinî Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Teşkilatının Fonksiyonu", *DİD*, Ankara 2008, C. 44, S. 3, s. 88; Doğan, "Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı", *Dinin Dünya Barışına Katkısı*, s. 251; Cebeci, "Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?", <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci10Cebeci.pdf.pdf>; Altıkardaş, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, s. 77.

İslam kültür ve medeniyeti bu yeni durumda, yeni kültürle iletişim kurmaktan ve bir tutum belirlemekten geri durmamıştır.⁴⁶

Burada bir din tanımına yer vermek dikkat çekici olacaktır:

“Din insanı disipline eden, iç dünyasına boyutlar kazandıran, onun beşerlik-ten gelen ihtiraslarını, bencilliklerini törpüleyen; güçlü bir irade sahibi kılarak, her türlü aşırılıklarını frenleyen; bayağılıktan ve bayağı duygulardan kurtarıp koruyan; hakka adalete ve fazilete yönlendiren; karşılık beklemeden iyilik yapmayı, sırf Allah için sevip saymayı öğreten, onun hamlığını ve kabalığını gidererek düşünce ve davranışlarını güzelleştiren; hülasa insanı insan yapan ilahi bir hakikattir.”⁴⁷

Dine ilişkin yapılan klasik tanımlamalardan birisi, insanlara “saâdet-i dâreyn sağlamak” şeklindedir. Böylesi bir tanımda, dinden her iki hayat alanında da insanları mutlu kılması beklenmektedir,⁴⁸ bununla birlikte din, insanlara dünya hayatında refah, huzur ve mutluluk temin etme, Ahiret hayatında ise felah yani kurtuluş temin etme potansiyeline sahiptir.

Dindarlık ve değer sahibi olma ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda, dindarlığın artışına bağlı olarak geleneksel değerlere yönelimin arttığı tespit edilmiştir. Buradan hareketle, toplumsal değerlerin bireysel ve toplumsal değişimin hızlı biçimde yaşandığı dönemlerde dine inanma olgusundan destek alınması mümkündür. Çünkü din ile iç içe geçmiş değerler toplum üyelerince en üst düzeyde kabul görmektedir.⁴⁹

Eğitim-öğretime konu edilecek toplumsal değerlere bakıldığında; sevgi, saygı, hoşgörü, kardeşlik, diğergamlık, bağışlamak, adaletli olmak, ihtiyaç sahibine yardımcı olmak gibi temel değerlerle İslam dininin ortaya koymuş olduğu değerler arasında ciddi bir ilişkinin olduğunu söyleyebiliriz. İslamiyet de iyilikte yarışma, kötülükten kaçınma, yoksulu doyurma, namuslu olma, emanete riayet etme, kul hakkı, kardeşlik, adalet, hoşgörü ve bağışlama gibi değerlere sahip olunmasını talep etmektedir. Eğitimin temel amaçlarından birisi de sosyal değerleri öğretmek bireylerin sosyalleşmelerini sağlamaktır.⁵⁰

Toplumsal değerler bağlamında, insanî-evrensel değerlerle dinî/İslamî değerlerin öğretimi ve yaşama aktarılması konusunda din eğitiminden yararlanılması mümkündür. Zira dini, bir inanç ve yaşantı olarak kabul eden bireylerin dinin bağlayıcılığından hareketle söz konusu değerlere sahip olma ve uygulama açısından daha istekli davranmaları beklenebilir. Din, insanların inanç, ibadet ihtiyaç ve ge-

⁴⁶ Sinanoğlu, “Toplumsal Değişim ve Din”, s. 26; Erdoğan, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, s. 39.

⁴⁷ Kaya, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, s. 6.

⁴⁸ Köksal, “Dünya ve Ahiret Saadetinin Yolları”, *DİBD*, Ankara 1962, C. I, S. 4, s. 3.

⁴⁹ Kaymakcan, “Değer Kavramı ve Gençlerin Dinî Değerleri”, s. 12. Kaymakcan tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada Türk gençlerinin dünya görüşü geliştirmelerinde en önemli etkenin Din yani İslam olduğu ortaya çıkmıştır. Kaymakcan, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, ss. 14-15; Okumuş, “Toplum ve Ahlak Eğitimi”, *Eğitime Bakış*, Ankara 2010, S. 18, s. 28; Wach, *Din Sosyolojisi*, s. 44; Ayhan, “Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi”, s. 28.

⁵⁰ Doğan, “Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı”, s. 260; Şentürk, “Kişilik Gelişiminde Eğitim, Din ve Değerlerin Rolü”, *Eğitime Bakış*, Ankara 2010, S. 18, s. 51.

reksinimlerini karşılamaşının yanında, aynı zamanda bireysel ve toplumsal eylemlerinde onlara yön verir. Bir başka ifadeyle din kuvvetli bir kontrol aracıdır. Zira İslam, ferdî mutluluk ve refahla ilgilenmesinin yanı sıra, daha geniş anlamda sosyal refah arayışındadır. İslam, ferdî hürriyetleri teminât altına alırken, karşılıklı sorumluluk prensibine de önem verir. Bu prensip çift boyutlu olarak şekillenmektedir. Birey, toplumun ortak refahı için çalışırken, düşünceleri ve hareketleri arasında bir dengeyi de kurmuş olur.⁵¹

İslam, getirdiği hükümlerle insanların heveslerinin kulu olmasını engelleyerek, gerçek anlamda Rabbine kulluk noktasına ulaşmasını istemektedir. Bununla ortak bir hedefe sahip olan inananlar arasındaki ilişkilerin güzel ahlâk üzerine kurulması amaçlanmaktadır. İslam, müminlerinin “vasat ümmet”⁵², yani yeryüzünde dengeyi sağlayacak, iyilikleri emredecek, kötülükleri yasaklayacak bir ümmet olması gerektiğini vurgulamakla birlikte,⁵³ inanan insanların, ırk, dil, renk ve coğrafi bölge ayrımı yapmaksızın, aynı inanç, amaç, heyecan ve duygular etrafında birleşmelerini istemektedir.⁵⁴

Eğitim bireylerin davranışlarında istendik değişimler meydana getirme süreçleri olarak değerlendirildiğinde⁵⁵, her dönemin insanında etkin bir değişim meydana getirebilmesi için, kendisini güncellemesi ve işe koşulabilir bir durumda tutması gerekmektedir. Din ve eğitim kavramlarının bileşiminden ortaya çıkan din eğitimi kavramı, bireylerin dini yaşantılarında istendik yönde değişiklik oluşturma denemeleri olarak tanımlandığında, günün insanının dini yaşantısına yönelik bir etki ve anlam oluşturmalıdır.⁵⁶

Din eğitiminin toplumsallaşmaya iki yönlü katkısı olabilir: Birincisi; aynı dine, aynı inanca inanan bireyler arasında ortak ideal ve amaçların oluşturulması oldukça etkili bir yaklaşımdır. Allah’a inanma ve O’nun ipine toplu halde sarılma olgusu,⁵⁷ Müslümanların ortak emel ve amaçlar doğrultusunda birleşmelerini kolaylaştırmaktadır. İkinci olarak, farklı dinlere mensup bireylerin yaşadığı toplumlarda ise diğeri tanıma, onun inançlarına saygı gösterme, ibadetini-yaşantısını tanıma gibi anlayışlar yoluyla diğeri varlığını kabul etme, onu yok saymama, onun inanç ve yaşantısına saygılı olma bilincini oluşturmak mümkündür.⁵⁸

Gerçekleştirilecek olan din eğitiminde yeni yetişen nesillere, istendik yönde, severek topluma ahenkli bir şekilde iştirak edebileceği davranış modelleri öğretilmelidir. Çünkü hedefi insanlığın huzur ve mutluluğunu sağlamak olan din, insanla-

⁵¹ Erdoğan, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, s. 30; Caferî, “Rehberlikte Değerler ve Amaçlar: Batılı ve İslâmî Yaklaşımların Mukayesesi”, ss. 59-60.

⁵² “İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Rasûl’ün de size şahit olması için sizi mûtedil bir ümmet (vasat ümmet) kıldık”, Bakara Sûresi, 2/143.

⁵³ “Sizden hayra çağırana, iyiliği emredip kötülüğü men eden bir topluluk bulunsun...” Âl-i İmran Sûresi, 3/104.

⁵⁴ Erdoğan, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku”, ss. 34-37.

⁵⁵ Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, s. 12.

⁵⁶ Düzgün, “Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları”, s. 330.

⁵⁷ “Hep birlikte Allah’ın ipine (İslâm’a) sınıksız yapışın; parçalanmayın.”, Âl-i İmran Sûresi, 3/103.

⁵⁸ Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 103; Aşikoğlu, “Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi”, s. 48.

rın anlam arayışlarına cevap verecek, inanma ihtiyaçlarını karşılayacak, açgözlülüğü törpüleyecek, insan onurunu koruyacak, sevgi, saygı ve hoşgörünün yaşam tarzı olarak algılandığı bir dünya oluşturulmasına yardım edecektir.⁵⁹

Bu bağlamda ortaya çıkan ve yaşanan bazı toplumsal değerlerin dinin kitâbiyatı içerisinde varlığı-yokluğu bağlamında tartışmaya alınması uygun değildir. Bir dinin farklı toplumlarda farklı değerler üretmesi, sosyolojik bir olgudur. Söz konusu değerler, dinin özüne, akidesine aykırılık taşıyorsa, bu değer yargılarını ve uygulamalarını din dışı göstermek doğru olmayabilir. Bu değerlendirmelerden hareketle denilebilir ki, DKAB dersleri toplumsal değerlerin öğrencilere öğretilmesi, benimsetilmesi ve bir yaşantı haline dönüştürülmesi açısından işe koşulabilir bir derstir. Buna göre, mevcut din eğitimi programları, gerçekleştirilmesi istenilen hedef ve amaçlar doğrultusunda yenilenerek uygulamaya alınabilir.

Bu eğitsel hedefler ve uygulamaların değişimi olgusu, Peygamberimizin eğitim anlayışında yerini bulmaktadır. O'nun eğitim anlayışının belirleyici unsurları olmakla birlikte, her zaman değişime açık bir niteliğe sahiptir. Peygamberimizin eğitsel ilkeleri, İslâmî değerlerin toplumu oluşturan bireylere ulaştırılması için uygulamaların sürekli yenilenmesini hedeflemektedir.⁶⁰ Peygamberimizin Arap Yarımadasındaki olumsuz kadın imaj ve anlayışını değiştirmesi, bu konuda en belirgin örnekler arasında yer almaktadır. İslam öncesi dönemde, neredeyse yok sayılan kadınlar, O'nun insanlık anlayışıyla toplumda mümtaz bir mevki edinmişlerdir.⁶¹

Sonuç

Toplumsal dayanışmanın ve bütünlüğün sağlanması için gerekli görülen değerler, bireylerin topluma karşı sorumluluklarının bilincinde olmaları gerektiğini göstermekte; insanların barış ve güven içinde yaşamalarını kolaylaştıracak ortamın meydana gelmesine katkıda bulunmaktadır.

Değişim bireysel ve toplumsal ölçekte kaçınılmaz bir olgudur. Ancak önemli olan bu olgunun olumlu yönde gerçekleşmesidir. Günümüz dünyasında iletişim imkânlarının neredeyse takip edilemeyecek bir hızda gelişmesi, bir kültürün diğer din, kültür ve değerlerle etkileşim içerisinde bulunmasını zorunlu kılmaktadır.

Söz konusu toplumsal değişimin, toplumların terakkisi, toplumsal değerlerin güncellenmesi, güncel değerlere sahip nesillerin yetiştirilmesi açısından, birey ve toplum hayatına katkı sağlaması beklenmektedir. Değişen ve gelişen dünyada ülkemize ait toplumsal değerlerin evrensel değerlerle ilişki halinde olması gayet normal bir durumdur. Ancak değerlerimizin gelişmesi, güncellenmesi ve günün insanına hitap eder tarza ulaşabilmesi için her türlü çaba sarf edilmelidir. Burada

⁵⁹ Ayhan, "Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi", s. 26; Çetin, "İslam ve Milletlerarası Barış", *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları*, s. 89.

⁶⁰ Aydın, "Hz. Peygamber'in Eğitim(ciliği)ni Güncellemede Çoğulluk (I)", *Hz. Muhammed (s.a.v)'in Eğitim Anlayışı*, s. 33.

⁶¹ Tuğlu, "Hz. Muhammed'in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği", *SDÜ IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, s. 340.

da “pergel metaforu”nda olduğu gibi, pergelin bir kolunun bizim değerlerimizde, diğer kolun evrensel diğer kültür ve değerlere uzanmasıyla, toplumumuza ait değerlerin zenginleştirilmesi ve güncellenmesi mümkün olabilecektir.

Bu nedenle, değişim süreçlerinde toplumsal değerlerin eğitimini mümkün kılan vasıtaların başında din eğitimi, örgün eğitim açısından da DKAB dersleri gelmektedir. Söz konusu derste İslamî toplumsal değerleri, bilgi, duyuş ve davranış düzeylerinde öğrenmiş öğrencilerin bu değerleri yaşantıya dönüştürmeleri, mutlu, huzurlu ve nitelikli bir toplumun oluşturulabilmesi için önemli bir fonksiyon icra edecektir. DKAB derslerinde değerler eğitiminin verimli bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için, haftalık ders saatlerinin artırılması büyük bir ihtiyaçtır. Ayrıca bu derse ilave olarak, diğer derslerde de toplumsal değerlere ilişkin örneklerle yer verilmesi, bu değerlerin öğrenci davranışına dönüşmesine büyük katkı sağlayacaktır.

Bu derslerin amaç ve içeriklerinin, toplumdan alan araştırmaları vasıtasıyla elde edilecek veriler ışığında hazırlanması, öğrencilerin ve velilerin bu derslere karşı olumlu tutum geliştirmeleri açısından gerekli görülmektedir. Daha sonra değerlere ilişkin akademik değerlendirmeler yapılmalı ve eğitim bilimlerinin sağladığı alt yapıyla öğrencilerin gelişim düzeylerine uygun olarak bu dersler tasarlanmalıdır. Bu ders içerikleri öğüt verici, hükmedici, öğrencileri sınırlandırıcı değil; onları kucaklayan, içine alan ve yaşamlarından kesitler sunan bir tarzda tasarlanmalıdır ki onlar bu derslerde kendilerini bulabilsinler.

Kaynakça

- Akbaş, Oktay, “Değer Eğitimi Akımlarına Genel Bir Bakış”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 6, No: 16, 2008.
- Akdoğan, Ali, “Dinî Hayat Açısından İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet Teşkilatının Fonksiyonu”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt: 44, Sayı: 3, Temmuz Ağustos Eylül 2008.
- Akıncı, Adem, “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2005, 3 (9).
- Altıkardeş İsmet, *Dini Anlama Biçimleri ve Dünya Barışına Katkısı*, İşaret Yayınları, Ankara 2007.
- Aşikoğlu, Nevzat Yaşar, “Toplum Hayatımızda Dinin Yeri ve Din Eğitiminin Önemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1998.
- Aydın, M. Şevki, “Hz. Peygamber’in Eğitim(ciliğ)ini Güncellemede Çoğulluk (I)”, *Hz. Muhammed (s.a.v)’in Eğitim Anlayışı*, Edt.: Ramazan Kağnıcı, 2. bs., Ankara 2001.
- Avrupa Konseyi, *Kültürlerarası Diyalog İçin Beyaz Kitap*, Çeviri: Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı, T.C. Dışişleri Bakanlığı Basımevi, 2009.
- Aydın, Mehmet S., “Türkiye’de Din ve Modernleşme İlişkisi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İslam’ın Bugünkü Meseleleri*, *Türk Yurdu*, Nisan-Mayıs 1997.
- Aydın, Mehmet Zeki, “Okulda Değerler Eğitimi”, *Eğitime Bakış*, Yıl: 6, Sayı: 18, Ekim-Kasım-Aralık 2010.
- Ayhan, Halis, “Sosyal Bütünlük Açısından Din Eğitimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Sayı: 1, Cilt: I, Yıl: 1, 1986.
- Bilgin, Vejdî, *Sosyal Çözülme ve Din*, Etüt Yayınları, Samsun 1997.
- Caferî, Mümtaz F., “Rehberlikte Değerler ve Amaçlar: Batılı ve İslamî Yaklaşımların Mukayesesi”, *İslâmî Sosyal İlimler Dergisi*, Cilt: 2, Bahar 1414/1994, Sayı: 1.
- Cebeci, Suat, “Din Eğitiminde Medreseden Mektebe, Mektepten Nereye?”, <http://web.sakarya.edu.tr/~scebeci10Cebeci.pdf.pdf>
- Cebeci, Suat, “Eğitim Felsefesine Toplumcu Bir Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1996.
- Ceylan, Yasin, “Etik Değerlerin İnsan Yaşamındaki Yeri”, *İslâmiyât*, IV, (2001), Sayı 3.

- Çetin, Mustafa, "İslam ve Milletlerarası Barış", *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları*, TDVY., Ankara 1996.
- Çoştu, Yakup, *Toplumsallaşma ve Dindarlık*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, Ankara 2011, s. 32.
- Doğan, Recai, "Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı", *Dinin Dünya Barışına Katkısı*, TDVY., Ankara 2006.
- Doğru, Adil, *Değişen Toplumun Bunalımı*, Timaş Yayınları, İstanbul 1991.
- Düzgün, Şaban Ali, "Değişim Kavramı ve Toplumsal Değişimin Şartları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1998, XXXVIII.
- Erdem, Ali Rıza, "Üniversite Kültüründe Önemli Bir Unsurlar Değerler", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4).
- Erdoğan, Mehmet, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İSAV Yayınları, İstanbul 1991.
- Erkal, Mustafa, "Açış Konuşması", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, (Edit: Sami Şener), Ensar Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul 2005.
- Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Yelkentepe Yayınları, 4. bs., Ankara 1982.
- Eskicumalı, Ahmet, "Eğitim ve Toplumsal Değişme: Türkiye'nin Değişim Sürecinde Eğitimin Rolü, 1923-1946", *Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi*, Cilt: 19 (2) 2003.
- Eyüpoğlu, Osman, Perşembe, Erkan, "Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 28, 2010.
- Furat, Ayşe Zişan, *Yetişkinlerin Yaygın Din Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonu (İstanbul Örneği) -Sır Dizileri ve Dini Programlar-*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- Doğru, Adil, *Değişen Toplumun Bunalımı*, Timaş Yayınları, İstanbul 1991.
- Giddens, Anthony, *Sosyoloji*, Yayına Haz. Hüseyin Özel-Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara 2000.
- Günay, Ünver, "Değişimin Sosyolojik Boyutu Bağlamında Toplumsal Değişme ve İslamiyet İlişkileri", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslam*, TDVY., Ankara 2007.
- , *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- İşık, Aysel, Çalışkan, Deniz, "Toplumsal Değişim, Kurumlarda Yeniden Yapılanma ve Ruh Sağlığı", *Kriz Dergisi*, 1992, 2 (1).
- İnam, Ahmet, "Değerlerle Yaşamak", *İslamî Değerlerin Geleceği*, TDVY., Ankara 1997.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayınları, 9. bs., İstanbul 1996.
- Kaya, Mahmut, "Değişen Toplum ve Değişmeyen Değerler", *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İSAV Yayınları, İstanbul 1991.
- Kaymakcan, Recep, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Eğitime Bakış*, Yıl: 6, Sayı: 18, Ekim-Kasım-Aralık 2010,
- Keskin, Abdülbaki, "İslamî Değerlerin Üzerindeki Dış Etkenler", *İslamî Değerlerin Geleceği*, TDVY., Ankara 1997.
- Koştas, Münir, "Sosyalleşme (Socialisation)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 29, 1983.
- Köksal, M. Asım, "Dünya ve Ahiret Saadetinin Yolları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 1. Cilt, Eylül 1962, 4. Sayı.
- Köylü, Mustafa, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 5, Samsun 1991.
- , "Küresel Bağlamda Değerler Eğitimine Duyulan İhtiyaç", *Değerler ve Eğitimi*, (Edit: Recep Kaymakcan vd.), DEM Yayınları, İstanbul 2007.
- Kuçuradi, İoanna, *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2003.
- Mehmedoğlu, Yurdagül, "Ahlâk Anlayışında Dışsal Yaklaşımdan Evrenselleşebilir Ahlâk Yaklaşımına", *Değerler ve Eğitimi*, (Edit: Recep Kaymakcan vd.), Dem Yayınları, İstanbul 2007.
- Milli Eğitim Bakanlığı Eğitimi Araştırma ve Geliştirme Dairesi Başkanlığı, *Seçmeli Derslerin Seçim Kriterlerinin Değerlendirilmesi Araştırması*, MEB Yayınları, Ankara 2008.
- Okumuş, Ejder, "Hz. Muhammed ve Toplumsal Değişim", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, (Haz: Mahfuz Söylemez), İslami İlimler Dergisi Yayınları, Çorum 2007.
- , "Toplum ve Ahlak Eğitimi", *Eğitime Bakış*, Yıl: 6, Sayı: 18, Ekim-Kasım-Aralık 2010.
- Ozankaya, Özer, *Toplumbilim*, Tekin Yayınevi, 6. bs., İstanbul 1986.
- Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Cilt: 7, 1998.

- Özpolat, Vahap, Toplumsal Değişme Dinamiklerinin Eğitim ve Öğretmenlik Mesleği Üzerindeki Etkileri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt: 8, No: 20, Aralık 2010.
- Perşembe, Erkan, “Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- , “Genç-Aile İlişkilerinde Uyumun Sağlanmasında Dinin Fonksiyonel Rolü Üzerine”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.
- Selçuk, Mualla, “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme”, *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, MEB Yayınları, İstanbul 2000.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk, “Toplumsal Değişim ve Din”, *Hikmet Yurdu*, Yıl:1, S. 2, (Temmuz-Aralık / 2008).
- Şentürk, Habil, “Kişilik Gelişiminde Eğitim, Din ve Değerlerin Rolü”, *Eğitime Bakış*, Yıl: 6, Sayı: 18, Ekim-Kasım-Aralık 2010.
- Tan, Mine, “Toplumsal Değişim ve Eğitim: Kadın Bakış Açısından”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt 27, Sayı 1, 1994.
- Taşdemir, Mehmet, “İlköğretimde Değerler Eğitimi ve Bu Değerlerin Alevî-Bektâşî Değerleri ile İlişkiliği”, *G. Ü. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Ankara, Sayı: 51.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegema Yayıncılık, Ankara 2001.
- Tuğlu, Nuri, “Hz. Muhammed’in Arap Toplumunda Meydana Getirdiği Sosyal Değişim: Medine Örneği”, *SDÜ IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2001.
- Tural, Sadık Kemal, “Değerler Sistematiği”, *İslami Değerlerin Geleceği*, TDVY., Ankara 1997.
- Turan, Refik, Belenli, Tuğba, Kiriş, Ayten, “Mesnevi ve Mesnevi’nin Sosyal Bilgiler Programında Yer Verilen Değerler Çerçevesinde İncelenmesi”, *GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 30, Sayı: 1 (2010).
- Türkdoğan, Orhan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1988.
- , *Kültür Değişme ve Toplumsal Çözülme*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2004.
- Türkiye Diyanet Vakfı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Ankara 2007.
- Ural, Şafak, “Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, Cilt: 40, 1999.
- Urhan, Veli, “Toplumsal Değişim Sürecinde Kişilik ve Ahlâksal Değerler”, *Değerler ve Eğitimi*, (Edit: Recep Kaymakcan vd.), DEM Yayınları, İstanbul 2007.
- Uyanık, Mevlüt, “Bir Değer Olarak Çoğulculuk”, *Değerler ve Eğitimi*, (Edit: Recep Kaymakcan vd.), DEM Yayınları, İstanbul 2007.
- , “Demokrasi, Değerler ve Eğitimi Üzerine Felsefi Notlar”, *Eğitime Bakış*, Yıl: 6, Sayı: 18, Ekim-Kasım-Aralık- 2010.
- Wach, Joachim, *Din Sosyolojisi*, Çeviri: Ünver Günay, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Kayseri 1990.
- Yedyıldız, Bahaeddin, “Değerlendirme”, *Sosyal Değişme ve Dini Hayat*, İSAV Yayınları, İstanbul 1991.
- Yılmaz, Hüseyin, “Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, 2001.

Hâris Bin Süreyc Hareketi

Mehmet Dalkılıç

Yrd. Doç Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi Anabilimdalı Öğretim Üyesi
mdalkilic@hotmail.com

Öz

Hâris bin Süreyc, uzun yıllar Emevîler'e hizmet etmiş bir kişi idi. Özellikle 110/729 yılında Beykend'de Türk güçlerine karşı yapılan savaşta askerleri cesaretlendiren kişilerden biri olarak hatırlanır. Daha sonra 116/734 yılında Hâris bin Süreyc Horasan'da Emevî yönetimine karşı isyan etti. Fakat Horasan yöneticisi olan 'Asım b. Abdullah onu, Merv'de mağlup etti. O, Esed bin Abdullah el-Kasrî zamanında tekrar isyan etti. İkinci defa mağlup oldu. Hâris bin Süreyc ve taraftarları Türgiş Hanı'na katıldı. Nasr bin Seyyâr Horasan yöneticisi olunca, Emevî halifesi Yezîd bin Velîd onu affetti. Böylece o, 127/745 yılında Merv'e geri döndü. Sonra Cuday el-Kirmânî ile birlikte Nasr bin Seyyâr'a karşı savaştılar. Ancak el-Kirmânî ile anlaşmadılar. Nihayetinde o, 128/746 yılında el-Kirmânî tarafından öldürüldü. Hâris'in kâtibi olan Cehm bin Safvân Mürcii idi. Bu yüzden o Mürcii mezhebinin bir üyesi olarak bilinir. Gerçekte ise; o, insanları Kuran ve Sünnete tabi olmaya çağıran dini bir ihtiyacıdır.

Anahtar Kelimeler: Hâris bin Süreyc, Emevîler, Mürcie, Horasan, Cehm bin Safvân.

The Movement of Harith b. Surayj

Harith b. Surayj was a man who served for Umayyads in several years. Especially He is mentioned as one of courageous warriors in the battle against the forces of Turks at Baykand in 110/729. After Harith b. Surayj rebelled in Khurasan against Umayyad administration in 116/734. But Khurasan Administrator, 'Asım b. Abdullah defeated him at Marw. He rebelled again during Asad b. 'Abdallah Al-Kasri. He was defeated twice. Harith b. Surayj with his adherents joined the Khakan of Turgesh. When was Nasr b. Sayyar Khurasan administrator, Umayyad Caliphate Yazid b. Valid pardoned him. Thus He came back to Marw in 127/745. After Harith b. Surayj with Djuday al-Kirmani fought against Nasr b. Sayyar. But He did not agree with al-Kirmani. Eventually he was killed by al-Kirmani in 128/746. Harith's secretary; Djahm b. Safwan was Murdji'i. For his reason he is mentioned as a member of this sect. In fact he was a religious revivalist who called upon people to follow the Quran and Sunnah.

Key Words: Harith b. Surayj, Umayyads, Murdji'i, Khurasan, Djahm b. Safwan.

Atıf

Mehmet Dalkılıç, Hâris Bin Süreyc Hareketi, Marife, Bahar 2012, ss. 127-137

Giriş: Hâris Bin Süreyc

Horasan valisi 'Âsım bin Abdullah el-Hilâlî (116/734-117/735)¹ zamanında patlak veren bir isyan hareketi uzun yıllar Emevî yönetimini meşgul etmiş ve diğer muhalif hareketler için de ilham kaynağı olmuştur. İsyân hareketini başlatan kişi; bir dönem Emevî ordusu içerisinde yer almış olan Hâris bin Süreyc'ten başkası değildi.

Tam olarak ismi, Hâris bin Süreyc (Umeyr) bin Yezid bin Sevva bin Verd bin Mürre bin Süfyan bin Mücaşi olup² Horasan'a yerleşmiş bir Arap idi.³ Babasının Basra şehrinde ikamet eden ve yıllık 700 dirhem 'atâ⁴ alan bir kişi olduğuna dair rivayetler mevcuttur.⁵ Ancak bizler Hâris'in geçmiş yaşantısına dair ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz. 110/728 yılında Horasan'a giden Hâris hakkında bilgilere bu andan itibaren sahip olmaktayız.⁶

Tarihi kaynaklara göre Hâris, gayrimüslim Türkler ile savaşmak için, Eşres bin Abdullah idaresinde gönderilen ordunun içerisinde yer alıyordu. Ordu Beykend'e doğru ilerlerken düşmanlar, Müslüman askerlerin su ikmal yolunu kestti. Kapatılan su yolunu açmak için harekete geçen askerler şiddetli susuzluğun da etkisiyle istenen başarıyı sağlayamadılar. İşte bu zor durumda Hâris bin Süreyc Müslüman askerleri savaşa teşvik edici ve onları cesaretlendirici bir konuşma yaptı. Konuşmanın da etkisiyle Müslüman askerler düşmana karşı direnç gösterdiler. Böylece düşman güçleri karşısında yok olmaktan kurtuldular.⁷

Hâris bin Süreyc her ne kadar Emevî ordusu içerisinde aktif olarak görev almış olsa da, Emevî iktidarının Arap olmayanlara karşı izlemiş olduğu politikalar-dan rahatsızlık duyuyor ve her türlü ayrımcılığı reddediyordu. O, haksız ve adaletsiz uygulamalara son verilmesi gerektiğine inanıyordu.

Horasan valisi Cüneyd bin Abdurrahman hastalanınca halife onu görevden alıp yerine 'Âsım bin Abdullah el-Hilâlî'yi tayin etti. Kısa bir müddet sonra Cüneyd hayatını kaybetti. Yeni vali, Cüneyd'in önemli adamlarından biri olan Hâris'i gö-

¹ 'Âsım bin Abdullah el-Hilâlî: Emevi halifesi Hişam bin Abdülmelik'in Cüneyd bin Abdurrahman'ı azlederek yerine tayin ettiği Horasan valisidir. Ayrıntı için bk. Taberî, *Târîhu'l-Ümem* IV, 153; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* I, 975; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, I, 254.

² Belazürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, XVI, 110. Belazürî eserinde bu şahsı "Hâris bin Şureyc" olarak zikretmişse de genel kabul olarak "Süreyc" ibaresini kullanmayı tercih ettik. Hâris bin Süreyc'in tam ismi hususunda ayrıca bk. Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti*, s. 40-44; Kister, "Al-Harith b. Suraydj", *EI*, II, 223.

³ Horasan bölgesinde iskân edilen Arapların önemli bir kısmı Irak'tan ve özellikle de bu bölgeyi fethetmek için gönderilmiş Basra'lı askerlerden oluşmaktaydı. Bk. Athamina, "Arap İskânı", *SAÜİFD*. yıl. 2000,3 S. 2, s. 204.

⁴ 'Atâ: Hz. Ömer'in kurduğu divan teşkilatında feyden Müslümanlara yılda bir defa dağıtılan paraya, Emeviler ve Abbâsiler zamanında ise askerlerin maaşlarına verilen addır. Bk. Fayda, "'Atâ", *DİA*, IV, 32-33.

⁵ Belazürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, XII, 110; Sharon, *Revolt*, pp. 31, Kister, "Al-Harith b. Suraydj", *EI*, II, 223.

⁶ Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 131; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 960. el-Hâris bin Süreyc Müslüman askerlere moral olan şu tarihi sözü söylemiştir: "Kılıçla ölmek dünyada da, Allah katında da susuzluktan ölmekten daha hayırlı ve sevaptır".

revden aldı.⁸ Bu gelişmeler üzerine Hâris, 'Âsım'a karşı isyan etti.⁹ Rivayete göre, Hâris bin Süreyc ölen valinin yakın dostlarından biriydi. O'nun vefatı üzerine harekete geçerek Merverruz, Fâryâb, Mervez, Tâlikân ve diğer önemli Horasan şehirlerini ele geçirdi.¹⁰ Muhtemelen yeni valinin Hâris bin Süreyc'i bulunduğu konumdan azletmesi üzerine isyan hareketi başlamıştır.

I. Hareketin Tarihsel Gelişimi

İsyanın başlangıç tarihi olarak 115/733¹¹ ve 116/734¹² tarihleri verilmektedir. 116/734 yılı genel kabul gören bir zamandır. Hâris bin Süreyc kısa bir zamanda bir çok insanı etrafında toplamayı başardı. Kısa zamanda çok sayıda insanın toplanması sebepsiz değildi. Şöyle ki; bölge halkı mevcut yönetimin kendilerine reva gördüğü ikinci sınıf insan muamelesinden ciddi olarak rahatsızlık duymaktaydı. Güngçektikçe artan memnuniyetsizlik önceki halifelerden Ömer bin 'Abdülaziz'i ciddi anlamda rahatsız etti. Bu nedenle o, İslamı kabul eden insanların cizyeden muaf tutulması şeklinde bir girişime öncülük etti. İkinci girişim ise Horasân valisi Eşres bin Abdullah es-Sülemî tarafından başlatılmıştı. Ancak İslam'a büyük oranda geçişlerin olması ve buna paralel olarak vergi gelirlerinin azalması üzerine mevcut hükümet bu işten vazgeçmeye zorlandı.¹³

Başarısız girişimler bölge halkını sabrının taşmasına neden oldu. Nihayetinde 110-111/728-729 tarihlerinde Soğd bölgesinde geniş çaplı bir isyan hareketi başgösterdi.¹⁴ Kaderin bir cilvesi olsa gerek, Hâris bin Süreyc, Soğd üzerine gönderilen ordu içerisinde görev yapmaktaydı. Yıllar sonra aynı Hâris, bu sefer Horasan halkı için hak, adalet arayan bir lider olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hâris bin Süreyc'i "Harici" olarak nitelendiren kaynaklara¹⁵ ihtiyat ile yaklaşmak gerekir. Alioğulları taraftarlarını bir kenara bırakacak olursak Emevîlere karşı ciddi muhalefet yapan en önemli siyasi topluluk Hariciler idi. Dolayısıyla ortaya çıkan herhangi bir muhalif hareketin "Harici" orjinli kabul edilmesi o dönem için olağan bir durum idi. Göz önünde bulundurulması gereken şey; Hâris'in katı yorumlardan sıyrılmış bir din anlayışına sahip olmasıydı. Böyle bir zihni yapının "Harici" olarak nitelendirilmesinin doğru olmaması gerekir.

Horasan valisi isyan hareketini sona erdirmesi için önde gelen adamlarını Hâris'e gönderdi. Hâris bu çağrıyı kabul etmediği gibi gönderilen elçileri hapse attı.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 975.

⁹ Belazürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, XII, 112.

¹⁰ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, III, 279; Wellhausen, *Arap Devleti*, s.221, Sharon, *Revolt*, s. 32; Kister, "Al-Harith b.Suraydj", *El*, II, 223; Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

¹¹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, s. 224.

¹² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I,975; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 254.

¹³ Sharon, *Revolt*, s. 27-28. Ömer bin Abdülaziz'in genel politikası hakkında bk. Shaban, *Islamic History*, pp. 127-137.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Taberî, *Târîhu'l-Ümem* IV, 129-135; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil* I, 959-961; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 244.

¹⁵ Ezdi eserinde Hâris'den bahsederken "el-Harici" tanımlamasında bulunuyor. Bk. Ezdi, *Târîhu'l-Mevsil*, s. 37.

¹⁶ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 975.

Hapse atılan kişiler bir yolunu bulup zindandan kaçarak Merv şehrine ulaştılar. Hâris'in kendilerine yaptıklarından bahsettiler. Bu durum Hâris aleyhine bir karalama kampanyasının malzemesi olarak kullanıldı.¹⁶

Hâris aşağı seviyedeki insanlar için eşitlik talebi ile ortaya çıkmıştı. Mevali için eşit haklar Hâris'in genel politikasının sadece bir parçasıydı.¹⁷ Hâris aynı zamanda Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünneti üzerine İslam'ı tekrardan tesis etmeye çalışan bir ihyacı idi.¹⁸ Amacı mevcut iktidar ve yöneticilerin Kuran ve sünnet çizgisine dönmesi idi. Bu açıdan hareketin temel hedefi başlangıçta Emevî Devleti'ni yıkmak değildi.¹⁹ Ancak Emevî yönetiminin karşısında istekleri karşılanmadığı takdirde savaşmayı göze almış bir lider vardı. Amacına ulaşmak için kararlıydı. Bu yüzden taraftarları ile birlikte harekete geçti. İlk hedef Belh şehri idi. O dönem Belh şehrinin yöneticiliğini Nasr bin Seyyâr yapmaktaydı. Hâris'in ordusu karşısında Nasr'ın ordusu fazla direnemedi. Nihayetinde Belh şehri düştü. Nasr da şehri terkederek Merv şehrine gitti.²⁰

Kazanılmış olan bu zafer Hâris ve taraftarları adına yeni yerler ele geçirme adına büyük bir moral oldu. Sıra Horasan eyaletinin başkenti olan Merv şehrine gelmişti. Ancak Merv şehri ele geçirmek kolay değildi. Hâris'in ordusu takviye birliklerle 60.000 kişiye ulaştı. En büyük desteği ise Ezd ve Temîm kabilesi veriyordu. Taraftarları ile birlikte Merv şehrine ulaşan Hâris, 'Âsım bin Abdullah'ı Allah'ın Kitabı ve Peygamberin Sünnetine davet etti. 'Âsım, Hâris'in önerisini kabul etmedi. Yapılan savaşta Hâris ve taraftarları ummadıkları bir yenilgi ile karşılaştılar. Taraftarlarından önemli bir kısmı Merv nehrinde hayatını kaybetti. Mağlubiyet üzerine Hâris'e destek veren dihkanlar²¹ buldukları şehre geri döndüler. Savaşın galibi olan 'Âsım görüşme yapmak için adamlarını Hâris'e gönderdi ise de bir sonuç çıkmadı. Savaş tekrar başladı. Nihayetinde bu mücadele Hâris'in mağlubiyeti ile sona erdi. 'Âsım'ın, Merv'den ayrılma karşılığında emniyet içerisinde şehirden çıkma teklifini kabul eden Hâris ve 3000 taraftarı şehri terk etti.²²

117/735 yılında Emevi halifesi Hişam bin Abdülmelik, 'Âsım bin Abdullah'ı görevden aldı. Esed bin Abdullah'ı onun yerine vali tayin etti.²³ Azledilmesine rağmen

¹⁷ Sharon, *Revolt*, pp. 28.

¹⁸ Gerdizî, *Zeynu'l-Ahbâr*, s. 88; Daniel, *The Political and Social History of Khurasan*, pp. 22-23.

¹⁹ Barthold, *Moğol İstilas*, 206.

²⁰ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 154; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 975. Hâris'in ordusu 4000, Nasr bin Seyyâr'ın ordusu 10.000 kişi idi. Sayı bakımından dezavantajlı olmasına rağmen, Hâris savaşı kazanmasını bildi.

²¹ Dihkan: Yerel yöneticilere verilen ünvanıdır.

²² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 155-156; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 975-976; İbn Haldûn, *Târîh*, s. 649; Shaban, *The Abbasid Revolution*, pp. 119-120; Sharon, *Revolt*, s. 32; Kister, "Al-Harith b.Suraydj", *EI*, II, 223; Özkuyumcu; "Hâris b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

²³ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 977; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 254; Barthold, *Moğol İstilas*, s. 206-207; Sharon, *Revolt*, 32; Kister, "Al-Harith b.Suraydj", *EI*, II, 223. Halifenin 'Âsım'ı azletmesinin temel nedeni olarak, Hâris bin Süreyc'i etkisiz hale getirememesi idi. Bk. İbn A'sem el-

→

men 'Âsım'a bağlı birçok taraftar mevcut idi. 'Âsım halifeye duyduğu öfkeden dolayı Hâris'e işbirliği teklifinde bulundu. Hâris bu öneriyi kabul etti. Ancak işbirliği mevcut halifeyi hedef aldığından dolayı Yahya bin Hudayn tarafından reddedildi.²⁴ Antlaşmanın geçersiz hale gelişi ile birlikte Hâris ile 'Âsım arasında tekrar mücadele başladı. Savaş 'Âsım'ın lehine gelişti. Hâris bu savaşta çok sayıda adamını kaybetti. Kendi canını zor kurtardı.²⁵

Esed bin Abdullah Horasan valisi olarak göreve başladığı zaman 'Âsım'ın elinde Merv ve Ebrşehr, Hâris'in elinde Merverrûz, Halid bin 'Abdullah'ın elinde Âmul şehirleri bulunmaktaydı. Esed ilk önce Âmul şehrini ele geçirmek için harekete geçti. Şehrin yöneticisi Esed ile anlaşma yaparak şehri teslim etti. Esed bin Abdullah, Âmul'un ele geçirilmesinin ardından Belh şehrine doğru harekete geçti. Ancak Belh ahalisinin Hâris'in adamlarından birine tabi olması üzerine Tirmiz'e yöneldi. Bu sıralar Tirmiz, Hâris tarafından kuşatılmış vaziyette idi. Esed nehri geçip, kaleyi savunan adamına yardım edemedi. Kısa bir müddet sonra da şehir Hâris'in eline geçti. Esed geri dönerek önce Belh'e ardından Semerkand'a gitti. Semerkand yöneticisi Hâris'in adamı olmasına rağmen Esed ile antlaşma yaparak şehri ona teslim etti.²⁶

Hâris bin Süreyc, kendine bağlı bazı yöneticilerin Esed'e teslim olmasının ardından taraftarları ile birlikte Yukarı Tohâristan bölgesinde bulunan Tebuşkan kalesine sığındı. 118/736 tarihinde Esed bin Abdullah, Tebuşkan kalesine Cuday' el-Kirmânî'yi gönderdi. Kirmânî kaleyi kuşattı ardından Hâris'in askerlerinden bir çoğunu öldürdü. Arap-mevali ayırımı yapmadan esirleri ve çocukları Belh pazarında köle olarak sattı.²⁷ Sığındığı Tebuşkan kalesinden kovulan Hâris, Doğu Tohâristan'a giderek Türgiş Hakanı'na sığındı.²⁸

120/738 yılında Horasan valisi Esed bin Abdullah vefat etti. Yerine Nasr bin Seyyâr tayin edildi.²⁹ Nasr bin Seyyâr ileri görüşlü bir idareci idi. Müslüman olanlardan haksız yere alınan cizyeyi kaldırdı ve mali bakımdan birtakım iyileştirmeler yaptı. Kısa zaman içerisinde çok sayıda taraftar kazandı.³⁰ 121/739 yılında Maverâünnehr bölgesine yaptığı seferde Hâris'i himaye eden Türgiş Hakanı Kür-Sul'u mağlup edip, öldürdü.³¹ Emevîler'in Irak sorumlusu olan Yusuf bin Ömer, Nasr bin Seyyâr'dan Şaş'a ilerlemesini Hâris'e haddini bildirmesini istedi. Nasr, Şaş

→

Kûfî, *el-Fütûh*, III, 279. Bazı kaynaklar Esed'in vali oluş tarihini 119/737 olarak vermektedir. Bk. Ezdi, *Târîhu'l-Mevsil*, s. 39. Halîfe b. Hayyât ise 115/733 gibi erken bir tarih vermektedir. Bk. Halîfe b. Hayyât, *Tarih*, s. 224.

²⁴ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 159; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 977; Shaban, *The Abbasid Revolution*, pp. 120.

²⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 160; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 977; Shaban, *The Abbasid Revolution*, pp. 121.

²⁶ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 161-162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 977-978.

²⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 164; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 981; Wellhausen, *Arap Devleti*, s. 223; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Süreci*, s. 188; Sharon, *Revolt*, s. 33; Kister, "Al-Harith b.Suraydj", *El*, II, 224.

²⁸ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, III, 279; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 224; Belazürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, XII, 111; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Süreci*, s. 188; Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

²⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 181; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 989; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 259.

³⁰ İbn A'sem el-Kûfî, *el-Fütûh*, III, 279; Wellhausen, *Arap Devleti*, 226-228; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Süreci*, s. 189.

³¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 200-201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 996-997; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 261.

şehri üzerine yürüdü. Şehrin yöneticisi Nasr'a barış çağrısı yaptı. O da Hâris bin Süreyc'i şehirden çıkarma şartını ileri sürdü. Antlaşma gereğince Hâris, Farab şehrine gönderildi.³² Şaş'ın ardından Nasr, Fergana'ya yöneldi. Birçok Ferganalı dihkan öldürüldü, ardından şehir Nasr'ın eline geçti.³³ Nasr bin Seyyâr Horasan'ın önemli şehirleri ele geçirerek Hâris'i sıkıştırıp, etkisiz hale getirmeye çalışıyordu. Önemli şehirleri ele geçirmesine rağmen Hâris'i tamamen etkisiz hale getirmeyi başaramadı.

126/744 tarihi Hâris-Nasr ilişkisinde dönüm noktası oldu. Hâris bin Süreyc'i kendisi için tehdit kabul eden Nasr, onu kendi yanına çekebilmek için harekete geçti. el-Kirmânî ile problem yaşayan Nasr bin Seyyar, Hâris ve Türkler'in Kirmânî ile işbirliği yapmasından endişe duymaktaydı. Hâris'i yanına çekebilmek için Emevî yönetiminden onun adına eman belgesi aldı.³⁴ Diğer taraftan Mukâtil bin Hayyân en-Nebatî başta olmak üzere önemli adamlarını Hâris'e gönderdi.³⁵

127 Cemazeyilahir/Mart-Nisan 745 tarihinde Hâris bin Süreyc Merv şehrine geldi. O'nu Nasr'ın güvenlik şefi Selm bin Ehvaz ve çok sayıda insan karşıladı. O'nu karşılayanlar arasında bulunan Muhammed bin el-Fadl bin 'Atıyye el-'Absî şöyle konuştu: "*Gelişinle gözümüzü aydınlatan ve seni İslam Toplumuna ve Cemate döndüren Allah'a şükürler olsun!*" Bunun üzerine Hâris: "*Ey Evlad! Allah'a isyan üzerine bulunan çoğunluk azınlık; Allah'a itaat üzerine olan azınlık ise çoğunluktur.*"³⁶ "*Çıktığım günden beri bugüne kadar gözüm aydınlık olmadı. Gözümün aydınlığı ancak Allah'a itaatten dolaydır.*"³⁷

Yaklaşık on üç yıl Türk illerinde yaşayıp daha sonra çıkmak zorunda kaldığı beldeye dönen Hâris'in duygularını anlamak zor olmasa gerek. Tek arzusu, haksızlık ve zulme engel olmak, Kuran ve Sünnet'e dayalı bir hayatı Müslümanlar için tesis etmek olan kişinin samimi duygularını mezkur konuşmasından anlamak mümkündür. Özellikle Türkiş Hakanı'na sığınmak zorunda kaldığı andan itibaren aleyhine yürütülen karalama kampanyaları³⁸ kendisini oldukça yıpratmıştı. İdeallerini gerçekleştirmek için bu dönüş bir fırsat olabilirdi.

Nasr bin Seyyâr eski düşman, müstakbel dost Hâris bin Süreyc'i çok iyi karşıladı. O'nu Buharhuda adı verilen saraya yerleştirdi. Onun aile efradını da serbest bıraktı. Onunla dost olmak için 100.000 dinar vermek istedi. Ancak Hâris kendisine verilen parayı kabul etmeyerek şu itirazda bulundu: "*Benim dünya ve onun lezzetleri ile bir ilgim yoktur. Ben ancak Allah'ın kitabına sarılmanı, Sünnetle amel etmeni, faziletli ve hayırlı kimseleri görevlendirmeni istiyorum. Şayet sen bunları*

³² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 201-202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 997; Kister, "Al-Harith b.Suraydj", *EI*, II, 224.

³³ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 997.

³⁴ Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hâkimiyeti*, s. 41.

³⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 269; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1024.

³⁶ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 279; Kister, "Al-Harith b. Suraydj", *EI*, II, 224.

³⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 279; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1032.

³⁸ O dönem Horasan valisi olan Esed bin Abdullah Hâris'i; "kavmine ihanet eden, kötü ahlaklı, çirkin işleri helal kabul eden biri olarak görüyordu. Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 162; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 978.

yaparsan düşmanlarına karşı sana yardım ederim." Hâris bir müddet sonra Nasr'ın düşmanı olan el-Kirmanî'ye şu mesajı yolladı: "*Şayet Nasr Allah'ın kitabı ile amel etme ve ondan istediklerimi yerine getirme konusunda garanti verirse, onu destekler ve Allah'ın emrini yerine getiririm. Eğer o bunları yapmaz ise; adaletle davranman ve Kitapla amel etmen şartıyla seni desteklerim.*"³⁹

Hâris bin Süreyc'in Nasr'dan iki temel isteği vardı: 1-Kuran ve Sünnet ile amel etme 2-Layık olan kimseleri görevlendirme. Gerçekten bu iki istek toplumsal barış ve adaletin yeniden inşa edilmesi noktasında Hâris'in olmazsa olmazlarından idi. Bu yüzden rakiplerine karşı kendisinden yardım isteyen Nasr'a sınırsız değil şartlı destek vereceğini beyan etti. Talepleri yerine getirilmediği takdirde muhalif guruplarla işbirliği yapacağını açık mesajını vermekten de çekinmedi. Hâris bin Süreyc, Nasr'ı samimi bulmadı. Temimoğulları başta olmak üzere insanları hareketine davet etti. Hâris'in etrafına toplanan kimselerin sayısı üç bin kişiye ulaştı. Hâris, isyan öncesinde kararlılığını Nasr'a şu sözlerle bildirdi: "*Ben zulmü kötü olarak gördüğümden dolayı on üç yıldan beri ayrırım. Sen ise beni zulme çekmek istiyorsun*"⁴⁰

II. Hâris Bin Süreyc'in Öldürülmesi ve Hareketin Sonu

127/745 yılında Mervan bin Muhammed halife oldu.⁴¹ Önceki halife; Yezid bin Velid, Hâris için eman vermiş, Hâris de Türk ülkesinden dönüp, Nasr'ın yanına gelmişti. 128/746 yılında İbn Hübeyre Irak valisi sıfatıyla Nasr bin Seyyâr'a Mervan bin Muhammed adına biat almasını emretti. Nasr, yeni halifeye biat etti. Hâris bin Süreyc yeni halifenin, selefının vermiş olduğu garantiyi kabul etmeyeceğini ileri sürerek Mervan bin Muhammed'e biat etmekten kaçındı.⁴² Selm bin Ehvaz başta olmak üzere Nasr önemli adamlarını Hâris'e gönderdi. Nasr'ın adamları Hâris'e, Nasr'a itaat etmesini çünkü Türklerin arasından kendisini Nasr'ın kurtardığını söylediler. Bozgunculuk yapmaması için uyarıda bulundular. Hâris elçilerin istekleri doğrultusunda bir antlaşmaya yanaşmadı ve tarafını şu sözlerle belli etti: "*Gerçekten ben yönetimin Kırmânî'nin elinde olmasını istiyorum halbuki yönetim Nasr'ın elinde*"⁴³

Hâris bin Süreyc, Nasr'a elçi göndererek yönetimi bırakmasını talep etti. Ancak Nasr böyle bir teklifi kabul etmedi. Daha sonra Hâris güvenlik şefi Selm bin Ehvaz'ın görevden alınmasını istedi. Nasr, güvenlik şefini azletti. Nasr ortak bir çözüm için Mukâtil bin Süleyman ve Mukâtil bin Hayyan'ı temsilci olarak tayin etti. Hâris'in temsilcileri ise; Muğire bin Şu'be el-Cehdamî, Muaz bin Cebele idi. Hâris bin Süreyc kendisini "*Siyah Bayraklar'ın Sahibi*" olarak tanıttıyordu. Nasr onu bu

³⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 279; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1032.

⁴⁰ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 280; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1032.

⁴¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 280; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1030; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 288-289.

⁴² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 292; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1038.

⁴³ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 292.

düşüncesinden vazgeçirmeye çalıştı. Ona, el-Kirmanî ile savaşmasını şayet onu yenerse kendisine tabi olacağını söyledi.⁴⁴

İki tarafta antlaşma için seçilen hakemlerin kararını beklemeye başladı. Cehm bin Safvan Hâris, Mukâtil bin Hayyan da Nasr adına görüşmeleri yürütüyordu. Her iki hakem yönetim işinin şûraya bırakılması noktasında antlaşmaya vardılar. Nasr bin Seyyâr böyle bir kararı tanımadı. Hâris bin Süreyc danışmanı Cehm bin Safvan marifeti ile Nasr aleyhine kampanya başlattı. Kampanya için seçilen görevlilerden birinin Nasr'ın adamlarınca dövülmesi Hâris tarafından savaş nedeni olarak kabul edildi. Böylelikle Hâris sonunu getirecek mücadeleyi tekrardan başlattı. Nasr savaştan önce Hâris'in Allah düşmanı bir kimse olduğu propogandasını yaptı. Selm bin Ehvaz, savaş esnasında her düşman başı için 300 dirhem vaat etti. Kısa zaman içerisinde Hâris'in askerleri hezimete uğradı. Selm, Hâris'in katibi Yezid bin Davud başta olmak üzere bir çok kişiyi öldürdü. Bu mücadele esnasında Nasr bin Seyyâr, el-Kirmanî ile bir görüşme yaptı. el-Kirmânî Nasr'ın kendine hile yapacağını düşünerek Hâris'in tarafına geçti. Nasr'ın askerleri ile savaşırken Hâris'in danışmanı olan Cehm bin Safvan el-Kirmanî'nin yanında savaşıyordu. Savaş esnasında esir düşürülüp, öldürüldü. Bu olay sonrası mücadelenin boyutu değişti. Nasr ile Hâris arasındaki anlaşmazlık el-Kirmânî tarafında bulunan Ezd ve Rebia'lılar ile Nasr yanlısı Mudarlılar arasında kabile savaşının çıkmasına neden oldu. Hâris ile el-Kirmânî ittifak yapmak suretiyle Nasr'ın ordusunu mağlup edip, Merv şehrinden çıkarmayı başardı. Merv sakinleri savaşın bitimiyle huzur ve güvene kavuşacaklarını zannettiler ancak yanıldılar. Hâris'in karşı çıkmasına rağmen el-Kirmânî'nin askerleri şehirde yağma yaptı. Hâris'in adamlarından olan Bişr bin Cürmüz ed-Dabbî ve beraberindeki beş bin kişi kabilecilik yapmak suretiyle davaya ihanet ettiğini düşündükleri liderlerini terk ettiler.⁴⁵Hâris bin Süreyc, yönetim işini şûraya bırakmasını el-Kirmânî'den talep etti. Ancak o böyle bir teklifi kabul etmedi.⁴⁶ Hâris bin Süreyc, el-Kirmânî ile yapmış olduğu ittifaktan dolayı pişmanlık duydu. Hak ve adalet anlayışını hakim kılmak için kendisinden ayrılan Bişr bin Cürmüz ed-Dabbî tarafına geçti. Nihayetinde 128 Recep/Nisan 746 tarihinde el-Kirmanî ile yapılan savaşta, kendisi, kardeşi, Bişr ve çok sayıda taraftarı öldürüldü.⁴⁷ Böylece uzun yıllar Emevî yönetimini meşgul eden bir hareket sona erdi.

III. Hareketin Genel Karakteristiği

Hâris bin Süreyc'in, Emevî yöneticilerinden yerine getirilmesini istediği talepleri göz önüne aldığımız zaman karşımıza dini, sosyal ve siyasi yönü ağır basan

⁴⁴ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 292-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1038; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 300-301.

⁴⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 292-298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1038-1039; İbn Haldûn, *Târîh*, 663; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Süreci*, s. 191-192.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1039; İbn Haldûn, *Târîh*, 663.

⁴⁷ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, I, 1039; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 300-301; ayrıca bk. Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 250; İbn Haldûn, *Târîh*, 663; Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti*, s. 41; Wellhausen, *Arap Devleti*, s. 230-231; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Süreci*, s. 192; Kister, "Al-Harith b. Suraydj", *El*, II, 224; Özkuyumcu, "Hâris b. Süreyc", *DİA*, XVI, 201.

protest bir hareket çıkmaktadır. Hareketi "Şii hareketler " kategorisinde değerlendirilenler⁴⁸, muhtemelen Emevî karşıtı her girişimin şii orjinli olması gerektiğine inanmaktadırlar. Halbuki, Hâris'in hareketi herhangi bir gurup ya da zümre için başlatılmamış olup Horasan bölgesinde yaşayan, eşit haklardan mahrum, zulüm gören insanların durumunu islah için başlamıştır. Şii hareketlerin çıkış noktası Hz. Ali soyundan gelenlerin iktidarı ele alması anlayışına dayanmaktadır. Hâris'in talebi ise; Kitap ve Sünnet ile amel, ehil kimselerin iş başına getirilmesi idi.⁴⁹ Böyle bir öneri, Şia'nın nass yoluyla iktidarın Hz. Ali soyuna ait olduğu tezi ile uyumsuzdur.

Hâris'i ve onun hareketini Harici özellik ile ilişkilendirenler de olmuştur.⁵⁰ Harici düşüncenin kendisi dışında bir fikre tahammülü olmadığı göz önüne alındığında bu hareketi Harici olarak nitelendirmek pek isabetli gözükmemektedir. Hariciler'in dini anlamlandırmada yaşadığı sıkıntı ve bu durumu aşacak entelektüel zihin yapısına sahip olmamaları, problem çözmede çoğu kez şiddet yolunu tercih etmeleri, kendilerini toplumdan soyutlayan, içe kapalı bir topluluk(izole) haline getirmiştir. Bu durum Haricileri toplumun geneli nazarında şüphe ile bakılan insanlar haline getirmiştir. Haricilerin başlatmış olduğu isyan hareketleri Harici düşünceye bağlı insanlar ve onların sempatanları tarafından desteklenmiş, geniş bir halk desteği görmemiştir. Halbuki; Hâris'in hareketi başlangıçtan itibaren geniş bir halk desteği almıştır. Hâris problemin aşılması için diyalog yolunu hep açık tutmuş, tahkimi sorunun aşılması için bir yöntem olarak benimsemiştir . Harici düşünce ise, böyle bir durumu tasvip etmemiş bu yüzden şiddeti bir çözüm yolu olarak görmüştür.

Hâris'in hareketinin Mürciî' karakteristiğe sahip olduğunu iddia edenler⁵¹ muhtemelen onun katibi olan⁵² Cehm bin Safvan'ın⁵³ fikirlerinin⁵⁴ Hâris tarafından da paylaşıldığı tezinden hareket etmektedirler. Hâris'in başlatmış olduğu hareketin fikrî açıdan kozmopolit yapısı, Cehm bin Safvan ya da farklı bir düşünceye sahip insanların aynı hareket içerisinde yer almasını bizler için anlaşılır hale getirmektedir. Farklı düşünceden insanları bir araya getiren temel etmen, mevcut Emevî iktidarının zulüm ve haksızlığına son verme düşüncesi idi. Böyle bir ideali gerçekleştirecek yönetim mekanizmasının ikinci adamının Mürciî olması, bu hareketin bu düşünce ile özdeş hale getirilmesini zorunlu kılar mı? İşte bu soru üzerinde tartışmaya değer bir husustur.

⁴⁸ Barthold, *Moğol İstilası*, s. 206.

⁴⁹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 279; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 1032.

⁵⁰ Ezdi, *Târîhu'l-Mevsil*, s. 37.

⁵¹ Madelung, "Horasan ve Maveraünnehr", *AÜİFD*, tsz. XXXIII, 241-242; Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Tesirleri*, s. 192-196.

⁵² Taberî, *Târîhu'l-Ümem*, IV, 292.

⁵³ Cehm bin Safvan hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gölcük, "Cehm bin Safvan", *DİA*, VII, 233-234. Ayrıca bk. Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti*, s. 42-44.

⁵⁴ Cehm bin Safvan'ın itikadi görüşlerinden oluşan mezhebe *Cehmiyye* ismi verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gölcük, "Cehmiyye", *DİA*, VII, 234-236.

Sonuç

Emevî iktidarını Horasan bölgesinde zor durumda bırakan, devletin sonunu hazırlayan ve birçok isyana ilham kaynağı olan Hâris bin Süreyc hareketi; bir dönemin siyasi, sosyal ve dini hayatına damga vurmuştur. Horasan coğrafyasının ırkî ve dinî açıdan farklı unsurlardan oluştuğu göz önüne alındığında, bölgenin muhalif hareketler için büyük bir potansiyele sahip olduğu bilinen bir durum idi. Böyle bir gerçek ortada iken, ayrımcı politikalar, ekonomik ve sosyal hayatta yaşanan krizler Emevîleri bölgede yalnızlaştırmıştır. Özellikle açgözlü bölge valilerinin ekonomik menfaatlerini koruma adına İslam'a aykırı birtakım uygulamaları Emevîlere duyulan öfke ve nefreti arttırmıştır. Bunun neticesinde Hâris bin Süreyc'in açmış olduğu isyan bayrağı etrafında kısa zaman zarfında birçok insan toplanmıştır.

Hâris'in mevcut iktidardan talepleri açık ve net idi. Kuran ve Sünnete uygun olmayan her türlü hareketin karşısında olan Hâris, haksız ve adaletsiz uygulamalara bir an önce son verilmesini istiyordu. Bu bağlamda halka zulmeden yöneticilerin görevden alınması ve bunların yerine hakkı ve adaleti gözeten kimselerin tayin edilmesi, oluşturulacak bir komisyon tarafından yöneticinin seçilmesi fikrini savunuyordu. Sadece dînî değil aynı zamanda siyasi tarafı bulunan bu istekler dönemin Horasan valileri tarafından kabul görmemiş; bu yüzden Hâris bin Süreyc, Emevî güçleri ile askerî mücadeleye girişmiştir. Ancak şansı her zaman yaver gitmeyen Hâris eski müttefiki el-Kirmanî tarafından öldürülmüştür.

Emevî politikası karşıtı olması nedeniyle kendisini "Siyah Bayrak" sahibi olarak isimlendiren Hâris bin Süreyc, kendisinden sonra başlayan Abbasi hareketini derinden etkilemiştir. Öyle ki, Abbasiler, Emevîleri ortadan kaldırma amacı ile başlattıkları hareketin rengini siyah olarak belirlemişlerdir.

Hülâsa; Hâris bin Süreyc hareketi, dînî, sosyal ve ekonomik alanda yaşanan krizleri ortadan kaldırmak amacıyla ortaya çıkmış, siyasi yönü de bulunan muhalif bir yapılanmadır. Bu yapılanma, farklı düşünce ve hedefleri olan insanları tek bir amaç etrafında birleştirmeyi başarmış ve bu yüzden uzun bir müddet Emevîler için ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Hâris bin Süreyc ve onun temsil ettiği harekete dair ortaya atılan iddialara gelince; O'nu ve hareketini Şifî ya da Hâricî olarak değerlendirmek tarihi veriler ışığında pek mümkün gözükmemektedir. Ancak onun Mürciî düşünceye sahip bir kişi olduğuna dair iddialar ihtimal dahilindedir ve Hâris'in hareketin başarısı için farklı düşünceden insanlara müsamaha ile yaklaşması belki de hareketin Mürciî karakterde bir yapılanma olarak görülmesine neden olmuştur.

Kaynakça

- Athamina, Khalil, "Emevî Hilafeti Döneminde Arap İskânı", çev. Saim Yılmaz, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl. 2000, S. 2.
- Barthold, Vassilii Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, nşr. Hakkı Dursun Yıldız Ankara, 1990.
- Belazürî, Ebû'l-Abbas Ahmet bin Yahyâ (v. 284/897), *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zerkeli, Beyrut 1996, I-XIII.
- Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan Under Abbasid Rule: 747-820*, Minneapolis, 1979.
- Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezîd bin Muhammed (v. 334/965), *Târîhu'l-Mevsil*, nşr. Ali Habib, Kahire, 1967.

- Fayda, Mustafa "Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul, 1991, IV, 32- 33.
- Gerdizî, Ebû Saîd 'Abdulhay bin Dahhâk bin Mahmûd (v. 444/1053), *Zeynu'l-Ahbâr*, şrh. Abdülhayy Habibi, Tahran,1986.
- Gölcük, Şerafettin "Cehm bin Safvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul, 1993, VII, 233- 234.
- , "Cehmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1993, VII, 234-236.
- İbn Haldûn, Abdurrahman bin Muhammed (v. 808/1406), *et-Târîh*, haz. Ebu Suheyb el-Kerimî, Beyrut, tsz.
- Halîfe bin Hayyât, Ebi 'Amr (v. 240/855), *et-Tarih*, thk. Mustafa Necib Fevvaz- Hikmet Fevvaz, Beyrut, 1995.
- İbn Kesîr, İsmail bin Ömer (v. 774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrut, 2007, I-XIV.
- İbnu'l-Esir, İzzüddin Ali bin Ebi'l-Kerem (v. 630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, haz. Muhammed el-Arab, Beyrut, 2007, I-II.
- Kister, M. J. "Al-Harith b.Suraydj" *The Encyclopedia of Islam, (EI)*, new edition, B. Lewis-V.L.Manage-J. Schact, London, 1971, II, 223-224.
- Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed İbn A'sem (v. 314/926), *el-Fütûh*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1992, I-III.
- Kutlu, Sönmez, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000.
- Madelung; Von Wilfred, "Horasan ve Maverâünnehr'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, C. XXXIII, Ankara, tsz.
- Özkuyumcu, Nadir, "Hâris b. Süreyc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA)*, İstanbul, 1997, XVI, 201.
- Shaban, M.A., *Islamic History-A New Interpretation (600-750)*, Cambridge, 1976.
- , *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1979.
- Sharon, Moshe, *Revolt-The Social and Military Aspects of the 'Abbâsid Revolution*, Jerussalem, 1990.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed bin Cerîr, (v. 334/945), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrut, 2008, I-VI.
- Van Vloten, Gerlof, *Emevîler Devrinde Arap Hâkimiyeti-Şia Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet S. Hatipoğlu, Ankara, 1986.
- Wellhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükûtu*, trc. Fikret Işıltan, Ankara, 1961.

İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü*

Donald Routledge Hill**

Çev: Mehmet Nadir Özdemir

Yrd. Doç. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İDKAB Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi

mehmetnadir72@gmail.com

Atıf

Donald Routledge Hill Çev: Mehmet Nadir Özdemir, İlk Arap Fetihlerinde Deve ve Atın Rolü, Marife, Bahar 2012, ss. 139-150

I. Deve

Deve için Arapça kaynaklarda en sık kullanılan isim baîr' (بعير) dir. Bu isim dişi cins isimdir, ama yirminci yüzyılda bedevîler deve için cinsiyeti ne olursa olsun bu terimi kullandılar. Yaygın olarak akla gelen diğer isimler; nâga,(ناقة) yetişkin dişi deve, ibl (إبل) müşterek bir isim; cemel (جمال), erkek bir deve; râhile (راحلة), dişi bir binek devedir. Rikâb (رقاب) terimi genellikle Kur'an'da [Haşr suresi (59,6)] binek deve anlamında ve develeri atlardan ayırmak için kullanılır. Su çeken, aynı zamanda binilen deve¹ anlamında nâdih (ناضح), binek atı olarak necibe (نجيبة) gibi terimler kullanılmıştır. Bunun yanında binek deve anlamında dâlul (الدلول) ve

* İslâm'ın ilk dönemi için bilinen Arapça kaynaklar kullanıldı. Çok bilinen Taberî ve Belâzurî, *Fütuhu'l Buldan* ikisinin de Goeje'daki basımlarında, İbn Abdülhakem (ed. Torrey), el-Ya'kubî (ed. Houtsma), İbn İshak (ed. Wüstenfeld) ve el-Vakıdî (ed. Jones) ile birlikte.

** D. R. Hill, "The Role of the Camel and the Horse in the Early Arab Conquests", *War, Technology and Society in the Middle East*, edited by V. J. Parry and M. E. Yapp, London Oxford University, New York, Toronto, 1975, s. 32-43. (Bu makalenin yazarı Donald Routledge Hill (1922-1994) Londra'da doğdu. Londra Üniversitesi'nden mühendislik derecesi aldı. Ardından Lübnan, Suriye ve Katar'da Irak Petrol Şirketi adına çalıştı. 1955 yılında İngiltere'ye döndü ve 1984'de emekli oluncaya kadar Petro-kimya şirketlerinde çalıştı. 1964 yılında Durham Üniversitesi'nden Arap Tarihi alanında master derecesi; 1970 yılında da Londra Üniversitesi'nden doktora derecesi aldı.)

¹ Su depolayan anlamında (çev.)

matıyye (مطية) isimleri kullanılmıştır. Genç deve için Bıkr (بکر), kullanılırdı. Bazen de dâbbe (دابة) terimi kullanılırdı. Fakat bu kelime ile bütün binek ya da sürü hayvanları kastedilebilir. Kadınlar, ağaçtan yapılmış bir tür za'ına (ظعينة) diye bilinen bir kafesle taşınırdı. Aynı terim ilave olarak dizginleri tutan kadınlar için de kullanılırdı.

İslâm'ın ilk yıllarındaki yoksulluk gösteriyor ki develerin kıtlığı sebebiyle Bedir'e askerî sevkıyat 300 kişiye karşılık sadece 70 deve ile gerçekleştirilmişti. Bu seferde ve diğerlerinde, insanlar develere dönüşümlü olarak biniyorlardı. Mekkeli-lerin bile Bedir'de ve Hendek Savaş'ında neferden daha az binek hayvanı vardı. Arabistan'ın dışındaki harekâtlarda bile deve sayısı oldukça yetersizdi.

Bununla birlikte bu durum kademeli olarak iyileşmiş olmalı, çünkü develer sıkça ganimet olarak alınıyordu ve deveye binen bedevîlerin İslâm'a katılımıyla beraber savaşçılara düşen deve oranı artış eğilimi gösteriyordu. Uhud savaşından sonra zor yaya yolculuğu olarak kabul edilen kısa Hamrâu'l-Esed takibinden bile açıkça anlaşılmalıdır ki çöllerdeki uzun yolculuklar deve olmaksızın düşünülmeydi. Müslümanların sahip oldukları develerin büyük bir miktarı yabancı fetihlerle artmıştı.

Kaynaklar, birkaç mil yolculuğa bile deve sırtında gidildiğinden özellikle söz etmektedirler.² Yolculuktan söz eden çok sayıda kaynak, deveye işaret etmekle birlikte Arabistan, Suriye, Irak ve Mezopotamya'da Arap birlikleri deveyi bir nakliye aracı olarak kullanmışlardı. Taberî'deki bir paragrafta ifade edildiği gibi Mısır'ı fetheden Amr b. el-Âs'ın ordusunun süvari birliği olduğu bildirilmektedir.³ Nikio John Müslümanların deve sırtında değil, sürekli at sırtında olduklarına vurgu yapmıştır.⁴ Başka bir yerde develerin hem Mısır hem de Kuzey Afrika'da bulduklarından söz edilir. Tek hörgüçlü develer Mısır ve Kuzey Afrika'da evcilleştirildiğinden beri şüphesiz ihtiyaçlarını karşılayabileceğinden Mısır'a girdiklerinde, Müslümanlar develeri ganimet olarak almayı ümit ediyorlardı.⁵ Amr'ın ordusu diğer savaş alanlarındaki Müslüman ordularından daha büyük oranda süvari bulunduruyor olabilir. Ama muhtemeldir ki fetih güçleri ve Mağrib'e askerî seferlerde nakliyat, çoğunlukla deveye dayanıyordu.

Yüzyıllarca tek hörgüçlü develer, Arabistan ile deniz veya büyük dağ engeli olmaksın irtibatı olan bütün çöl ve step alanlarında Arap fetihlerinden önce ehlileştirilmişti. Bu arazinin uçsuz bucaksız oluşu ve deve kültürü, kaynaklardaki tüm delillerle birlikte bu bölgedeki savaş ve nakliye yöntemlerinin Arabistan'da kulla-

² Mil: 4000 şer'î arşın=1/3 fersah=yaklaşık 2 km'dir. (Walther Hinz, *İslâm'da Ölçü Sistemleri*, çev. Acar Sevim, İstanbul, 1990), (çev.)

³ Krş. Taberî, I, 2592.

⁴ Krş. *Jean Eveque de Nikio*, Chronique, ed. And trans. M. H. Zotenberg, Paris, 1883.

⁵ Deve kültürünün ve deve göçebeliğinin tarihsel gelişimi için krş. *El²*, s. V. Bedw. Ayrıca *L'antica societa beduina*, ed. F. Gabrieli, Rome, 1959, (birkaç yazar tarafından makaleler koleksiyonu) ve V. Monteil, *Essai sur le chameau Ifan*, Mauretania, 1952.

nılana çok benzediği; tek hörgüçlü develerin de uzun mesafe nakliye aracı olarak vazgeçilmez oldukları hemen hemen kesindi.

Sadece birkaç kaynakta İran ve Küçük Asya'nın yüksek alanlarındaki savaşta sadece develere işaret vardır. Bir kaynağın naklettiğine göre muhtemelen bunlar hızlı yürümeyen yük taşıyabilen *Baktriyan* çeşidi idi⁶ ve yürüyüş yaparken binilebilen, hızlı gitmeyen iki kamburlu yük hayvanı türüydü. Medine'ye giden kuryeler tek hörgüçlü develeri kullanıyorlar ve bunları Kûfe ve Basra'dan sağlıyorlardı. Yüksek bölgelerde katırların yük atlarının ve *Baktriyan* develerin kullanılması Bedvî savaş ve göç yöntemlerini değiştirmiş olmalıydı. Artık çoğu asker bu durumun aksine çöllerde binek hayvanlarına sahip değildi ve Fars modeli savaşa dönüşüm yapılmış olmalı ki seçkin bir güç olan süvari bölüğü ile birlikte genel bir kural olarak çok sayıda piyade savaşçı bulunuyordu.

Kurak büyük çöl alanları ve Horasan'da nakliye metodunu gösteren bir delil mevcut değildir. Horasan'a ilk hücumlar, suyun az olduğu, şartların at ve katırlar için uygun olmadığı çöl istikametinde yapılmıştır. Bu bölgelerde Müslümanların fethinden önce yüzlerce yıldır tek hörgüçlü develerin kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin, Büyük İskender tarafından Persepolis'den⁷ Horasan'a ilerlerken bu develer kullanıldı.⁸ Bu yüzden kuvvetle muhtemeldir ki, tek hörgüçlü develer Arapların nakliyesine çöl ve steplerden doğuya ve İran'ın kuzeydoğu platolarına nakliye elverişliydi.

Tek hörgüçlü deve Araplar tarafından binek olarak yük taşıyıcı olarak ve ziraat işlerinde kullanılırdı. Bir devenin üzerinde savaşmak kolay değildi ve fetihlerde kervanın binek hayvanı olarak çok sık kullanılmıyordu. Huneyn'de Hevâzin kabilesi deve sırtında mızrakla savaşmıştır. Ayrıca Kâdisiye'de deveye binen piyade birliğinden de söz edilir.⁹ Bu gibi rivayetler azdır, buna karşın piyade olarak yapılan savaşlar oldukça fazladır. Develer bir araya getirilir ve kamplarda bırakılır ve bunlara köleler nezaret ederdi- Yermük'te aksak hale gelmişler ve karargâhın etrafına yerleştirilmişlerdi. Atı değil de devesi olan savaşçılar bu nedenle piyade olarak kabul edilmelidir.

Seferin özelliğine, güçlerin yapısına bağlı olarak yürüyüş hızı değişiyordu. Tabii ki en hızlılar yük, kadın ve çocuk engeli olmayanlardı. 250 milin üzerindeki bir mesafe olan Mekke'den Medine'ye seyahat, üç ya da dört gün alırdı. Müsennâ b. Hârise'nin tahminen 670 mil olan Medine'den Hîre'ye deve ile on günde gittiği söylenir. Modern yazarlar tarafından verilen yürüyüş süreleri bu rakamlarla uyusmaktadır. Thesiger, 450 millik yolu dokuz günde¹⁰ kat ederken Musil, 94 millik bir yol-

⁶ Krş. Taberî, I, 2704.

⁷ Persepolis: Pers İmparatorluğu'nun başkenti olan Persepolis, MÖ. 6. yüzyıl sonlarına doğru Pers Kralı I. Darius (Dara) tarafından kurulmuştur. Darius'dan sonra tahta çıkan Kserkes I (Xerxes) ve Artakserkses (Ardaşir) şehri büyüterek harika anıtlarla doldurmuşlardır. İran'ın Şiraz şehrinin hemen doğusundadır. (çev.)

⁸ Krş. C. Ritter, *Vergleichende Erdkunde von Arabien*, Berlin, 1847, II, 640.

⁹ Krş. Taberî, I, 1660, 2309.

¹⁰ Sir Wilfred Patrick Thesiger, (1910-2003). İngiliz araştırmacı ve seyahat yazarıdır. Etiyopya'nın başkenti Adis Ababa'da doğdu. (çev.)

culuğun binekli iki ulak tarafından 24 saatte alındığını aktarmakta¹¹ başka bir zaman binekli bir adam 160 mili gece uyumadan gün doğumundan gün batımına kadar kat etmiş ve ertesi gün aynı yolu yine gün doğuşundan gün batımına kadar geri dönmüştür.¹² Bir adam gece uyumak şartıyla gündüz 160 mil yol alıyordu. İki atlı da gün doğumundan gün batımına 94 mil alıyordu.¹³ Doughty'e göre (dhalül) bir binek deve normal şartlarda kısa bir yolculukta günde 70 mil alabilir. Bir haftalık yolculukta günde 60 ila 65 mil ve iki haftalık yolculukta ise 50 mil yol alır.¹⁴ Sonuç olarak ulakların fetihler boyunca hızları konusunda şu varsayımda bulunulabilir: Bir akıncı günde yaklaşık 100 mil, haftada 400 mil ve iki haftada 700 mil yol alabilir.

Akıncı grupların yürüyüşleri söz konusu ulaklarınkinden yavaş olmasına rağmen yine de dikkat çekiciydi. Hem Tebük'e gidiş ve dönüş hızı hem de Üsâme'nin ordusunun Belkâ'ya gidiş ve dönüş hızı günde 40 mil olarak hesaplanmıştır. Hâlid b. Velîd'in Irak'tan -Kuragir ve Suva¹⁵ arasına- susuz yolculuğu da günde ortalama 35 mil hız ile başarılmıştı.

Sa'd b. Ebî Vakkas'ın ve ordularının Kâdisiye'ye yürüyüşü askerlerin tahammül gücü ve dağların dışındaki diğer faktörlerden olumsuz etkilenmiştir. Askerlerin çoğu Yemen'den eşleriyle, çocuklarıyla ve taşınabilir eşyalarıyla beraber gelmişlerdi. Bu ilerleme aşamalıydı; yeterli su, otlak ve yerel kabilelerden ilave askerlerin katılımıyla gerçekleşiyordu. Bu yürüyüşün hızı günde 20 mili geçemiyordu.

II. At

Özellikle ilk dönemlerde develerin sayısı çok olmasına rağmen kaynaklar atlardan ve süvarilerden çokça söz etmekte olup, atlara işaret ise daha çoktu. Ata daima *feres* denilirdi ve binicilerine de *fâris* denilirdi. Hz. Muhammed dişi atlara *feres* derdi ve bu kelime dişi cinse aittir. Ama modern bedevîler arasında tüm atlar sadece kısırak doğuran birkaç istisnası dışında herhangi bir at anlamına gelmektedir.

Şahsa ait hayvanlar genellikle ayrıntılı olarak tanımlanır; rengiyle, alâmetleriyle, mizacıyla, mühimmatıyla ve adıyla. Süvari için genel isim *kayl*'dir. Bu isim yaygın şekilde farklı şartlardaki at oluşumunun tanımı için kullanılırdı. *Kurâ* kelimesi savaş oluşumunun düzenlenmesi olarak değil, dağlar anlamında müşterek bir terim olarak kullanılırdı. Aşağıdaki isimler, işlevlerine göre süvari birlikleri için kullanılırdı. Bunlar;

¹¹ Krş. A. Musil, *Arabia Deserta*, New York, 1927, s. 120.

¹² Krş. A. Musil, *Northern Negd*, New York, 1928, s. 145.

¹³ Krş. W. Thesiger, *Arabian Sands*, London, 1959, s. 17.

¹⁴ Krş. C. M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, London, 1936, II, 553. C. M. Doughty: Charles Montagu Doughty (1843 -1926). Kendisi İngiliz şair, yazar ve seyyahdır. (çev.)

¹⁵ Suva: Fiji'nin başkenti ve en büyük şehridir. (çev.)

1. Ketîbe:

Bu 120-200 kişiden oluşan süvari birliği(cavalry squadron) demekti.

2. Telf'a:

Bu genellikle küçük bir casus veya devriye birliği idi ki bilgi elde etmek üzere gönderilen sayıları bir ila on kişi arasındaydı. Ama bu ifade ayrıca akın birliği için de kullanılırdı ve daha sonraki yıllarda tabyanın bir bölümü için de kullanılmıştır.

3. Seriyye:

Bu terim Telf'a ile aynı anlamdadır ve istihbarat ya da baskın için gönderilen birliktir. Fakat Vâkıdî'nin Megâzî'sinde seriyye, Hz. Muhammed'in bizzat komutanlık etmediği seferleri ayırmak için kullanılırdı.

4. Ceride:

Genellikle bu terim *ceride kayl* olarak kullanılır ve bağımsız hareket eden süvari birliği olarak tanımlanırdı, örneğin düşman hatlarına uzun mesafeli hücumlar gibi.

5. Mücerrede:

Bu terim savaşta bir ordunun süvari gücü için kullanılırdı.

6. Râbita:

Bir kasaba ya da bölge fethedildiğinde, sıklıkla koruma gücü yerleştirmek amacıyla garnizon oluşturulurdu. Bu birlik daha çok o bölgede meydana gelebilecek isyan ve benzeri oluşumları bastırmak için kullanılan hareketli birlikti. Murâbita terimi de aynı anlamdadır.

7. Kurdûs:

Bu terim sadece Seyf b. Ömer¹⁶ tarafından Yermük savaşı hakkındaki bilgilerde kullanılmıştır. O, süvarileri çok sayıda *karadise* ayırmaktadır ve her birine liderinin ismini vermektedir.¹⁷

İlk günlerde Müslümanların kullanılabilir at sayıları azdı. Fakat sayı Mekke'li yöneticilerce artırılmış olmalıdır. Çünkü zengin Mekke'liler her zaman bir süvari birliğini hazırlayacak durumdalardı. Bedir'de ve Benû Kureyza'nın sürgün edilmesinde ganimetler arasında atlar da vardı. Ama sayıları azdı; Huneyn'de 6000 deve ele geçirilmesine rağmen atlar ganimet olarak zikredilmedi. Atlar Benû Kureyza ve

¹⁶ Seyf b. Ömer: Hulefâ-i Râşidîn dönemi tarihçisidir. Bk. Mustafa Fayda, "Seyf b. Ömer", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 27, 28. (çev.)

¹⁷ Krş. Taberî, I, 2093 ve sonrası.

Benû Nadîr ganimetlerinden satın alındı ve Necran ile yapılan barış anlaşmasında Müslümanlara savaş durumunda 30 at verilmesi şart koşuldu. Tebük'teki 10.000 at ifadesi kesinlikle çok abartılıdır. Özellikle sefer çok sıcak bir zamanda ve binlerce deve ile yapıldığından sadece atları hayatta tutmaya ihtiyaç vardı. Atlı sayısı Arap güçleriyle sınırlı kaldı. Yermük ve Kâdisiye zaferlerinde daha büyük miktarlarda ganimet olarak alınan atların temin edilmesine kadar Arap güçlerinde atlı nefer sayısı sınırlı kaldı. Örneğin, Kâdisiye ve Celûlâ ganimetleri arasında atların olduğu bize nakledilmektedir. Müslüman orduların ayrıca at temin etmek amacıyla daha sistematik girişimleri de vardır. Hz. Ömer askerî harekâtlarda kullanmak için tüm ülkeden at toplamıştı. Kûfe'de hazır halde 4000 at vardı¹⁸ ve Kuzey Suriye'de Müslüman atlıları için elverişli otlaklar vardı.¹⁹ Nâfi b. el- Hâris Basra'da ilk kez savaşa at temin etmek için tayları süttten kesmişti ve kendisine Hz. Ömer tarafından tımar bağışlanmıştı.²⁰ Her ne kadar bize Kâdisiye'den sonra bütün Müslümanların atlı olduğu nakledilse de bu, kesinlikle mümkün değildir ve Medâin'de nehri 600 atlıdan oluşan bir süvari birliğinin geçmesi de bunu ispatlamaz. Bu ifade belki de o zaman ki süvari sayısına denkti. Hem Kuzey Suriye'de hem de İran'da, süvari birliği başkomutanlık altındaki ordunun ana gövdesinden ayrı olarak ifade edilir. Böylece Habîb b. Mesleme'nin Ermenistan'daki süvarileri, köylerin üzerine yürüyerek onlara boyun eğdirdiler. Süvari bir şehre gönderilir, ardından ordu gelir ve şehrin önünde hem süvari hem ordu birleşirdi. Dağlık bölgelerde ordu birleştiğinde katırlara bindirilir ve atlar yanda götürülürdü. Bu, pek tabii hücum sırasında develerin yana alındığı atların öncülüğünde Bedevîlerin yardım tekniği idi ve zira hücumdan hemen önce atlara binerlerdi. Bu çok eski bir uygulamaydı ve Roma'luların müttefikleri Nabataeanlar²¹ tarafından M.S 67 yılında Kudüs üzerine saldırılarda kullanılmıştı.²²

İlk dönemde savaşlarda Müslümanlar tarafında hemen hemen sadece piyadeler savaşıyordu. Ama Mekke'lilerin yeterince atlı süvarileri vardı. Bedir'de süvari birliğinden çok az söz edilmektedir. Mekke'lilerin 100 atı olmasına rağmen, Müslümanların atı yok denecek kadar azdı. Buna rağmen Mekke'lilerin Müslüman safalarına süvari saldırısında bulunmamaları ilginçtir. Ayrıca Hendek savaşında da süvariler etkili değildi. Müslüman siperlerine ayak basmayı bile başaramadılar. Bununla birlikte Uhud'da, Hâlid b. Velîd öncülüğündeki atlılar, Müslümanları bozguna uğratmada muhtemelen belirleyici rol oynadılar. Ama ilginç bir nokta ise Uhud dağı eteklerinde süvarilerle Müslümanlara cepheden saldırıda bulunulmadı. Bunun yerine Hâlid b. Velîd Müslümanların etrafını dolaşma şeklindeki etkin taktiği benimsedi. Yani Hâlid Müslüman okçuları Uhud dağının eteklerinden giderek Kanat Vadisinin batı tarafı boyunca Rumat Vadisinin güneyinde durduruluncaya kadar ilerledi. Okçular yerlerini korudukları sürece Hâlid b. Velîd onlara karşı ilerleye-

¹⁸ Krş. Belazurî, 350 ve sonrası.

¹⁹ Krş. Taberî, I, 2499.

²⁰ Krş. Belazurî, 350 ve sonrası.

²¹ Nabataenlar: Nabatîlerdir. Eski güney Ürdün ve kuzey Arabistan halkıdır. (çev.)

²² Krş. *EJ*², s. V. *Bedevî*

medi. Ortaçağ savaşlarında okçuların atlı birliklere karşı ciddî bir tehdit oluşturması söz konusuydu. Bu durum Müslümanların yağma için saflarını bozarak dağılmaları üzerine Mekke'li süvarilerin üstünlük sağlamalarına kadar devam etti. Zira atlılar operasyon durumunda süvariye göre mızrak kullanmaya fırsat vermesi açısından daha elverişliydi.²³

Yedinci yüzyılın başlarından itibaren Bizans orduları yeniden organize olarak Berberîler ve süvariler gibi hareketli düşmanların üstesinden gelmeye ve hayli profesyonel Bizans ordu sistemini oluşturmaya başladılar. Farslar da ayrıca *Esâvira* adı verilen atlı şövalyeleri ile her halde savaş meydanında Araplardan daha çok sayıda süvari gücünü savaş alanına sürebiliyorlardı. Düz arazinin süvarilere uygun olduğu bir strateji yazarı tarafından açıkça tanımlanmaktadır.²⁴

Uzun mesafeli çöl ya da steplerdeki düşmanlarıninkinden öylesine üstün olan Arapların hareketliliği, savaş meydanında düşmanlarıyla karşılaştıklarında yetersiz kalmaya başladı. Eldeki verilere göre kuvvetle muhtemeldir ki; meydan savaşları için Arapların doğru konumlanmış ve okçular tarafından desteklenen ve zırhlı süvarileri etkin kullanmaya güçleri yetiyordu. Buna örnek Yermük savaşıdır. Yermük savaşında Müslümanların önünde derin bir vadi vardı ve yenilgi durumunda Arabistan'a kolayca çekilebilecek bir durum söz konusuydu.²⁵ Her ne kadar Kâdisiye savaşı düz bir arazide yapıldıysa da Müslümanların konumu *Atik* adı verilen kanalın arkasındaydı ki bu kanalı geçebilmek için İran'lılar tarafından toprak, kamış ve semer gibi çeşitli malzemelerle doldurulmuştu. Arapların niyeti, yenilgi durumunda çöle çekilmektir ve yeniden saldırmak için daha uygun fırsatı beklemektir. Nihavend'de, her ne kadar arazi yapısı hakkında bilgimiz az ise de Arap ordusunun hemen hemen büyük bir kısmının piyadelerden oluştuğu anlaşılmaktadır. (Onlara savaşa katılmadan önce sandalet kayışlarını sıkımları talimatı verilmişti.)

Piyadelerin bu zaferlerde önemli rol oynadıkları konusunda hemen hemen şüphe yoktur. Ama okçuların oynadıkları rolü kaynaklardan belirlemek kolay değildir. Hz. Muhammed'in gazvelerine dair kayıtlarda onlarla ilgili pek çok atıf vardır. Bu nedenle savaşı, okçularla yapma yönteminin Araplar tarafından iyi anlaşılıp uygulandığı ortaya çıkmaktadır. Kâdisiye'de savaşan bir İranlının anlattığına göre Arap okçuları İranlılarınkinden daha etkiliydi ve Müslümanların okları göğüs zırhını ve göğsü deliyordu.

Taktikler ve topoğrafyanın durumuna ilâve olarak, Arapların savaş yönetimi başka faktörlerden de etkilenmiş olabilir. Bu iki grubun birbirine oranı bir ordudan diğerine farklılık arz etmesine rağmen orduları genellikle göçebe kabile insanları ve şehirlilerden oluşmaktaydı. Açık ki bedevîlerin savaşma yöntemleri yerleşik

²³ Krş. M. Hamidullah, *Les champs de bataille au temps du prophete in Revue des Etudes Islamiques*, XIII, 1939, 5-8

²⁴ Krş. *L' Armee byzantine a la fin du VI siecle d'apres le Strategikon de Maurice*, trans. F. Aussareses, Paris, 1909, s. 9.

²⁵ Benzer şekilde Bizans'lılar Yermük hattını Arap akınlarına karşı bir savunma hattı olarak düşünmüşlerdi. Bu durumun değişmemesi sebebiyle savaş çıktı ve süvarilerden çok piyadeler için daha uygun olan bölgede Araplar kazandılar. Bk. J. B. Glubb, *The Great Arab Conquests*, London, 1963, 173 vd.

toplumlardan önemli ölçüde farklılık arz ediyordu. O kadar ki bedevîlerle şehirli-lerin arasında ciddi bir karşılaşma çok nadir olmuştur. Bedevî yöntemi, hareketliliğe bağlı olan sürpriz ve takipten kurtulmaya dayanan gazve yöntemiydi. Müsennâ b. Hârîse'nin, Hâlid b. Velîd'in ayrılmasından sonra Fırat nehri boyunca yaptığı harekât, bunun açık örneğiydi.²⁶ Gece yürüyüşünün ardından seher vakti çölden yerleşim yerlerine baskınlar yapılır ve akıncılar ganimetleri alır almaz çöle geri kaçarlardı. Sadece altın, gümüş ve diğer değerli şeyler alınır, birliği yavaşlatmasını diye ağırlık teşkil eden ganimetler alınmazdı.

Eğer akıncı grup, potansiyel direnişle kıyaslandığında güçlü ise Araplar amacına ulaşmak için başka bir saldırı yöntemi kullanırlardı. Bir atlı muhafız grubu şehrin girişinde anı saldırıyı engellemek için yerleştirilirdi. Zira akıncılar yerleşik halkın geçimlikleri, çiftlik hayvanlarını yağmalayarak ve buğday stoklarına zarar vererek veya ürünleri, meyve bahçelerini tehdit etmek suretiyle gözdağı verirdi. Şehir halkı genellikle akıncı güçlere teslim olurlar ve abartılı olmayan taleplerini de karşılardı. Bu yöntem Hîre ve ayrıca Fırat boyunca diğer şehirlere karşı kullanıldığı gibi Mezopotamya'nın kalıcı fethi için de kullanılmış olabilir. Tabii ki burada Arap güçleri bedevî çapulculardan çok daha ileri düzeydeydi ve ayrıca yaptıkları yağmaya karşı koyabilecek düzenli bir ordu da yoktu. Bununla birlikte Arabistan'ın iç bölgelerinde ve çöl sınırlarında Bizans ve Pers direnişi kırılmadan önce güçler eşitti. Şehir insanları, açık çöllere çıkıp göçebelere meydan okuyamadılar. Fakat diğer taraftan göçebeler de şehirlere zorla girip yağma yapamadılar. Benzeri bir durum yakın zamanlara kadar devam etmekteydi. Doughty'e göre: "Teyma'nın etrafındaki çamurdan yapılmış surlar yeterince koruma sağlıyordu. Çünkü düşman güçlerden hiç birisi barutu kullanma ustalığına sahip değildi. Üstelik bir ağaç gövdesini koç başı olarak kullanma yöntemi de yoktu."²⁷

Arap ordularında birbirinden ayrılmış ve kendine has savaş yöntemleri olan iki ayrı grup vardı; 1- Göçebeler hareketli, anı ataklarda ve takipten kurtulmada, atların etkili olduğu durumlarda etkin hafif süvari olarak yetenekliydi. Fakat uzun soluklu savaşlarda piyade olarak zayıftı. 2- Şehirlerden ve sulak arazilerden gelen savaşçılar gazve tarzı savaş yönteminde yeteneksizdi. Fakat piyade savaşında daha güvenilir ve istikrarlıydılar. Fakat her iki grup da kuşatma savaşlarında çok yetenekli değillerdi. Ancak belirtmek gerekir ki büyük miktarlarda at temin edildiğinde her iki grup da kendilerini süvariliğe adapte edebildiler. Anlaşılan bu iki grup arasındaki ayrım yeterince gerçekçiydi ve ilk fetih yıllarında bu ayrım savaşın icrasında etkili olmuştur.

Yemâme savaşında en büyük çabayı gösterenler Hz. Peygamber'in etrafındakilerdi. Kabile üyeleri etkisiz kalmışlardı. Ayn-ı Şems'de Amr b. el-Âs, Yemen'lilerin görevlerini yapmadıklarından şikâyet etti ve nakledildiğine göre zaferi kazanmak için sahabilere dayanmak zorundaydı.²⁸ Bu bilgiler şu varsayımı destek-

²⁶ Krş. Taberî, I, 2202 vd.

²⁷ Krş. Doughty, *Arabia Deserta*, II, 329.

²⁸ Krş. Taberî, I, 2592.

ler: Savaşın yükünü şehir ve sulak araziden gelen yerleşik halk çekiyordu. Üstelik bu halk piyade gücü olarak Bizans ve İranlılarla yapılan meydan savaşlarında karşı tarafın direncini kıran güçlerdi.

Süvariler çarpışmada kullanıldığında konumları savaş düzenine göre farklılık arz ederdi: Bazen kanatlarda, bazen de ordunun ana gövdesinin önünde yer alırlardı. Okların atılması genellikle süvari saldırılarından önce olurdu, ama Kâdisiye’de süvarilerin saldırısı (*mutârade*) nın önce olduğu ve otuz defa tekrarlandığı rivayet edilir. Kâdisiye’de süvarilerin savaş meydanında çok etkili olduğuna inanmak zordur. Özellikle de sayılarının sınırlı olduğu düşünüldüğünde.

At sırtında yapılan savaştan bazı ayrıntılar verilir. Süvarilerin saldırdığı piyadelerden sıkça bahsedilir. Uhud’da Hâlid b. Velîd, safları bozulan Müslümanların arasına dalmış ve mızrağıyla onları öldürmüştür. Düellolar bilhassa atlılar arasında Ortaçağın son zamanlarında bilinen mızrak dövüşüne benzer bir tarzda olurdu.

III. Hareket Kabiliyetinin Kullanımı

Arapların meydan savaşlarındaki yöntemleri ile baskın taktikleri birbirine karıştırılmamalıdır. Bu tür akınlar Nihavend’den hem önce hem de sonra sıkça ter-tiplenmişti ki, örneğin Mezopotamya’nın fethi Azerbaycan, Taberistan ve Horsa-san’a yapılan ilk akınlar böyledir. Bu seferlerin gazve niteliğinde olduklarına çok sayıda işaret vardır ve Mezopotamya hariç, bu dönemde kalıcı bir fetih yapılmamıştır. Kaleler direnirlerse terk edilirdi. Fethedilen şehirlerin fetihten sonra isyan ettikleri rivayet edilir. Ardından bu şehirler tekrar ele geçirilirdi. Ama muhtemeldir ki bu ilk akıncılar bölgenin üzerine yürüyüşü ertelemeyen önce sadece tek bir vergi şart koşarlardı. Daha sonra Hz. Osman dönemi boyunca Kûfe’den gelen birlikler daha ön safları tutuyorlardı, yani suğûrda bu garnizonlarda 10.000 kişi vardı. Kûfe’deki savaşçıların sayısı 40.000 idi. Bu yüzden her bir askerin dört yılda bir kez ganimet şansı vardı.²⁹ Aynı dönemde Velid, Azerbaycan, Gilan³⁰ ve Mugan³¹ a akın düzenledikten sonra Kûfe’ye döndü. Bundan dolayı Bedir, Uhud, Yermük ve Kâdisiye’deki muharebelerle, uzun mesafeli hareketliliğin en üst seviyede kullanıldığı bu tür savaşlar arasında çok belirgin farklar vardır.

Arapların hareketliliğinin açık çöldeki doğal ortamlarında olduklarında çok etkili olduğu vurgulanmalıdır. Böyle olduğu halde bile Arabistan’da akıncıların doğal zorlukları aşmada bazı sıkıntıları vardı. Bunlardan biri akıncılara engel olan lavlar (*hâr-ra*) idi. Hendek savaşında Medine’nin bazı yerleri, lavlar engel olduğundan arazinin geçilmez olması sebebiyle ilâve bir korumaya ihtiyaç duymadı. Hendek’in kendisi bile açık çöllere alışkın Mekke’li süvarileri yanılttı. Hudeybiye yolu üzerinde Müslümanların ordusu arazideki çatlaklar sebebiyle dar derin vadilerde yürümekte ciddi zorluklar çekmişlerdi. Yağmurdan sonra yumuşadığı için vadilerin (*şîb*) yatakları yürümeye engel teşkil ediyordu ve sağanak yağmurdan sonra sele

²⁹ Krş. Taberî, I, 2805.

³⁰ Gilan: Kosova’ nın doğusunda bir şehir. (çev.)

³¹ Mugan: Azerbaycan’da bir bölge ismi. (çev.)

dönüştüğü için yürümekte zorluk çekiliyordu. Çöl esasen bilinmezliği ve susuzluğu ile korkutucuydu: Bir şair kuzey çöllerinde yolculuğun zorluklarını, güçlü develerin zayıflamaya başladığını, ölmüş hayvanların iskeletlerinin uzayıp yattığını, deve sırtında bir askerî gücün dar Dahna³² çölünden geçerken büyük bir susuzluğa katlandığını anlatır.

Bu tür zorluklar Arapların her zaman karşılaşmaya alışık oldukları zorluklardı. Arabistan'ın bilinen özelliklerinin yanında her yeni engel büyük fiziksel ve zihinsel gayreti gerektiren zorluklar olarak ortaya çıkıyordu. Kaynaklardaki bölümlerde bu tür durumlara dikkat çekilmiştir. Taberî tarafından çok sayıda sayfa Medâin'deki Dicle nehrini geçme konusuna ayrılmıştır. Bütün bu girişimler güçlük ve tehlike olarak ifade edilmiştir. Başka bir olayda, Araplar gemilerdeki Farsları suyun araya girmesi sebebiyle takip edemediler. İlk Müslümanların köprü inşası konusunda becerileri yoktu ve bu hizmetleri yerel halka yaptırmak zorundaydılar.³³ Kuzey Afrika, Suriye ve Irak çöllerinde deveye binen birlikler üstün hareketliliğe sahiptiler. Suriye çölleri, özellikle Arabistan'ın çoğu bölgelerinden daha az engebeliydi. Özellikle deve sırtında taşınan büyük güçlerin hareketliliğine uygundu. Mısır'ın bir kısmında ve Irak'ta, İran'da ve Küçük Asya'daki hareketlilik, bataklıklar ve sulak bölgelerdeki ırmaklar ve yüksek bölgelerdeki dağlar ve ırmaklar tarafından engelleniyordu. Bu bölgelerdeki Araplar kendilerini çölde hoşlarına giden rahat hareketleri olmadan yeni savaş biçimlerine uydurmak zorundaydılar. Arapların bu koşullarda sahip oldukları hareketlilik düşmanlarınkinden daha üstün olmaz.

Üstelik savaşların ilk yıllarında bu bölgelerdeki çok sayıda Arap süvari hem teknik hem de sayısal olarak düşmanlarına karşı hemen hemen yetersiz kalmışlardı. Arap süvarilerin vücut zırhları, at teçhizatları özellikle de üzengileri rakiplerine göre daha ilkel. Bu nedenle Arap süvarileri rakipleriyle aynı koşullarda savaşmıyor, üstelik Araplar yayı at üstünde etkili bir şekilde kullanamıyorlardı. Bir defasında İsfahan'da bir Arap atlı birliği, İranlıların yaylarını kullanarak onları tehdit edip uzaklaştırmaları sebebiyle bir İranlıya yaklaşamadılar.³⁴ Bir çok defa İran'da Araplar güçlü savunma pozisyonları alarak defalarca yenilgiyi engellediler. Bu belki de düşman süvarilerinin etkinliğini azaltmak amacıyla yapılmış olabilir. Örneğin Ahnef b. Kays Aşağı Tuharistan'a baskı yaptığında dar bir geçitte sağ tarafında Murğab nehri³⁵, sol tarafında bir dağda konuşlandı.³⁶ Araplar sadece ağır süvari konusunda değil, aynı zamanda da kuşatma savaşında da daha zayıftılar. Arapların savaş yöntemlerini yeni koşullara nasıl adapte ettiklerini ve Arap olmayan süvarileri nasıl kullandıklarını tartışmak bu makalenin kapsamı dışındadır. Bu gelişme Hûzistan'daki (h.17) ilk sefer kadar eski olabilir. Nihayet, Müslüman ordular Suri-

³² Dahna: Merkezî Arabistan çöl bölgesi. (çev.)

³³ Krş. Belazurî, 251 vd. Ayrıca İbn Abdülhakem, 73; ve Jean de Nikiou, 559.

³⁴ Krş. Belazurî, 312 vd.

³⁵ Murgap Nehri: Bugün Türkmenistan sınırları içerisinde kalan bir nehir. (çev.)

³⁶ Krş. Taberî, I, 2901; Ayrıca Belazurî, 407.

ye, Irak ve Mısır'da zafer kazanmış ordulardan teknik ve sistem bakımından önemli ölçüde dersler çıkardılar.

Bu nedenle eğer Arapların düşmanlarına karşı çok daha üstün bir hareketlilik ve devaleri kullanarak kazandıkları avantajı incelersek, İran, Ermenistan, Küçük Asya seferlerinden hiçbir şey elde edilemez. Hatta Arapların yüksek hareketlilikten kazandıkları avantaj meydan savaşlarından da anlaşılabilir. Bahsi geçen bu üstün hareketliliğin oynadığı rol Suriye, Irak ve Mısır seferlerinde uygulanan stratejik yönetimdi.

Bu üstünlük kendisini birkaç şekilde göstermiştir. Fakat bu konu, şununla ilgilidir: Araplar çöldeki uzun mesafeleri hızlıca geçiyorlar; çölde baskın yapmayı iyi biliyorlar ve çölde saklanmayı iyi başarıyorlardı. Bu nedenle Müsennâ b. Hârise, zarar vermeden Fırat nehri şehirlerine baskın yapabiliyor ve izini kaybettirerek geri dönüyordu. Müslümanlara karşı Köprü savaşında yenilgiye uğramalarından sonra İranlılar çölde başarılarını pekiştirmeye çalışmadılar. Kâdisiye'den önce Arapların savaş stratejisi İranlılara karşı çölün sınırlarında savaşmaktı. Böylece Araplar yenilgi durumunda takip edilme korkusu olmadan çöle kaçabileceklerdi ve daha uygun bir saldırı anı kollayacaklardı. Arap ordularının gerisi ve haberleşme yolları bu nedenle düşman saldırısında güvenli olacaktı, ayrıca ordunun takviye kuvvetleri zarar görmeyecek ve çöldeki sulak bölgelerde bırakılmış olan aileler de güvenlik içinde olacaklardı. Eğer Araplar zafer kazanırsa bu Sâsâni İmparatorluğu'nun sonu anlamına geliyordu, fakat İranlılar zafer kazanırsa boşuna kazanılmış bir zafer olacaktı.

Hatta daha da önemlisi Arapların askerlerini tehlikenin olduğu bölgeye hızlıca yönlendirebilme yetenekleriydi. Hâlid b. Velîd'in askerlerinin Irak'tan Suriye'ye nakli; dağınık Arap güçlerinin *Ecnadeyn*'deki³⁷ Bizans tehdidini karşılamak için hızlıca toplanması; Mısır'daki Amr b. el-Âs'ın kuvvetlerine yardım etmek için Zübeyr'in 12000 adamla o bölgeye gitmesi gibi olayların hepsinin yapılan seferlerin üzerinde çok büyük etkileri olmuştur. Bu dramatik olaylar, güçlü belgelere dayanmaktadır. Ama sonuç üzerinde etkileri olan ve bizim haklarında yeterli bilgimizin olmadığı pek çok küçük olay da vardır. Hatırmıza gelenlerden bir kaçı, düşman iletişiminin kesilmesi, güçlü şehirlerin izolasyonu, Hıristiyan Arapların ordugâhlarına sürpriz saldırılar- tüm bunlar düşmanın moralini bozan durumlar olduğu kadar savaş potansiyeline de zarar verebiliyordu.

Etkili haberleşmenin, sözü edilen fetihlerin ve sonrası dönemin üzerindeki etkilerini değerlendirmek güçtür. Şüphesiz ki askerî güçleri etkili bir şekilde kullanma yeteneği özellikle de birbirinden yüzlerce mil uzaktaki komutanların arasındaki etkili iletişime bağlıdır. Farklı bir düzeyde savaş alanındaki komutanlarla halife arasındaki iletişim sıkça kaynaklara yansımıştır. Hz. Ömer'in savaşları yönetmekteki rolü sıkça abartılmıştır. Şöyle ki Hz. Ömer'in taktik konularda ve yerel hedeflerle ilgili talimatlar verdiği nakledilmektedir. Aslında bu bilgi ve talimatlar

³⁷ Ecnadeyn: 634 tarihinde gerçekleşen Ecnadeyn savaşı Bizans İmparatorluğu ile Müslümanlar arasındaki ilk büyük çaplı savaştır. Savaş Müslümanların kesin zaferiyle sonuçlanmıştır. (çev.)

ordu komutanlarınca ancak savaş meydanında iken kullanılması gerekir. Bununla birlikte Hz. Ömer bütün önemli olaylar hakkında bilgi alıyordu ve şüphe yok ki valilerin atanması ve fethedilmiş bölgelerdeki idarî düzenlemeler ve önemli stratejik konularda Hz. Ömer'in emirleri kabul ediliyordu.

Bu nedenle, Arapların üstün hareket kabiliyeti, ilk fetih yıllarında elde edilen başarıda çok önemli bir etkiye sahipti. Daha geniş bir bakış açısıyla şu söylenebilir ki, tek hörgüçlü evcil develer olmaksızın fetihler asla gerçekleşmeyebilirdi. Arabistan'daki hayat tarzı, göçebeydi ve develer ile ulaşımına bağlıydı. Bu nedenle Araplar başarı umuduyla Bizans ve Pers İmparatorluklarının hâkim olduğu bölgeleri ele geçirebilmek için yeteri kadar hareketli askerî güç gönderebiliyorlardı. Geniş ölçüde yayılmış vaha tarımı etkili olmasaydı bütününüyle izole edilmiş alanlar, bir araya gelmeyen güçlerin birleşimi ve kitle hareketi mümkün olmazdı.

Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vîl*

Yusuf el-Karadâvî

Prof. Dr., Katar Üniversitesi Sünnet Araştırmaları Merkezi Başkanı

Çev: Ramazan Şahan

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi

ramsahan@gmail.com

Atıf

*Yusuf el-Karadâvî Çev: Ramazan Şahan, Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri:
Kötü Te'vîl, Marife, Bahar 2012, ss. 151-184*

1. Giriş

Nassların, lügatte konulduğu şekliyle, aslî manalarına delâlet etmek üzere zâhirîne göre bırakılması ilim ehline kabul edilen temel bir esastır. Fakat (gerek-tiği zaman) hakîkî manasından mecâzî ya da kinâyeli manaya çevirmek sûretiyle nassları te'vîl husûsunda Kur'ân ve sünneti iyi bilen hiçbir âlim ihtilâf etmemiştir.¹

İbn Teymiyye (v. 728/1328), ondan önceki lûgat âlimleri ve ona tabi olan talebelerinin yaptığı gibi, bazı alimler bunu mecâz diye isimlendirmezler, buna başka bir isim verirler.

Müsemma ve içerdiği hususlar sahîh olduğu zaman biz isimleri ve başlıkları önemsemeyiz. Çünkü ulemâ, lafzı zâhirinden alıp ilk anda akla gelmeyen başka bir manaya hamletme (te'vîl) husûsunda ittifak halindedirler.

* Tercemesini yaptığımız bu makale "İslâmiyetü'l-Ma'rife" adlı dergiden alınmıştır. "من محاذير التفسير: سوء التأويل" yıl. 2, S. 8, Zilhicce 1417/Nisan 1997, s. 109-144. Makale olduğu gibi terceme edilmekle birlikte kaynağı verilmeyen âyetlerin ve hadîslerin kaynağı yeni bir dipnotla verilmiştir. Bazı dipnotlardaki kaynaklar da parantez içinde genişçe verilmiştir. (Mütercim)

¹ Yusuf Karadâvî'nin bu konudaki fikirlerini daha iyi anlamak için "Sünneti Anlamada Yöntem" (Terc. Bünyamin Erul, Ankara 1993) adlı eserinin "Hadîsi Anlamada Hakikat İle Mecazın Ayırt Edilmesi" başlıklı bölümüne bk. s. 273-293. (Mütercim)

2. Delilsiz Te'vîl Olamaz

Önemli olan, aslî manasından başka bir manaya hamletmeyi gerektirecek bir delil veya bir karîne olmadan tevîlin yapılmamasıdır. Aksi halde, dile ve onun önemine olan güven geçersiz olur. Delil veya karîne bulduğumuz zaman lafzı sarîh manadan kinâyeye; hakîkî manadan mecâza çevirebiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'de, aşağıdaki ayette olduğu gibi şu kinâyeli ifadeyi görmekteyiz: *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْ الْعَائِلِ أَوْ...* ...*لَا مَسْئِمَةَ النِّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...* “Veya biriniz tuvaletten gelirse yahut kadınlara dokunmuşsanız (cinsel ilişkide bulunmuşsanız) ve bu hallerde su bulamamışsanız, tertemiz bir toprakla teyemmüm ediniz...”²

Ayetteki “الْعَائِلِ” tabiri, “yeryüzündeki dingin bir yer” anlamındadır. “Ondan gelmek” tabiriyle küçük hades olan tuvalet yapmak ima edilmiştir.

Ayetteki “لَا مَسْئِمَةَ النِّسَاءِ” (kadınlara dokunmuşsanız) ifadesi ile de Tercümânü'l-Kur'ân İbn Abbâs'ın (v. 68/688) dediği gibi “cima” anlamındaki büyük hades (guslü gerektiren durum) ima edilmiştir. Tabîîlerin büyüklerinden Fakîh Saîd ibn Cübeyr (v. 95/714) şöyle demiştir: “Âyetteki ‘lems’ kavramını tartıştılar da mevâlîden³ bir kısım insanlar ‘bu, cima’ değildir.’ derken, Araplardan bir takım kimseler de ‘lems, cima’dır’ dediler. Ben de İbn Abbâs’a gelip, mevalî ve Araplardan bazılarının ‘lems’ konusunda ihtilâf ettiklerini, mevâlînin ‘lems cima’ değildir; Arapların da ‘lems cima’dır’ dediğini kendisine söyledim. İbn Abbâs da ‘Sen hangi gurubu destekledin?’ dedi. Ben mevâlîden olduğumu söyledim. Bunun üzerine İbn Abbâs: ‘Mevâlî mağlûb olmuştur’ dedi. ‘*el-lems, el-mess, el-mübâşere*’ kavramlarının *cima*’ anlamında kullanıldığı bir gerçektir. Fakat Allah, dilediği şeyin yerine dilediği başka bir şeyi kinâyeli olarak kullanabilir.”⁴

Sahabe ve tâbiûndan bazıları; öpme, elle okşama gibi cima'nın hazırlık saf-hâlârlarını da “*lems*” ve “*mess*” manalarına dâhil etmişlerdir.⁵

İbn Teymiyye, İbn Abbâs'ın görüşünü benimsemiş, “*el-lems*”in “*cima*”dan kinâyeye olduğunu kabul etmiştir. Fakat o, buna mecâz adını vermemiş, te'vîl tabirini de kullanmamıştır. Yine de varılan sonuç aynıdır.

O halde, lügavî, şer'î ya da aklî, sahîh bir delil olduğu zaman te'vîl makbuldür, geçerlidir. Aksi halde kim ne söylerse söylesin, sözü ve yorumu geçersizdir, reddedilir.

3. İlim Adamlarının Te'vîl Kurallarına Önem Vermesi

Bütün bu anlatılanlardan dolayı, nassların karşı karşıya geldiği en korkunç tehlike, Allah ve Rasûlünün murâdından çıkarıp yorumcuların kastettiği başka ma-

² Nisa 4/43; Maide 5/6.

³ Arab olmayan ilim ehli kasd edilmiştir. (Mütercim)

⁴ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Âli Şâkir, Dâru'l-Meârif, VIII, 398, (9581. rivayet vd.); İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail ibn Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Samî b. Muhammed es-Sellâme, Riyâd 1997, IV, 72-75.

⁵ Bu tür rivâyetler için bk. Taberî, *Tefsîr*, VIII, 398, (9606 nolu rivayet vd.).

nalara göre tefsîr etme şeklinde, maksadının dışında art niyetli te'vîl edilmeleridir. Bazen bu manalar, haddi zâtında sahîh de olabilir; fakat, ilgili nasslar buna delâlet etmez. Kimi zaman bu manalar bizâtihi bozuk olur, nasslar da buna delâlet etmez. O zaman fâsitlik hem delilde hem de medlûlda (iddiada) olmuş olur.

“Te'vîl” konusu; usûl âlimlerinin, meşreb ve ekollerinin farklı olmasına rağmen, ilgilendikleri, genişçe araştırdıkları büyük ve önemli bir konudur. Bu konuda kelâmcılar ve müfessirler de usûlcülere iştirak etmişlerdir.

Burada “Te'vîl”den⁶ maksat; istilâhî manasıdır. O da şudur: Lafzın zâhirî manasından alınıp, kendisini râcih (kuvvetli) kılacak bir delilden dolayı, muhtemel mercûh (daha az tercih edilen) manaya hamledilmesidir.⁷ İşte bu, sahîh ve makbul bir te'vîldir.

Mercûh (daha az tercih edilen) bir ihtimâl olsa bile, lafzın muhtemel olduğu bir manaya yönelmek gerekir. Böyle bir şey yoksa, o (verilen mana) te'vîl olmaz. O ancak, bir bilgisizlik ve manayı saptırmak ya da abesle iştigâl ve geçersiz bir şey olur.

Lafız muhtemel olsa da bu mananın verilmesi hakkında kuvvetli bir delil olması gerekir. Çünkü delilsiz olarak râcih ihtimâli bırakıp mercûh ihtimâle yönelmek câiz değildir. Aksi takdirde herkes her istediğini söyler; her art niyetli kişi te'vîl adını kullanarak delilsiz/burhânsız, şeriatın çok açık delillerini geçersiz kılar.

Zâhir anlamı vermeyi engelleyen delil râcih (kuvvetli) olmalıdır. Şâyet, delil mercûh (zayıf) veya aynı düzeyde olursa o merdûddur/kabul edilemez.

Bunun manası şudur: Te'vîl, öyle sıradan herkes için câiz değildir. Câhillerin ve dini oyuncak haline getirmeye çalışanların zannettiği gibi kayıtsız şartsız da câiz değildir.

İbn Burhân (v. 520 h./1126 m.)⁸ şöyle demiştir: “Bu konu usûl kitaplarının en faydalı ve en önemli konusudur. Ayağı sürçen sadece fâsid te'vîlden dolayı kaymıştır.”⁹

Usûl âlimleri te'vîlin manasından, alanından, şartlarından ve çeşitlerinden etraflıca ve derinlemesine bahsetmişlerdir. Burada, bu geniş sahada derinlemesine

⁶ “Te'vîl” lafzı bazen mutlak manada kullanılır, fakat bununla “tefsîr” kastedilir. Nitekim İbn Cerir et-Taberî vb. âlimler böyle kullanmışlardır. Bazen bununla yorumu yapılan bir şeyin gerçeği kastedilir. Tıpkı Hz. Yûsuf'un şu sözü gibi: هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلِ “Bu, daha önce gördüğüm rüyamın gerçeği (te'vîli)dir.” (Yûsuf 12/100). Yani bizzat işin varacağı sonucun hakikati gerçekleşmiştir. Yine Allah Teala'nın şu sözü bu manadadır: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ “Onlar onun te'vîlinden başka bir şey mi beklemiyorlar?...” (A'raf 7/53). Bazen de bu kelimeyle mezkûr (te'vîl) istilâhî/terim mana kastedilir. İşte bizim burada bahsettiğimiz budur.

⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, thk. Mustafa el-Halebî, s. 176.

⁸ Ebû'l-Feth Ahmed b. Alî b. Burhân, Şaffî mezhebine mensûb, usûl alimlerinden biri olup, “*el-Besît ve'l-Vecîz*” adlı kitabın müellifidir. Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 79. (Dipnot: 6). Geniş bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-Ayân*, I, 99.

⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, thk. Mustafa el-Halebî, s. 176.

söze dalmaya imkân yoktur.¹⁰ Biz bu araştırmamızda, bazı noktalara işaret ederek, bir takım öneriler ve faydalı bir kısım örneklerle yetineceğiz.

Burada hemen belirtelim ki Zâhirîler'in, te'vîl konusunda farklı bir tutumları vardır. Onlar, kitap, sünnet veya icmâ'dan bir delil yoksa, te'vîli reddederler. Zira, onların metodolojisi nasların zâhirini alma üzerine kurulmuştur. Nitekim mezhebin kurucusu Davûd ibn 'Ali'nin (v. 270/884) dediği gibi, onlara göre nasların zâhiri manaları, her şey için yeterlidir. Onun ölümünden sonra mezhebini yeniden ihyâ eden Ebû Muhammed İbn Hazm (v. 456/1073) da onu desteklemiştir.

Te'vîl konusunda tefrîti -hatta donukluğu- temsil eden Zâhirîlerin karşısında ifrâtı -hatta te'vilde başıboşluğu, kural tanımazlığı- temsil eden diğer gurupları görürüz.

Hiç şüphesiz bu konuda asıl olan (temel prensip), sözü zâhirî manasına hamletmektir. Zira, temel konumu itibariyle lügatin delâlet ettiği ve ilk etapta akla gelen mana odur. Bunun dışında farklı bir manaya yönlendirecek bir delil olmaksızın zâhirî manadan vazgeçmek câiz değildir. Bu, zaten te'vîlin tanımında vurgulanan bir husûstur.

Kelâmda asıl olan hakîkattir. Herhangi bir karîne ve delil olmaksızın hakîkî manadan mecâza dönülmez. Tahsîs edici bir husûs ortaya çıkıncaya kadar, umûmun, umumiyet (genelleme) üzere kalması esâstur. Aynı şekilde, kayıtlandırıcı (sınırlayıcı) bir durum meydana gelene kadar mutlakın, mutlak olarak (kayıtsız, şartsız ve sınırsız) kalması esastır.

Akâid ve gaybî konulara ait husûslarda da, herhangi bir nakil gelinceye kadar haberlerin zâhirî manasıyla yetinmek asıldır.

Ahkâm ve muâmelâtteki emir ve nehiyeler de böyledir. Onlar da, engelleyici bir durum meydana gelene kadar, zâhirî manasına göre yorumlanırlar.

4. Te'vîlin Alanı

Bütün bu anlatılanlardan, te'vîlin, fıkâh ve furu'da gerçekleşebileceğini anlıyoruz. Şevkânî'nin de dediği gibi bu konuda ihtilâf yoktur.

Yine akâid, usûlü'd-din ve Yaratıcının (c.c.) sıfatlarında da te'vîl mümkündür. Bu konuda üç türlü eğilim veya anlayış vardır. İmâm Şevkânî, "İrşâdü'l-Fühûl" adlı eserinde bunları tam manasıyla özetlemiştir. Burada bu üç husûsa işaret etmek istiyoruz:

Birincisi: Akâid konusunda te'vîl söz konusu olamaz. Tam aksine mezkûr husûslar zâhirine göre anlaşılır, herhangi bir te'vîle gidilmez. Bu, Müşebbihe'nin görüşüdür.

İkincisi: Bu tür konuların bir te'vîli vardır. Fakat, Allah'ın sıfatlarını mahlûkâta benzetmek veya tamamen işlevsiz hale getirmekten itikâdımızı arındırarak bu

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için kıymetli bir çalışma olan şu esere bakılabilir: Dr. Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, el-Mektebetü'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut, I, 355-459. Ayrıca bk. el-Gazalî, *el-Mustasfa*, I, 386-402; *Fevâtihu'r-Rahemût Şerhu Müsellemi's-Sübût (Mustasfa içinde)*, II, 22-32; er-Razî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir el-Ulvânî ve *İrşâdü'l-Fühûl*, 175-177.

konuda konuşmayız. Zira, âyette **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** “Onun te’vîlini kimse bilemez, yalnızca Allah bilir...”¹¹ denilmektedir. İbn Burhân der ki: “Bu, Selef’in görüşüdür.” Şevkânî de demiştir ki: “Selef’in görüşü uymak isteyene yol olarak; örnek almak isteyene de örnek olarak yeter.”

Üçüncüsü: Bu konular te’vîl edilebilir.

İbn Burhân demiştir ki: “Bu görüşlerden birincisi geçersizdir. Son ikisi ise sahabeden nakledilmiştir. Üçüncü görüş Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn ‘Abbâs ve Ümmü Seleme’den (r. anhüm) nakledilmiştir.”

Şevkânî; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), el-Gazzâlî (v. 505/1111) ve er-Râzî’den (606/1209), Selef’in görüşüne yöneldiklerini belirten ifadeleri naklettikten sonra şöyle demiştir: “Te’vîl dâiresini alabildiğine geniş tutan ve onun sınırlarını mümkün olduğu kadar uzatan bu üç zat, bilindiği gibi sonunda selef’in görüşüne dönmüşlerdir. Layık olduğu şekliyle Allah’a hamd olsun!”

ez-Zerkeşî (v. 794/1392), İbn Dakîk el-İd’in (v. 702/1303) şunu söylediğini nakletmiştir: “Müşkil lafızlarda şöyle dersin: “Bunlar, Allah’ın murâd ettiği şekilde, sağlam ve doğrudur. Kim bunlardan bir şey te’vîl ederse, onun te’vîli Arapça’nın gerektirdiği manaya ve konuşmaları esnasında Araplar’ın anladığına yakın ise, biz onu reddetmeyiz ve bid’at saymayız. Şâyet te’vîli manadan uzak (alâkasız) bir te’vîl ise, orada durur, onu uzak görür ve tenzîh ederek manaya inanma kuralına döneriz.”

Bunun bir benzerini ondan önce İbn ‘Abdisselâm (v. 660/1262) da söylemiştir.

Şevkânî der ki: Mâhir imâmlardan yapılan bol miktarda nakil olduğu için bu konuda söz uzayıp gider.¹²

5. Müslüman İlim Adamlarının Topyekûn Te’vîle Sığınmaları

Her ne kadar farklı yaklaşımları olsa da -Kelâm, Fıkıh, Hadîs veya Tasavvufta olsun- İslâmî ekollerden te’vîle sığınmayan hiçbir ekol yoktur. Onlardan kimi sınırları oldukça geniş tutmuş, kimisi alanı daraltmıştır. Kimisi te’vîlde (maksada) yaklaşmış, kimisi de akıl ve şeriat dâiresinden çıkacak kadar çizgiden sapmış, heften uzaklaşmıştır.

Önemli olan te’vîlin kaçınılmaz olmasıdır. Bunu bazen akıl, bazen şeriat, bazen de dil gerekli kılar. Zâhirîler’in yaptığı gibi bunu reddeden kimse doğrudan sapar, hata çukuruna sürüklenir.

Ulemâ daha çok, nasların birbiriyle uyum sağlaması ve çatışmaması için te’vîle başvurmaktadır. Buradan hareketle Peygamberimiz’in (s.a.v.) şu sözlerini te’vîl etmişlerdir: “*Benden sonra kâfir olarak (kâfirler gibi) birbirinizin boynunu vurarak dinden dönmeyin.*”¹³ “*Müslümana sövmek fâsıklık, onu öldürmek küfürdür.*”¹⁴

¹¹ Al-i İmrân 3/7.

¹² Şevkânî, *İrşâdü'l-Fühûl*, s. 176-177.

¹³ *el-Lü'lüü ve'l-Mercân*, H. No: 44, 45. Cerîr ve İbn Ömer’den naklen, üzerinde ittifak edilen bir hadîstir.

→

Burada küfürden maksat; küçük küfür (el-küfrü'l-esğar) denilen nimete nankörlük veya günah işleme manasında bir küfürdür. Yoksa insanı dinden çıkararak büyük küfür (el-küfrü'l-ekber) değildir. Birbirini öldüren, birbirinin boynunu vuran câhi-lye kâfirlerine benzeme sebebiyle buna küfür denilmiştir.

Bu te'vîlin sebebine gelince; Kur'ân, birbiriyle çarpışan müslümanlarda imânın var olduğunu kabul etmiştir. Yine onlarda din kardeşliğinin hâla devam ettiğini vurgulayarak aralarının sulh edilmesini emretmiştir. Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "Mü'minlerden iki gurup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını ıslah edin... Mü'minler sadece kardeşlerdir. O halde kardeşlerinizin arasını düzeltin..."¹⁵

Yine aşağıdaki âyetleri de bu şekilde değerlendirmeliyiz:

"Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek mü'minlerdir. Onlar için Rableri katında nice dereceler, bağışlanma ve tükenmez bir rızık vardır."¹⁶

*"Gerçekten Mü'minler kurtuluşa ermiştir; Onlar ki, namazlarında huşû içindedirler; Onlar ki, boş ve yararsız şeylerden yüz çevirirler."*¹⁷

*"Mü'minler ancak Allah'a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte doğrular ancak onlardır."*¹⁸

Hz. Peygamber'in şu hadîsleri de bunun gibidir: "Zinâ eden, mü'min olarak zinâ etmez. İçki içen, mü'min olarak içki içmez. Hırsız, mü'min olarak çalmaz."¹⁹ Yine, "Sizden birisi kendisi için sevdiğini din kardeşi için de sevmedikçe imân etmiş olamaz."²⁰ "Vallahi imân etmiş olamaz, vallahi imân etmiş olamaz, vallahi imân etmiş olamaz... komşusu şerrinden emin olmayan kişi (imân etmiş olamaz)."²¹

Ulemâ buradaki 'imân etmiş olamaz' lafzını, 'kâmil imân etmiş olamaz' şeklinde te'vîl etmişlerdir. İmânın aslı olarak yorumlamamışlardır. Tıpkı "fayda vermeyen mal, mal değildir; amele götürmeyen bilgi, ilim değildir." sözünde olduğu gibi. Yani bu gibi şeyler faydalı mal ve olumlu ilim değildir manasındadır.

Ulemâ bu şekilde te'vîl yapmıştır. Zira büyük günah işlese bile, günah işleyenlerin imânının olduğuna ve imân dâiresinden çıkmadığına dâir daha başka çokça nass vardır.

→

(Buhârî, Hac, 132; Müslim, Kasâme, 29.)

¹⁴ el-Lü'lüü ve'l-Mercân, H. No: 43. İbn Mes'ûd'dan, üzerinde ittifak edilen bir hadîstir. (Buhârî, İmân, 36, Edeb, 44, Fiten, 8; Müslim, İmân, 116.)

¹⁵ Hucurât 49/9-10.

¹⁶ Enfâl 8/2-4.

¹⁷ Müminün 23/1-3.

¹⁸ Hucurât 49/15.

¹⁹ el-Lü'lüü ve'l-Mercân, H. No: 26. Cerîr'den. (Buhârî, Mezâlim, 30, Eşribe, 1, Hudûd, 1, 20; Müslim, İmân, 100.)

²⁰ el-Lü'lüü ve'l-Mercân, H. No: 28. Enes'ten. (Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71-72.)

²¹ Buhârî, Edeb, 29; Müslim, İmân, 73.

“*Lâ ilâhe illellâh*” diyerek ölen kişi cennete girer.”²² hadîsi de yukarıda açıkladığım nasslar gibidir. Yine şu hadîs meşhûrdur: Sahabeden içki içen birine lanet okuyana: “*Ona lanet okuma! Zira o, Allah ve Rasûlünü sevmektedir.*”²³ Başka bir hadîste ise, “*Kardeşinizin aleyhine, şeytâna yardımcı olmayın.*”²⁴ buyrulmuştur. Bu tür haberler, o kişinin günah işlemesine rağmen hâla din kardeşliğinin devam ettiğini ve ayakları kayıp en büyük günahlara dalsa da Allah ve peygamber sevgisinin o kişinin kalbinde bulunduğunu göstermektedir.

Yine aynı şekilde şayet, zinâ etmek, içki içmek, hırsızlık yapmak küfür olup kişiyi imândan çıkarmış olsaydı, onun cezası irtidâd cezası olurdu. O da, bir tek cezadır. O zaman zinâ eden ve içki içenin sopa ile; hırsızlık yapanın da el kesme ile (farklı şekillerde) cezalandırılmasının bir manası kalmazdı.

6. İbn Hazm Bile Te’vîle Yönelmiştir

İmâm Ebû Muhammed İbn Hazm, inandığı ve hayatı boyunca savunduğu ekole (Zâhirî Mezhebi’ne) tâbî’ olarak, zâhirî manaya en çok sarılan, te’vîlden en çok kaçan bir kişidir. Bununla beraber kendisinden kaçış imkânı bulunmadığında, yer yer onun da te’vîle sığındığını görürüz.

el-Muhallâ adlı eserinde şu hadîsleri zikretmiştir: “*Seyhan, Ceyhan, Nil ve Fırat; hepsi cennet nehirlerindedir.*”²⁵ “*Benim evimle minberim arasında cennet bahçelerinden bir bahçe vardır.*”²⁶ Her ikisi de sâbit ve sahîh hadîstir.

Daha sonra İbn Hazm; “*Bu hadîslerde anlatılan husûslar; câhillerin zannettiği gibi bahçe, cennetten bir kesit, bir parsel olan bahçe değildir. Yine nehirler cennetten fışkırıp dünyaya dökülüyor değildir. Bu anlayış geçersiz ve yalandır.*” demiştir. Sonra da, Ravza-i Mutahhara’nın cennetten bir bahçe olmasını, o makamın faziletli olmasıyla açıklamıştır. Yani orada kılınan namaz kişiyi cennete götürür. Yine mezkûr nehirler, bereketinden dolayı (temsîlen) cennete izâfe edilmişlerdir. Tıpkı güzel bir gün için, “*Bu cennet günlerinden bir gündür*”; koyun için de, “*Bu, cennet hayvanlarındandır*” demen gibidir. Nitekim Peygamberimiz (s.a.v.) bir hadîste “*Cennet, kılıçların gölgesi altındadır.*”²⁷ dediği gibi, bir başka hadîste de “*Hacerü’l-Esved cennettendir.*”²⁸ buyurmuştur.

Daha sonra İbn Hazm bu haberleri zâhirî manaya hamledenlere şiddetle karşı çıkarak şöyle der: “*Kur’ân’dan elde edilen ve duyu organlarının gerektirdiği zaruretten meydana gelen sahîh deliller bu rivâyetlerin zâhirî manada olmadığını göstermektedir.*”²⁹

²² *el-Lü’lûü ve’l-Mercân*, H. No: 60. Ebu Zer’den. (Buhârî, İstikrâz 3, Rikâk 14; Müslim, Zekât 32, Ebû Dâvûd, Cenâiz 20; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 351).

²³ Buhârî, Hudûd, 5.

²⁴ Buhârî, Hudûd 4, 5; Ebû Dâvûd, Hudûd 35.

²⁵ Müslim, Cennet, 26.

²⁶ Buhârî, Fazlu’s-Salât, 5, Fezâilu’l-Medine, 11, Rikak 53, İ’tisam, 16; Müslim, Hacc, 502; Muvatta, Kible, 10.

²⁷ Buhârî, Cihâd, 156, 22, 32, 112, Temennî, 8; Müslim, Cihâd, 20, Ebu Dâvud, Cihâd, 98.

²⁸ Tirmizî, Hacc, 40.

²⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VII, 330-331, Madde: 919. Ayrıca bk. “*Keyfe Neteâmelü mea’s-Sünnet/Sünnetle*

→

Böylece, bazen donukluk derecesinde nassların zâhirine yapışıp kalan zâhi-riye ekolüne de te'vîl girmiştir. Fakat bu ekol, te'vîlin kaçınılmaz olduğu zarûrî du-rumda bu yola başvurmuştur.

7. Hanbelî Okulu ve Te'vîl

Özellikle de akîdevî konularda, te'vîle karşı en şiddetli savaş açan ekollerden biri -belki de en şiddetlisi- Hanbelî Okulu'dur. Bu öyle bir sınıra varmıştır ki İbn Teymiyye ve öğrencileri genel olarak Kur'ân'da, sünnette ve lügatte mecâzın varlığını inkâr etmişlerdir. Bu kapıyı açmayı sapıklık ve fesada giden bir yol, zındıklığa ve Bâtınlığa girmek ve İslâm'a kendi içinden yapılan her türlü saldırıya yol açmak olarak görmüşlerdir.

Bununla beraber bazı nasslarda te'vîl kapısını çalmak zorunda kalmışlardır.

İmam Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika* adlı eserinde şunu anlatmıştır: "Te'vîlden en çok kaçan bir kişi olarak İmâm Ahmed b. Hanbel bazı hadîslerde te'vîle baş vurmuştur." Nitekim bu durumu Gâzzâlî'ye, Bağdat'ta kendi çağdaşları olan bazı Hanbelîler nakletmiştir.

İşte o te'viline başvurduğu hadîsler şunlardır:

"Hacerü'l-Esved, Allah'ın yer yüzündeki sağ elidir."³⁰ "Kalbler Rahmân'ın parmaklarından, iki parmağı arasındadır."³¹ "Hiç şüphesiz ben, Yemen tarafından Rahmân'ın nefesini hissediyorum."³²

Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye bu söze bir açıklamada bulunmuş, bu rivâyetin geçersiz olduğunu söylemiş ve şöyle demiştir: "Bu, İmâm Ahmed'e bir bühtândır. Onun böyle bir şey söylediği bilinmemektedir. Bunu Gazzâlî'ye nakleden meçhûl-dür. Onun ne söylediğini bilip bilmediği ve söylediği şeylerin doğruluğu da bilinmemektedir.

Bununla beraber İbn Teymiyye'ye, birinci ve üçüncü sıradaki iki hadîs so-rulmuş o da şöyle açıklamıştır:

→

Nasil Amel Ederiz?" adlı eserimiz, s. 166-167. (Türkçesi için bk. Bünyamin Erul, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1993, s. 287-288. Mütercim)

³⁰ el-Hakim, *el-Müstedrek* adlı eserinde Abdullah İbn Müzzemmil tarîkiyle İbn Ömer'den rivâyet etmiş-tir. Hadîsin lafzında şu da vardır: "O, Allah'ın sağ elidir. Onun vasıtasıyla halkıyla müsâfaha yapar." el-Hakim bunu sahîh saymıştır. ez-Zehebî; İbn Müzzemmil'in zayıf olduğunu belirtmiştir. (I, 457). el-Hatîb ve İbn Asakir, Cabir'den rivâyet etmişlerdir. Aynı hadîs Celâlüddin es-Süyûtî'nin, *el-Camiu's-Sağîr* adlı eserinde de mezkûr lafızla vardır. Sadece şu ilave bulunmaktadır: "Onunla kullarıyla müsâfaha eder." (H. No: 2771).

³¹ Müslim, kader konusunda İbn Ömer'den şu lafızla rivâyet etmiştir: "Bütün Adem oğullarının kalpleri Rahmân'ın parmaklarından iki parmağı arasındadır..." el-Münzirî, *Muhtasaru Sahîhi Müslim*, H. No: 1851. Yine aynı hadîsi Ahmed b. Hanbel, Tirmîzî ve el-Hâkim Enes'ten rivâyet etmişlerdir. *Sahîhu'l-Câmiu's-Sağîr*, H. No: 1885.

³² Ahmed b. Hanbel, Ebû Hureyre'den rivâyet etmiştir. O rivâyette şöyle denmiştir: "Rabbimizin Yemen tarafından gelen nefesini hissediyorum." *el-Müsned*, II, 541. el-Heysemî, *el-Mecma'* adlı eserinde (X, 55-56) bunu zikretmiş ve şöyle demiştir: "Bunu Ahmed b. Hanbel rivâyet etmiştir. Bunun râvileri sağ-lamdır, sikadîr." el-İrâkî, *İhyâ'nın Tahrici* adlı eserinde (I, 104) demiştir ki: "Bu hadîsin râvîleri sika, güvenilir râvîlerdir."

“Birinci hadîse gelince o, Peygamberimizden (s.a.v.) sâbit olmayan bir isnâd ile rivâyet edilmiştir. Yaygın kanaate göre bu sadece İbn ‘Abbâs’ın sözüdür ve şöyle demiştir: “*Hacerü’l-Esved Allah’ın yeryüzündeki sağ elidir. Kim ona el sürer ve onu öperse, sanki Allah’la müsâfaha etmiş ve Allah’ın elini öpmüş gibi olur.*”³³

Nakledilen bu sözü iyice düşünen kişi için her hangi bir karışıklık (işkâl) söz konusu olmaksızın mana apaçıktır. Ancak iyice düşünmeyen kişi için işkâl olabilir. Çünkü o, “Allah’ın yeryüzündeki eli” demiş, “yeryüzü” ile kayıt koymuştur, mutlak manada “Allah’ın eli” dememiştir. Mukayyed lafzın hükmü, mutlak lafzın hükmünden farklıdır.

Sonra demiştir ki: “*Kim ona el sürer ve onu öperse, sanki Allah’la müsâfaha etmiş ve Allah’ın elini öpmüş gibi olur.*” Malûmdur ki, müşebbeh, müşebbeh bih’ten farklıdır (Benzeyen benzetilenle aynı değildir). Burada müsâfaha yapmanın asla ve asla Allah’la müsâfaha yapmadığı gayet açıktır; fakat Allah’la müsâfaha yapana benzetilmiştir. Akıllı olan herkese malûm olduğu gibi, hadîsin başı ve sonu Hacerü’l-Esved’in, Allah’ın sıfatlarından olmadığını açıklamaktadır. Fakat (bu söz) şunu belirtmektedir: Nasıl ki Allah Teâlâ insanların tavaf edecekleri bir ev halk etmiştir; onların istilâm edecekleri bir şey de var etmiştir. Bu, tıpkı büyüklerin elini öpmek mesâbesindedir. Âdet üzere öpecek kişiye elini yaklaştırması ve ona ikrâm etmesi gibidir.

“*Hiç şüphesiz ben, Yemen tarafından Rahmân’ın nefesini hissediyorum.*” şeklindeki ikinci hadîse gelince; buradaki “*Yemen’den*” sözü hadîsin maksadını açıklamaktadır. Çünkü Yemen’in Allah’ın sıfatlarından olma özelliği yoktur ki, öyle zanedilsin. Fakat oradan, “*Allah’ın sevdiği ve Allah’ı seven kimseler*” gelmiştir. Nitekim Allah onlar hakkında bir âyette şöyle buyurmuştur: “...Sizden her kim dininden dönerse (bilsin ki) Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları, onlar da Allah’ı sever...”³⁴

Rivâyet edildiğine göre bu âyet inince o kimselerin durumu soruldu da Peygamberimiz (s.a.v) onların, Yemenli Ebû Mûsâ el-Eş’arî’nin kavminden olduğunu belirtti. Bunun üzerine şu sahîh hadîs vârid olmuştur: “*Yemen halkı size gelmektedir. Onlar, ince ruhlu (kalpleri alabildiğine ince), yufka yürekli kimselerdir. İmân Yemenlidir (adetâ Yemen’e ait bir şeydir) hikmet de Yemenlidir.*”³⁵ Bunlar dinden dönen mürtedler ile çarpışmışlar, şehirleri fethetmişlerdir. Rahmân, onların sayesinde mü’minlerin sıkıntılarını gidermiş ve onlara rahat bir nefes aldırmıştır...”³⁶

Şeyhu’l-İslâm’ın bu sözünü insaflı olarak düşünen kişi her iki hadîsi yorumlamasında da bir miktar te’vîl bulur; mecâz yönteminden bir örnek görür. Birinci

³³ İbn Kuteybe, *Te’vîlü Muhtelifü’l-Hadîs*, el-Mektebetü’l-İslâmî, II. bs., ys. 1999, I, 213.

³⁴ Mâide 5/54.

³⁵ Buharî, Menakıb 1, Megazî 74, Bed’ü’l-Halk 14; Müslim, İman 84; Tirmizî, Fiten, 61. Bu hadîs şu şekilde de vârid olmuştur: “*Yemen halkı size gelmektedir. Kalpleri alabildiğine ince, yufka yürekli kimselerdir. Fıkah (derin din bilgisi ve anlayışı) Yemenlidir Hikmet de Yemenlidir.*” Bk. Süyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, I, 80. H. No: 75. Kalplerinin saf ve berrak olması nedeniyle Yemen halkı arasında diğerlerine nazaran fıkah ve hikmet daha çok bulunur. Bu yüzden de adeta hikmetin madeni (kaynağı) olmuştur. Bunun için bk. Mansûr Ali Nasîf, *et-Tâc el-Câmi’u li’l-Usûl fi Ehâdisü’r-Rasûl*, III, 416, dipnot: 6.

³⁶ *Mecmû’ Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm*, VI, 397-398.

hadîste “Yer yüzünde” lafzını hatırlatması, ikinci hadîste “Yemen’den” lafzını zikretmesi belâğat âlimlerinin mecâzda “karîne” dedikleri şeydir. Karîne; lafzın, asıl olarak konulduğu mananın dışında kullanıldığını, o lafızla başka bir mananın kasdedildiğini gösteren bir alâmettir.

İbn Teymiyye her ne kadar te’vîl adını vermese de aynı şekilde, Allah’ın - genel ve özel olarak- kullarıyla birlikteliği, Rabbin kuluna, kulun Rabbine yaklaşması ile ilgili yorumlarında da zikrettiğimiz te’vîl örnekleri vardır.³⁷ Fakat bu yaptığı te’vîl, hiç şüphesiz (mana ve maksada) yakın, sahîh ve makbûl te’vîldir. Bu, bazı hallerde her ilim adamının ihtiyaç duyacağı bir husûstur. Ancak bu işin sakıncalı yönü; bazı fert ve fırkaların içine düştüğü alabildiğine genişletme meselesidir.

Büyük bilgin Cemâlüddin el-Kâsımî, “*Mehâsinü’t-Te’vîl*” adlı tefsîrinde İbn Teymiyye’den -verdiği bazı fetvalarla ilgili- şu sözü nakletmiştir: “Biz, delili bulunan mecâzı kullanırız, yol ve yordamına, metoduna göre yapılan te’vîli de kullanırız. Bizim ve bizden her hangi birinin ifadelerinde mecâz ve te’vîli kullanmadığımızıza, kullanmayacağımıza dâir bir şey yoktur. Allah her türlü dilden konuşur ve her lisânı anlar. Fakat biz, hak ve doğru ile çelişen, sünneti ve kitabı yıkmaya kapı açan ve Ehl-i Kitab’ın tahrîfâtlarına doğru açılan her türlü te’vîli reddederiz.”³⁸

İbn Teymiyye gibi, aklî ve naklî uzlaştıran, Selef’in mirâsıyla halefin bilgilerini kuşatan, ilmin gereksinimleri, şartları kendisi için hazırlanmış bir âlime layık olan da budur. İlmin şartları da -Allah’ın, lütfundan faydalandığı kişiler hariç- pek az kimseye nasip olmuştur.

Bütün bunların da ötesinde bizzat Hanbelîlerin ileri gelenlerinden bazıları, müteşeddîd (tutucu) Hanbelî çizgisinin dışına taşmışlar ve te’vîl deryasına dalmışlar ve İmâm Ahmed’in te’vîli mutlak şekilde reddettiğine dâir sözleri ona nisbet edenleri tenkît etmişlerdir.

Bu önemli zevât arasında şunlar vardır:

el-Fünûn ve daha başka eserleri olan, ansiklopedik ve büyük bilgin el-İmâm Ebu’l-Vefa İbn Akîl (v. 513/1119). Onun *el-Fünûn* adlı kitabının 400 ciltten fazla olduğu zikredilir.

İmâm Ebu’l-Hasen İbn ez-Zâğûnî (v. 527/1133). Bu zatın, usûl, fûrû’, hadîs ve va’az konularında yetenekli olduğunu söylemişlerdir.

Ansiklopedik bilgin Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (v. 597/1201). Bunun da çeşitli ve faydalı eserleri vardır. Onlardan biri *Def’u Şübehi’t-Teşbih* adlı eserdir.

Bütün bunlar İbn Teymiyye ve öğrencilerinden öncedir.

Ben (Karadâvî), ulûhiyyet konularında, gayb ve âhîret alemine dâir konular da -tenzîh kuralına sıkıca sarılmakla beraber, te’vîl deryasına dalmayı terk eden- Selef’in görüşünü tercih ediyorum. En sağlam yol budur. Ancak lafızların muhtemel olduğu durumlar çerçevesinde, şer’in, aklın ya da duyu organlarının gerektirdiği husûslar bunun dışındadır.

³⁷ *Mecmûu’ Fetâvâ Şeyhi’l-İslâm*, V, 103-104, 242-243.

³⁸ *Mehâsinü’t-Te’vîl*, XVII, 6156.

İşâret edilen (tehlikeli ve sem'iyâyâta dâir) konuların dışında, te'vîli gerekti-
ren bir durum varsa, şartları ve kurallarına uymak sûretiyle te'vîle bir mani yoktur.

8. Apaçık Nassları Te'vîl Etmek Bâtınîyye Metodudur

Zâhirinden anlaşılmanın dışında Bâtınî manalara hamletmek suretiyle apaçık
muhkem nassları te'vîl etmek; Allah'ın âyetleri hakkında saptırmak ve sapıtmaktır.
Allah bu tür ilhâda karşı şu âyetiyle tehdit etmiştir:

إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

*“Âyetlerimiz hakkında haktan/doğruluktan ayrılıp eğriliğe sapanlar bize gizli
kalmaz. O halde (şimdi söyleyin bakalım), ateşin içine atılan mı daha iyidir, yoksa
kıyamet günü güvenle gelen mi? Dilediğinizi yapın! Kuşkusuz O, bütün yaptıklarınızı
görmektedir.”*³⁹ Buradaki ilhâddan maksad; ayeti kast edilen manadan başka anla-
ma çekmektir.

Bu olay, İslâm'a ve Ümmet-i Muhammed'e tuzak kurup dini yıkmak isteyen-
ler için geniş bir giriş kapısıdır. Onların iddiasına göre her zâhirin asıl kast olunan
bâtınî bir manası vardır. Zâhir kabuktur. Bâtın işin özüdür. Çeşitli bölgelerde,
Karmetiyye, İsmailiyye, Nusayriyye ve Dürziyye gibi farklı isimler altında bütün
“Bâtınî Ekoller”in iddia ettiği budur.

Eğer bu guruplar doğru söylemiş (ve samimi) olsalardı, kendilerinin İslâm'a
tamamen zıt, Kur'ân ve hadîsle bağlantısı olmayan hatta bütün semâvî dinlere zıt
bir dinlerinin olduğunu ilan etmiş olurlardı. Bundan da öte onların hiçbir dinleri-
nin olmadığı da bir gerçektir. İmâm Gazzâlî'nin dediği gibi, onların mezheplerinin
neticesi ve özü; sorumluluğu rafa kaldırmak, ibadet edenlerden şeriatın yükümlü-
lüklerini kaldırıp atmak, insanları zevk peşinden, şehvet arzusuyla koşturmak,
mübâh ve haram ayırımına son vermektir!⁴⁰ Bunlar İran ateşperestlerinden (Me-
cûsîler) her şeyi mübâh sayan Mezdekiyye'nin bir uzantısıdır. Bunlar din adı altın-
da dini yıkmak için dinde alabildiğine toleranslı davrandılar. İslâmiyet'i içinden
vurabilmek için İslâm'la bağlantı kurdular.

Kur'ân, lafızlarında her türlü tebdil ve tağyîrden korunmuş⁴¹ olunca, O'na
ilâve yapmaları ya da ondan bir şey çıkarmaları mümkün değildir. Artık önlerinde
uydurma te'vîlden ve gizli bâtınîliklerle ilgili bu iddiadan başka bir hile bulamadı-
lar. Buna göre artık lügavî, aklî veya şer'î hiç bir kurala dayanmaksızın istediklerini
söyleyeceklerdir.

³⁹ Fussilet 41/40.

⁴⁰ İmâm Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınîyye*, thk. Abdurrahmân Bedevî, Müessesetü'l-
Kütübî's-Sekafiyye, Kuveyt, s. 14.

⁴¹ Hicr 15/9; Fussilet 41/42.

9. Bâtınîlerin ve Zındıkların Bazı Te'vîlleri

İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî *Fedâihu'l-Bâtınîyye* adlı eserinde bunların zâhir manaları te'vîl edişlerine dâir bir bölüm açmıştır. Orada hayalin en gariplerinden sayılacak tuhaf örnekler zikretmiştir. Gazzâlî şöyle demiştir:

Bu konuda sözün özü şudur: Onlar halkı Kur'ân ve Sünnet'ten çevirmekten aciz olunca, insanları Kur'ân ve Sünnet ile kastedilen manadan koparıp kendi yaldızladıkları aldatmacalara yönelttiler. -Lafızların gerektirdiği manalardan faydalanarak kendi nefislerinden ürettikleri manalar ile- şeriatın manalarını geçersiz kılmak; insanların, (şartlarını kendilerinin belirlediği bir) antlaşma ve ahitleşmeye boyun eğmelerini sağlamak için süsleyip yaldızladıkları te'vîllerinden yararlanmak istediler. Onlar (Kur'ân'a karşı) sırf olumsuz ve yalın tezkîb ile (tavır alıp düşüncelerini) açıklasalar da kendi taraftarlarının dostluğunu da elde edemezlerdi ve hedefteki öldürülecek ilk kimseler olurlardı.

Onların aldatmalarını belgeleyelim diye te'vîllerinden bir nebze aktaracağız. Onlar şöyle demişlerdi: "Yükümlülükler, haşır-neşir ve ilâhî emirlerde zâhirî manaların tamamı birer örnek ve bâtinî manalara birer işâretten ibârettir. Şer'î istihlâhla gelince;

Cünüblük: Onlara göre, layık olduğu rütbeye ulaşmadan önce daveti yeni kabul eden birine acele bir sırrı ifşâ etmektir.

Gusül ise; sırrı ifşâ edenin ahidini (antlaşma ve imânını) tazelemesidir.

Zinâ: Gizli ilim nutfesini ahit bağlantısı olmayan kişinin içine atmaktır.

İhtilâm: Zamanı gelmeden, uygun olmayan yerde sırrı ifşâ etmek için dilini kullanmaktır. Bundan dolayı gusül almak ise, ahdi ve antlaşmayı yenilemektir.

Tahâret: İmâma bey'at etmenin dışındaki her türlü mezheb inancından arınmak ve uzak olmaktır.

Oruç: Sırrı açığa vurmaktan kaçınmaktır.

Ka'be: Peygamber; Kapısı: Ali'dir.

Safa: Peygamber; Merve: Ali'dir. Mikat: Esâstur. Telbiye: Mezhebin davetçisi-ne icâbet etmektir."

Aynı şekilde bunlar;

Muharramât/harâmın, şerli adamlardan ibaret olduğunu iddia ettiler. Biz de bunlardan uzak kalmakla emrolunduk. İbâdetler ise, kendilerine uymakla emrolduğumuz hayırlı adamlardır.(!)

Meâd/Âhîret konularına gelince: Bazılarının iddialarına göre, nâr/ateş ve eglâl/bukağılar, sorumluluklar dediğimiz emirlerden ibârettir ki bâtin ilmini bilmeyen câhillere bu görevler verilmiştir. Onlar bu görevlere devam ettiği müddetçe azap görmektedirler. Bâtin ilmini elde edince, onlardan bukağılar kaldırılır ve bu ibâdetlerden kurtulmak suretiyle mutlu ve bahtiyar olurlar.

Mu'cizelere gelince, onların da tamamını te'vîl ederek şöyle dediler:

Tûfân: İlim tûfanıdır. Sünnete sarılanlar ilme gark olurlar. Gemi: Onun korumasıdır ki davete icabet eden o ilimle korunur.

İbrahim'in Nârı: Nemrûd'un gazabından ibarettir. Gerçek ateş değildir.

Mûsâ'nın Asâsı: Sihirbazların ortaya attıkları uyduruk şüpheleri alt eden belgesinden ibârettir, odun değildir. Denizin yarılması: Mûsâ'nın ilminin onların arasında taksîm edilmesinden ibârettir. Deniz ise âlimdir.

Onları (İsrailoğullarını) gölgelendiren bulut ise, kendilerini irşâd etmek ve ilmi onlara sunmak için Mûsâ'nın tayin etmiş olduğu imamdır.

Çekirge, kehle (bit, pire vs.) ve kurbağalar: Musa'nın sualleri ve onların üzerlerine musallat kılınan yükümlülüklerdir.

el-Mennû ve's-Selvâ: Dâîlerden herhangi bir Dâî (Bâtınî davetçi) için gökten inen bir ilimdir. Onunla kastedilen Selvâdır.

Dağların tesbîhi: Dinî duyguları kuvvetli ve kesin imanda derinleşmiş kişilerin tesbîhi demektir.

Davud oğlu Süleyman'ın hâkim olduğu cinler: Bu zamanın Bâtınîleridir. Şey-tân ise zorlu amellerle sorumlu tutulan Zâhirîlerdir.

İsâ'nın ölüleri diriltmesi: Bâtın mana yardımıyla cehalet ölümünü ilim hayatıyla diriltmektir.

Onun anadan doğma körleri iyileştirmesi: Sapıklık körlüğünden kurtarmak, hakk-ı mübîn basiretiyle küfür hastalığından kurtarmaktır.

İblîs ve Adem: Ebûbekir ve Ali'den ibârettir (!). Ebûbekir'e, Ali için secde etmesi ve ona itâat etmesi emredilince o karşı gelmiş ve kibirlenmiştir.

Deccâl: Ebubekir'dir. O şaşıdır. Zira bâtın gözüyle görememiş, sadece zâhir gözüyle bakmıştır.

Yecûc ve Mecûc: Onlar Zâhirîler'dir.

Bütün bunlar, sırf gırgır olsun diye, te'vîl konusunda, onlardan naklettiğimiz hezeyanlarıdır. Gafillerin sarsıntısından, câhillerin tökezlemesinden Allah'a sığınırız.⁴²

İmâm Gazzâlî, bunlara karşı reddiyesinde üç türlü yol izlemiştir: İddialarını geçersiz kılma yolu, benzeri ile muâraza yolu ve tahkîk yolu.

Bu zındıkların söylediklerinin çürüklüğü ortada apaçık olduğu için burada Gazzâlî'nin söylediklerini nakletmeyi gerekli görmüyorum. Çünkü lügat insanlar arasında anlaşmanın temelidir. İnsanların dinî ve dünyevî işlerinde birbirleriyle anlaşabilecekleri tarzda, lügatteki lafızların ve terkiplerin belirli delâletleri olmadığı zaman her şahsın, istediğini istediği gibi yorumlama hakkı olur. Bu, akıl sınırlarının dışındadır.

Garip olan şudur ki bunlar bazen, bâtın -veya bâtıl- mezhepleri için bazı nasların zâhiriyle istidlâl etmektedirler. Mesela: "Her bir lafzın zâhiri ve bâtını vardır."⁴³ vb. -Bu rivâyet sahîh değildir ama- sened bakımından sahîh olsa bile,

⁴² İmâm Muhammed Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtınıyye*, s. 55-58.

⁴³ el-Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1974, I, 822; ez-Zerkeşi, el-Burhân, I, 16-17; ez-Zerkânî, *Menâhil*, I, 23. Abdullah b. Mes'ûd'dan merfû' olarak rivayet edilen bu hadîsin değerlendirmesi için bk. Taberî, *Tefsîr*, Mukaddime, I, 72. (Mütercim)

nasıl oldu da sadece bu nassı zâhiri üzere bıraktılar? Zâhir ve bâtının insanların anladığı manalardan başka manalarının olmadığını nerden biliyoruz? Bunların sözlerinin geçersiz –Gazzâlî'nin dediği gibi belki gülünç- oluşunun anlaşılması için zikrettiklerimiz bize yeter. Bunların sözlerinin fasitliğine delil bizzat kendi içerikleridir. Biz sadece geçmiş ve gelecekteki Bâtınîlerin sözlerinden bazı kaynakların bilinmesini istedik.

10. Bazı Şi'î Fırkaların Te'vîlleri

Şi'î fırkalardan bazısı, dini alanlar ile metodları konusunda aşırı gitmiştir. Bunlardan bazıları tahrîf ve yanlış te'vîl konusunda mürted Bâtınîlerin yoluna yönelmişlerdir. Hatta Kur'ân'ı öyle çeşitli şekillerde tefsîr etmişlerdir ki garipliğini bilen kişi bunlara vakit harcamaz. Bunların bazıları وَتَبَّ وَتَبَّ “Ebu Leheb'in iki eli kurusun.”⁴⁴ âyetindeki “iki eli” Ebûbekir ve Ömer diye tefsîr ettiler. لَيْنُ أَشْرَكَتَ “...Şâyet şirk koşarsan (Ulûhiyyette ortaklık kabul edersen) bütün amellerin boşa gitmiş olur ve kesinlikle hüsrana uğrayanlardan olursun.”⁴⁵ âyetini, “hilâfette Ebûbekir, Ömer ve Ali'yi ortak edersen!” şeklinde yorumlamışlardır.

“Allah bir sığır kesmenizi emretmektedir...”⁴⁶ İِنْ اَللّٰهُ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذَبْحُوْا بَقَرَةً...

âyetinde aslında Hz. Mûsâ, kendi kavmine hitap etmesine rağmen, bunlar âyette kesilmesi emredilenin “Aişe” olduğunu söylediler.

“Kâfirlerin ileri gelenlerini öldürün...”⁴⁷ فَاقْتُلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ

Talha ve Zübeyr olduğunu söylediler.

“Allah iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıverdi.”⁴⁸ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ

“İkisinden de inci ve mercan çıkar.”⁵⁰ âyetindeki inci ve mercânın da Hasan-Hüseyin olduğunu söylemişlerdir.⁵¹

“...Biz her şeyi bir Kitab-ı Mübîn'de sayıp döktük.”⁵² وَكُلُّ شَيْءٍ اَحْصَيْنَاهُ فِيْ اِمَامٍ مُّبِيْنٍ

âyetindeki Kitab-ı Mübîn'i Ali b. Ebî Tâlib diye tefsîr etmişlerdir.

“Birbirlerine hangi şeyi soruşturuyorlar? Büyük haberi

mi?”⁵³ âyetindeki “büyük haber”i, Ali b. Ebî Tâlib diye tefsîr etmişlerdir.⁵⁴

⁴⁴ Tebbet 111/1.

⁴⁵ Zümer 39/65.

⁴⁶ Bakara 2/67.

⁴⁷ Tevbe 9/12.

⁴⁸ Rahmân 55/19.

⁴⁹ Tabersî, “*Mecma'u'l-Beyân*” adlı tefsîrinde bunu bazı seleften nakletmiş, her iki denizi de “ilim ve îmân deryası” diye tevcih etmiştir.

⁵⁰ Rahmân 55/22.

⁵¹ Bazıları bunu şöyle yorumlamışlardır: Hasan (r.a) zehirlenerek, Hüseyin (r.a) katledilerek öldürülmüştür. Yani kırmızı kanın akması Mercân gibidir.

⁵² Yasin 36/12.

Mutedil Şi'î gurupları bu tür tahrifât (saptırmalar) ve bunaklıkları reddetmektedirler.

11. Yorumda Aşırıya Kaçan Sûflerin Te'vîlleri

Kur'ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîf konusunda, bâtın manalara ulaşma gayesiyle zâhir manaların aşılması için çıkarılan bir takım te'vîller vardır. Bunlardan bir kısmı bu yorumları, mecâz, temessül ya da ilhâk yoluyla, o manaları remz eden "işâretler" türünden sayar. Kimi de bunları nasslardan asıl kastedilen manalar olarak değerlendirir.

Bu son çıkarım şeriatın dışına çıkan Bâtınî tefsîrinin bir türünden başka bir şey değildir. Hatta onlar şeriatın içine girmediler ki dışına çıksınlar. Artık kim onların yoluna devam ederse o da onlardandır. Nitekim Allah (c.c.) bir âyette şöyle buyurmuştur: "Artık sizden kim onlara meyleder, onları dost, veli edinirse o da onlardandır."⁵⁵

Fakat birinci çıkarım husûsunda ulemânın farklı tavır ve tutumları vardır.

Âlimlerden bazıları bunları -tefsîr değil- rumûzlar ve işâretler diye değerlendirirler. Hatta çoğu kere bu yorumları imânın kemâle ulaşması, irfânın tamamlanması olarak görürler. Bazıları ise şeriatın bu gibi şeylere muhtaç olmadığını kabul ederler. Çünkü sahabe ve tabiûndan bu tür sahîh bir şey vârid olmamıştır. Hayrın her çeşidi, Selef'e tabi olmaktadır. Şerrin her çeşidi de, halefin uydurmalarıdır.⁵⁶

İmâm Takıyyuddîn İbnü's-Salâh (v. 643/1245) *Fetâvâ/Fetvalar* adlı eserinde şöyle demiştir: "Müfessir Ebu'l Hasen el-Vâhidî'nin (v. 468/1076) şöyle söylediğini gördüm: 'Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (v. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîr*⁵⁷ adlı eseri tasnîf etmiştir.' Eğer o, gerçekten buna tefsîr diye inanmışsa kâfir olmuştur."

İbnü's-Salâh devamla demiştir ki: "Ben şu kanaatteyim: Böyle zatlardan güvenilir olanlar hakkında şöyle düşünmek gerekir: Bu tür bir şey söylediği zaman o bunu tefsîr olarak zikretmemiştir. Bununla, bir kelimenin izâhı yoluna da gitmemiştir. Eğer böyle olsaydı, Bâtınîlerin yoluna girmiş olurlardı. Onlardan böyle bir şeyin vârid olması Kur'ân'da yer alan benzer ifadelerden dolayıdır. Çünkü bir şey benzeriyle zikredilir. Bununla beraber keşke onlar, içerisinde vehme dayalı ve karışık şeyler bulunduğu için bu gibi konularda gevşeklik göstermeselerdi!"

Nesefî (v. 710/1310)⁵⁸ *Akâid* adlı eserinde şöyle demiştir: "Nasslar zâhirine hamledilir. Onları bırakıp, Bâtınîlerin iddia ettiği manalara yönelmek bir ilhâddır."

→

⁵³ Nebe 78/1-2.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dımaşk ts.

⁵⁵ Maide 5/51. Gerçi bu ayet Hıristiyanlarla alakalıdır. Ama burada kıyâsen zikredilmiştir (Mütercim).

⁵⁶ Metindeki ifadenin orijinali şudur: (و كل خير في اتباع من سلف - و كل شر في ابتداء من خلف)

⁵⁷ Kardeşlerimizden birisi bu kitaptan el yazma bir nüshayı görmüş ve şöyle demiştir: "Bu esere 'Ebâtîlü't-Tefsîr/Tefsîrin Saçmaları' dense daha uygun olur."

⁵⁸ Yusuf el-Karadâvî, makalesinde her ne kadar Nesefî'nin vefatını metindeki şekilde göstermişse de, 710/1310 yılında vefat eden zat, "*Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*" adlı eserin müellifi müfessir Nesefî'dir. Hem Taftâzânî'nin "*Şerhu'l-Akâid*" adlı eserini tahkik eden Muhammed Adnan Derviş, hem

→

Taftâzânî (v. 792/1390)⁵⁹ bunun şerhinde *-Şerhu'l-Akâid-* şunu demiştir: Bu ilhâda Bâtınlık denmiştir. Çünkü onların iddiasına göre, “Nasslar zâhirine göre değildir, tam aksine onların bir takım manaları vardır ki bunları sadece muallim (kendisine ilham yoluyla ilim öğretilen kişi) bilebilir.” Bununla da şeriatı toptan yıkmayı amaçlamışlardır.

Taftâzânî (devam ederek) şöyle demiştir: Bazı muhakkiklerin kabul ettiği “Nasslar zâhirî manalarına hamledilir. Ancak bununla birlikte onlarda sülûk erbâbına açılan, bazı ince hakîkatlere götüren bir takım gizli işâretler vardır. Bunlarla, kastedilen zâhir manaların aralarını bağdaştırmak da mümkündür.” görüşü ise, kâmil imân ve mahza irfân sayılır.⁶⁰

Fakat bazı sûfiler yorumda iyice aşırı gitmiş hatta bazıları şöyle demiştir: “Her âyetin altmış bin manası vardır.(!)” Bu konuda da -örneğin merfû' olarak vârid olan- “*Şüphesiz Kur'ân'ın zahır ve batnı, haddi ve matla'ı vardır.*” şeklindeki bazı sözlere ve haberlere dayanmışlardır.

İbn 'Abbâs demiştir ki: “Şüphesiz Kur'ân bir takım dallara ve fenlere; bir takım zâhir ve bâtin manalara sahiptir. Onun harikaları bitmez, sonuna erişilmez.”

Fakat bu -sahîh olsa bile- o aşırı gidenlerin iddia ettikleri şeylere delâlet etmez. İbn 'Abbâs'ın bizzat kendisi aynı haberde “Onun zahır, tilavet; batnı ise te'vîldir.” demiştir.

Bu mana ve yorumda ne kadar derine dalınsa, Kur'ân'ın cevahirini çıkarmak için bakış açısı ne kadar derinleşse de gerçekten Kur'ân'ın harikaları tükenmez. Nitekim bu asırda şunu müşahede etmişizdir: Alanının uzmanı herkes onda derine daldığı zaman diğer seferlerde bulamadığı hazineleri bulabilmektedir.

Bundan dolayı, İmâm Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî (460-543/1075-1148)⁶¹ *el-Avâsım mine'l-Kavâsım* adlı kitabında “Kadehâtü'l-Havâtır ve Lemehâtü'n-Nevâzır”⁶² adını verdiği sûfilerin bu te'vîllerini kaydetmiş ve muhafaza etmiştir. “*el-*

→

de aynı eseri terceme eden ve yayına hazırlayan Süleyman Uludağ, eserlerinin ilgili bölümlerinde, “Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed Neseffî (v. 537/1142)” şeklinde vermektedirler. Adnan Derviş, *Şerhu'l-Akâidî'n-Neseffîyye*, 1411 h. ys., s. 22; S. Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (*Şerhu'l-Akâid*), Dergah Yayınları, İstanbul 1991, s. 60. Bu Neseffî'nin hangi Neseffî olduğu da ayrı bir tartışmadır. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 1993, s. 130-131 (Mütercim).

⁵⁹ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî'nin vefâtını ise Adnan Derviş (*age*, s. 19) 792 h. olarak verirken, S. Uludağ (*age*, s. 62) 797/1395 şeklinde vermektedir (Mütercim).

⁶⁰ Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 194-195; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 258; Zerkânî, *Menâhil*, II, 78-79.

⁶¹ Araçça metinde yanlış vefat tarihi verilerek, Muhyiddin İbn Alî Ebû Bekr İbn Arabî (v. 638/1241) ile metinde adı geçen İmâm Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî (v. 543/1148) karıştırılmış. Bunları tefrîk etmenin en belirgin alâmeti şudur: Eğer “İbn 'Arabî” şeklinde geçerse, bu kişi “Vaahdet-i Vücûd” teorisini savunan meşhûr Sofî'dir. Yok eğer, “İbnü'l-'Arabî” şeklinde geçerse, bu kişi Malikî Mezhebî'nde “Ahkâmu'l-Kur'ân” adlı tefsîri olan meşhûr müfessirdir. Bunların her ikisi de Endülüslü'dür. Sofî Mürsiyeli; Müfessir İşbiliyelidir. Her ikisinin de tefsîr alanında eseri vardır. Galiba bunun için karıştırılmıştır. Fakat “*el-Avâsım mine'l-Kavâsım*” (Yahut “*el-Kavâsım ve'l-Avâsım*”) adlı eser Mâlikî Müfessir İbnu'l-'Arabî'ye (v. 543/1148) aittir. İbnu'l-'Arabî hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II, 473, Sıra No: 177. İbn 'Arabî hakkında geniş bilgi için bk. Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi Tabakâtu'l-Müfessirîn*, II, 503, Sıra No: 207. Bu iki ayrı şahıs için ayrıca bk. Hayreddin Karaman, *Gerçek İslâm'da Birlik*, Nesil Yay., İstanbul, ts. s. 344. (Mütercim).

⁶² (Hatıra Gelen Parıltılar ve Anlık Bakışlar)

Kavâsım’ın birinde, “Ashâbü’l-İşârât” diye nitelendirdiği bu toplulukların bir grubundan bahsetmiştir. Onlar şeriatın lafızlarına doğru mana vermişler, o lafızları aslı üzere kararlaştırmışlardır. Fakat o lafızların zâhir manasının ötesinde, bu lafızlardan kendilerine işâret olunan, bazı gizli kapalı manaların olduğunu iddia etmişlerdir. Ve onların bir yanlısını *el-Avâsım*’ın birinde açıklamış, Allah’ın şu sözüyle ilgili, onların te’vîlini zikretmiştir: وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا

“Allah’ın mescitlerinde Allah’ın isminin zikredilmesini engelleyenden ve oraları tahrîb etmeye çalışandan daha zâlim kim olabilir?!...”⁶³ Bu âyetle ilgili onların görüşü şudur: “Şüphesiz Allah bununla, birtakım şüpheler oluşturarak imânın rükünlerini tahrîb edenden daha zâlim kimsenin olmadığına dikkat çekmiştir. O mescitler mü’minlerin kalpleridir. O zalim, bu kalpleri kuruntular ile onarmaya, oraları dünya sevgisi ile yüceltmeye çalışmış ve oraları Allah sevgisinden boşaltmıştır.”

İbnü’l-‘Arabî bunu reddetmiştir. Şöyle ki: Âyette mescitlerden murâd namaz için ayrılan özel mekânlardır.

Mü’minlerin kalpleri ise durumu bilinen bir şeydir. Yerlerinde bu beyandan daha fazlasını açıklamaktadırlar. Kalpler konusunda bu yoruma ihtiyaç duyulmaz. Lafız da o manalara delâlet etmez.

Yine فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ “Ayakkabılarını çıkar...”⁶⁴ âyetiyle ilgili yorumları da şöyledir:

Bu âyette dünyayı ve âhireti kalpten çıkarmaya bir işâret vardır.

وَآلَيْ عَصَاكَ “Asanı yere at”⁶⁵ âyeti hakkında da şunu demişlerdir: Yani, senin için benden başka bir dayanak ve güvenecek yer olmasın.

İbnü’l-‘Arabî demiştir ki: “Bu çok alakasız ve uzak bir işârettir. Ya da bunu yok say. Zira bu manaya hiçbir işâret yoktur. Hz. Mûsâ’ya ayakkabısını çıkarmasının emredilmesi iki sebepten birinden dolayıdır: Ya o ayakkabılar temizlenmemiş bir deriden yapılmıştır. Ya da hürmet ve şerefinden ötürü mukaddes mekâna ayakkabıyla basılmamasından dolayıdır. Tıpkı Ka’be’ye ayakkabıyla girilmemesi gibi...”

Asayı yere atma hususunda da; Allah gerekli açıklamayı yapmıştır. Bir kimse uzunluğundan dolayı değneğe dayanırsa o kimseye, Allah’tan başkasına dayanıyor, denir mi? Bu bir hurâfedir. Sen bu haksız çalıntı eşyayı bırak, kendi hücrende yok olsun gitsin. Sen Allah’ın kitabına ve onun bilgilerine dön, ona müracaat et!”

“Köpek bulunan eve melekler girmez.”⁶⁶ hadîsi hakkında da şu yorumu yapmışlardır: “Burada kalbin hased, kin, öfke, cimrilik, hile, aldatma ve çeşitli kötü sıfatlardan temizlenmesidir. Çünkü bu kötü huyların kalpte yer tutması, köpeğin evde barınması mesâbesindedir.” Onlar şunu da dediler: “Biz bu hadîsi zâhirî manasına göre okuyoruz; fakat biz, işâret yoluyla ona bir başka manayı daha ilhâk ediyoruz.”

⁶³ Bakara 2/114.

⁶⁴ Tâhâ 20/12.

⁶⁵ Neml 27/10.

⁶⁶ Buhârî, Libâs, 88, Bedü’l-halk, 7; Müslim, Libâs, 83, 87.

İbnu'l-'Arabî bunun da iki açıdan fâsid bir mana olduğunu açıklamıştır:

“Birincisi: Bu yorum neredeyse bunun Peygamberimiz (s.a.v) için kastedilen bir yorum olmadığı husûsunda kesin hüküm veriyor.

İkincisi: Biz kalplerin bu tür kötü huylardan temizlenmesine dâir her biriyle ilgili apaçık nasslar bulmaktayız. Peki çok alâkasız bir lafızdan bu manaları çıkar-mamıza bizi mecbûr eden nedir? Bu hiç de gerekmeyen bir edebî sanattır. Bu ancak felsefî maksatlarla bir aldatmaca ve saptırmadır. Bunlar şeriatın metod ve yo-lundan uzak şeylerdir.”⁶⁷

Celâlüddin es-Suyûtî şöyle demiştir:

“Bu İmâm'ın burada kaydettiği (sözün özü) şudur: Açık ve anlaşılır söz din-de genel bir durumdur. Burhân (Kur'ân, açık nass, belge) bunu ortaya koymuştur. Edebiyat bunun üzerine kurulmuştur. Bir lafzı sarîh manasından başka bir manaya çevirmek doğru ve câiz değildir. Bu tutum, sözü hükümsüz kılmak, lafı iyice karı-şıklığa götürmektir.”

es-Suyûtî, İbn Atâullah el-İskenderî'nin (v. 709/1309) *Letâifü'l-Minen* adlı kitabında şöyle dediğini nakletmiştir: “Şunu iyi bil ki bu tâifenin (soffler), Allah kelâmı ve Rasûlünün sözü için, garip manalarla yaptıkları yorumlar zâhir manayı iptal etmek değildir. Âyet ne için sevk edilmiş ve lügatte neye delâlet etmişse, âye-tin zâhirinden o zâhir mana yine anlaşılmaktadır. Fakat orada âyetlerden ve hadîs-lerden, -Allah'ın, kalbini açtığı kimseler için- anlaşılan bir takım Bâtînî manalar da vardır. Nitekim hadîste şöyle buyrulmuştur: “*Her âyetin bir zahri ve batni vardır.*” Sakın ha cedele ve itirâza düşkün kişinin “Bu yorum Allah ve Rasûlünün kelâmını iptaldir.” gibi sözleri seni bu manaları almaktan alkoymasın. Bunlar asla bozmak ve yıkmak anlamında yorumlar değildir. Ancak, “Âyetin bundan başka manası yok-tur.” deselerdi o zaman bunlar yıkıcı sözler olurdu. Hâlbuki onlar asla böyle bir şey söylemediler. Tam aksine onlar konumu itibariyle zâhirden murâd neyse onu zâhi-rine göre ikrâr ve kabul ediyorlar. Bir de Allah Teala'nın kendilerine kavratmış olduğu manayı anlamış oluyorlar.”⁶⁸

Benim görüşüme göre, çok uzak olmayıp yakın; zorlama olmayıp makbul bir mana olduğu müddetçe bu işârî manaları kabul etmek şeriat dâiresi ve ahkâmı içindedir. Zâhir manada ondan (işârî manadan) müstağni kılacak daha parlak bir beyân ve daha açık bir burhân yoktur.

Ondan bazısı var ki derin bir işâret ve etkili bir hikmetle nass üzerine bir yo-rum (not) kabilindedir. et-Tüsterî'nin (v. 283/896) şu âyete bir yorum olarak söylediği şu söz buna bir misâldir: “(Tur'a giden) Musa'nın ardından kavmi, zinet eşyalarından, böğürmesi olan bir buzağı heykelini (yapıp tanrı) edindiler...”⁶⁹ Bu-radaki buzağıyı yorumlarken Tüsterî şu açıklamayı getirmiştir: “Her insanın buza-

⁶⁷ İmâm Ebû Bekir İbnu'l-'Arabî, *el-Avâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Ammâr et-Tâlibî, s. 261-280. Şirketü'l-Vataniyye, Cezâir.

⁶⁸ Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 197-198. Ayrıca bk. Zerkanî, *Menâhil*, II, 79.

⁶⁹ A'raf 7/148.

ğısı; kendisine yönelip o kişiyi Allah'tan alıkoyan, uzaklaştıran ehl-ü iyâli, çoluk çocuk gibi yakınlarıdır.”⁷⁰

Fakat bazı müfessirlerin bütün Kur'ân âyetleri hakkındaki zorlama yorumları bâtinî işâretlerdir. Nitekim bunu Âlûsî'nin, “*Ruhu'l-Meâni*” adlı tefsîrinde ve diğerlerinde çokça görürüz. Ben bunları faydalı ve makbul görmüyorum.

12. Aklî (Mantıkî ve Felsefî) Ekollerin Te'vîldeki Aşırı Tutumları

Mistik Ekol (Medrese-i Rûhiyye veya Medrese-i Sofiyye) dediğimiz Tasavvuf Ekolü ya da onun aşırı yorumcuları Kur'ân'ın te'vîlde hataya düştüğü gibi Aklî Medrese (veya Ekoller) de yanlış te'vîle düşmüşlerdir. İslâm düşünce tarihinde aklî ekolleri inceleyenler onun taraftarlarının nasslarla ilgili cüretkâr ya da -en azından- nassları zorlayıcı te'vîllerinde oldukça uzak ve alakasız yorumlar yaptıklarını görürler. Bu hayalî ve indî yorumlar onları dönülmez vadilere hatta yolların kaybolduğu, rehberlerin bulunmadığı tehlikeli çöllere sürüklemiştir.

13. Felsefe Ekolü

Aklî ekollerin en bârizi felsefî ekollerdir. Özellikle de Meşşâîler⁷¹ onların ileri gelenleridir. Bunların en büyük himmet ve gayretleri; hayran kaldıkları felsefe ile tevarüs yoluyla elde ettikleri ve boyun eğdikleri dinin arasını birleştirmek, bu ikisi arasında uyum sağlamaktır. Fakat onlar felsefeyi asl, dini tâlî bir şey yaptılar. Aristot'un (M.Ö. 384-322) söz ve görüşünü itimat edilecek, başvurulacak bir hakem kabul edip Allah ve Rasûlünün sözünü ona tabi kıldılar. Eğer âyet ve sünnet felsefeye uyum sağlarsa ne ala! Yok eğer uyum sağlamazlarsa uzak veya yakın (alâkalı-alâkasız) mutlaka te'vîl edilmeleri gerekir.

Bu te'vîlde o kadar aşırı gittiler ki bunu ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyât⁷² da dahil olmak üzere akâidin her alanına soktular.

Onlara göre Allah; müslümanlar nezdinde bilinen, Kur'ân'da esmâsî ve sıfatıyla zikredilen yegâne ilâh değildir. O, her şeyin yaratıcısı değildir. Her şeyi bilen, her şeye gücü yeten bir kadîr-i mutlak da değildir.

Peygamber; bütün müslümanlara göre sâbit ve malûm olduğu şekilde, Allah'ın -vahy yoluyla veya bir perdenin ardından ya da bir elçi (melek) gönderip de izni ile dilediğini bildirerek⁷³- kendisiyle konuştuğu bir kişi değildir.

⁷⁰ et-Tihâmî Nekra, *el-İtticâhâtü's-Sünniyye ve'l-Mu'tezile fî Te'vîli'l-Kur'ân*.

⁷¹ Meşşâî Felsefesi: Grek Flozofu Aristot'un (MÖ. 384-322) düşüncelerinin İslam dünyasındaki tesir ve yorumudur. Aristoteles, öğrencileriyle beraber gezerek ders yaptığı için bu ismi almışlardır. Meşşâ: Çokça Yürüyen demektir. Din ile Felsefeyi uzlaştırmaya çalışan, Din'i felsefeye göre yorumlayan bir ekoldür. Bu felsefî akım, el-Kindî (v. 873?) tarafından başlatılmış, Ahmed el-Serahsî (v. 899) ile devam ettirilmiş, Fârâbî (870-950) ile zirveye ulaşmıştır. Savunucuları ve temsilcileri arasında İbn Miskeveyh (v. 1030), İbn Sinâ (980-1037), İbn Bacce (v. 1138) ve İbn Rüşd (1126-1198) gibi İslâm filozofları vardır. Geniş bilgi için bk. Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, Ensâr Neşriyyât, İstanbul 1991, s. 155-158 (Mütercim).

⁷² İlâhiyyât: Allah ve sıfatlarıyla ilgili konular. Nübüvvât: Peygamberlik ve vahiy konuları. Sem'iyât: Cennet cehennem, melek gibi ancak işitmek yoluyla bilinebilecek gaybî konular.

⁷³ Hâlbuki Şûrâ 42/51. âyette Allah (c.c) vahyi ve nübüvveti, tam da felsefecilerin zıddına anlatmaktadır

→

Meâd; müslümanların inandığı gibi; cesetlerin dirilip, kabirlerden çıkarak, o büyük günde, insanların Rabbü'l-âlemin için kıyama duracağı, terazilerin kurulacağı, divanların neşredileceği, insanların yaptıklarından hesaba çekilip bir gurubun (iyi toplumun) cennet ve içindeki nimetlerle ruh ve beden olarak mükâfât göreceği, diğer bir gurubun (günahkârların) da yine maddî ve manevî olarak cehennem ve içindeki azap ile cezalanacağı şekilde inanılan bir diriliş değildir.

Filozoflara göre Allah âlemi yaratmamıştır. O, everende cereyân eden cüz'iyât ve tafsilâtı da bilmez. O, yere girip yerden çıkanı, gökten inip oraya yükseleni de bilmez.⁷⁴

Peygamber, kendisine inen melek vasıtasıyla Allah'tan vahiy alan bir beşer değildir.

Ba's (diriliş), maddî ve cismânî değildir. Orada bizim Kur'ân ve hadîsten anladığımız manada cennet ve cehennem diye bir şey de yoktur.

Bütün bunlar bu grubun, kendileri için oluşturdukları İslâm dışı bir inançtır. Daha sonra bu apaçık sapıklıklarını temize çıkarmak için İslâm'ı bu konulara taşımak, Kur'ân'ı bu mecraya sürüklemek istemişlerdir.

Hiç şüphesiz Kur'ân, başından sonuna kadar akâid konularında, onların söylediklerini geçersiz kılar ve açıkça onların söylediklerinin zıddını beyan eder. Onlar da bunu bildiklerinden şöyle demektedirler: "Muhakkak ki şeriat anlayabilecekleri bir tarzda genel halk kitlesine hitâb etmek için gelmiştir. Teşbîh ve temsîl yoluyla, anlayamadıklarını onların anlayışına yaklaştırmaktadır. Eğer başka türlü mümkün olsaydı şeriat elbette bundan müstağni kalmazdı."⁷⁵

(Filozofların söylediği) bu sözün manası şudur: Peygamberler insanlara yalan söylemektedirler. Onlara gerçek dışı şeyleri konuşmaktadırlar. Fakat bunları insanların maslahâtları için yapmaktadırlar. Çünkü insanlar -tabiatlarının kaba ve katı olması, onların vehimlerinin sırf maddî şeylere bağlı olması nedeniyle- yalın hakîkati anlayamazlar. -Filozoflara göre- hedefe ulaşmak için her yol mübâhtır.

İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî, bunların felsefelerini iyice öğrenip hazmettikten sonra filozoflara reddiye yazmıştır. Bu konuda *Mekâsıdu'l-Felâsife* adlı kitabını te'lîf etmiştir.⁷⁶ Bu kitapta, neredeyse filozofların kendilerinin bile başaramayacağı şekilde, felsefecilerin görüşlerini özetlemiştir. Sonra da *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı meşhûr kitabında onların görüşlerini çürütmek ve geçersiz kılmak için hücumla geçmiştir. Onları 17 meselede hatalı bulmuş, meşhûr üç meselede de onları tekfir edip küfürlerine hükmetmiştir. (Üç mesele şudur:)

a. Evrenin başlangıcının olmaması (âlemin kıdemi); onlar âlemi Allah'ın yoktan var etmediğini söylemişlerdir.

→

(Mütercim).

⁷⁴ Sebe 34/2; Hadîd 57/4. âyetlerde de Allah (c.c) kendi zatını, felsefecilerin dediğinden farklı nitelendirmektedir (Mütercim).

⁷⁵ İbn Sinâ, *er-Risâletü'l-Udhûviyye fî'l-Me'âd*, thk. Süleyman Dünya.

⁷⁶ Aslında bu eseri Gazzâlî yazmamış; başkasınca yazılan bu eser Gazzâlî'ye atfedilmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Mekâsıdu'l-Felâsife)*, çev. Cemalettin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s. 93-95 (Mütercim).

b. Yine Allah'ın cüz'iyâtı ve bu evrende meydana gelen hâdiseleri bilmediğini söylemişlerdir.

c. Ayrıca ba'sın ruhânî olacağını, cismânî olmayacağını söylemişlerdir. Cisimler yok olduktan sonra bir daha canlanıp, nimet veya azap görmek için ikinci kez diriltmezler.⁷⁷

İbn Rüşd (v. 590/1194) *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı kitabında, filozofları savunup el-Gazzâlî'ye reddiye yazmaya çalışmıştır.⁷⁸ Fakat filozofların bu akîdelerini İslâmî kaynakların dışından beslemiş olmaları acı bir gerçektir. Bundan dolayı, ser'î ve akîl ilimlerdeki maharetine rağmen, İbn Rüşd'ün bir çok savunması benimsememiş ve kabul görmemiştir.

14. Kelâmî Ekollerin Te'vîlleri

Filozofların düşmüş olduğu hatalara farklı ölçülerde de olsa Kelâm ekolleri de düşmüştür.

Bunlardan bir kısmı, "Mürcie"⁷⁹ diye bilinen grubun te'vîlleridir. Bu isim "ir-câ" kavramından türetilmiş olup bu da "te'hîr (geciktirme, geri koyma)" anlamına gelir. Çünkü bunlar amel ve ibâdeti itikâd ve imândan geri bırakıyorlar, sadece inancı insanın kurtuluşu için yeterli görüyorlardı.

Mürcie şunu demiştir: "Kelime-i şehâdeti ikrâr eden kimse bütün günahları işlese de yine kurtulur. Bu kişi asla cehenneme girmez." Çünkü onların temel felsefesi şudur: Küfürle birlikte itâat ve ibâdet fayda vermediği gibi imânla birlikte masiyet ve günah da zarar vermez. Bunlar bu konuda günahkârları cehennemle tehdid eden şu âyetlere muhâlif davranmışlardır:

"...Kim düşmanlık ve haksızlık ile bunu (haram yemeyi ve adam öldürmeyi) yaparsa onu ateşe sokacağız. Bu iş Allah'a göre çok kolaydır."⁸⁰

"Yetimlerin mallarını haksızca yiyenler sadece karınlarına ateş doldurmaktadırlar ve onlar çılgın alevli cehenneme gireceklerdir."⁸¹

"Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Artık kime Rabbinden bir öğüt gelir de o da faizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisininidir ve onun işi Allah'a kalmıştır (Allah dilerse onu affeder). Kim tekrar faize dönerse, işte onlar cehennemliktir ve orada ebedî kalacaklardır."⁸²

⁷⁷ el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, Yine bk. *el-Münkizu mine'd-Dalâl*, thk. Abdülhâlim Mahmud, Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, s. 142-150. Ayrıca bk. Abede eş-Şimâlî, *Dirâsâtu'n fî'l-Felsefetü'l-'Arabîyyetü'l-İslâmîyye*, Dâru Sadr, Beyrut, s. 526-532. (el-Gazzâlî ve Medrese Metodu başlığı altında); Hamûde Ğarâbe, *Din ve Felsefe Arasında İbn Sinâ* adlı kitap.

⁷⁸ Örnek olarak bk. Mezkûr *el-Münkizu mine'd-Dalâl*'in hâşiyesi, s. 144-150.

⁷⁹ Hz. Osman'ın katlinden sonra ortaya çıkmış İslâmî bir fırkadır. Bunlar Müslümanlar hakkında yargıda bulunmayıp işi Allah'a ve kıyâmet gününe havâle etmekte idiler (ircâ). Bunların temel felsefesi: "İmân varsa günah zarar vermez, küfür varsa itâat fayda vermez."

⁸⁰ Nisâ 4/29-30.

⁸¹ Nisâ 4/10.

⁸² Bakara 2/275.

“Kim kasden bir Mü’mini öldürürse onun cezası ateştir. Orada ebedî kalacaktır. Allah ona gazap etmiş, onu lanetlemiş ve ona büyük bir azap hazırlamıştır.”⁸³

Bunlar, günahkârları tehdit etmek üzere varid olan sahîh hadislere de aykırı davranmışlardır. Böyle hadîsler epeyce vardır.

Yine bunlar kalbinde zerre kadar imân bulunan kişinin cehennemden çıkacağına dair vârid olmuş nice sahîh hadislere de muhâlefet etmişlerdir.

Allâme Ebu'l-Vefâ İbn Akîl⁸⁴ şöyle demiştir:

“İrcâ’yı uyduran ve savunan kişi (mürcie) zındıklara (dinsizlere) ne kadar da benzemektedir! Gerçek şu ki dünyanın ıslahı, tehditlerin kabûlü ve cezaya inanmakla mümkün olur. İnsanların nefretini kazanacağından ve akla aykırı olacağından dolayı Mürcie, Yaratıcıyı (Allah’ı) inkâr edememektedir. Böylece Allah korkusu ve gözetimi demek olan cezalandırılmayı kabul etmenin faydasını ortadan kaldırdılar. İslâm’ın otoritesini yıktılar. Bunlar İslâm’a karşı en şerli guruptur.”⁸⁵

Bunlardan maksad: İslâm’ın tek bir amelini işlemese bile o insanı mü’min sayan, fanatik Mürcielere. Bazı İslâm büyüklerinin söylediği ve savunduğu bir başka “ircâ” türü daha vardır. Fakat buradaki maksadımız o değildir.

15. Cebriyye’nin Te’vîlleri

İnsanı; güdülen, hiçbir tercih hakkı olmayan bir mahlûk kabul eden Cebriyye’nin te’vîlleri de Mürcie’nin te’vîlleri gibidir. Bu mezhebe göre insanın ne irâdesi ne de tercih hakkı vardır. O, rüzgarın önündeki bir tüy gibidir ki kader onu istediği tarafa götürür. Bunlardan bazıları çok açık bir şekilde bu cebrî görüşü savunmuş, kimisi de maskeli olarak bunu savunmuşsa da maskesi bir fayda vermemiştir.

Bunlar Allah’ın kitabından aşağıda örnekleri sunulan müteşâbih âyetlere dayanmışlardır. Mesela:

“İşte Rabbiniz Allah O’dur. O’ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O’na kulluk edin, O her şeye vekildir (güvenilip dayanılacak tek varlık O’dur).”⁸⁶

“(İbrahim:) Yonttuğunuz şeylere mi ibâdet edersiniz! Oysa ki sizi ve yapmakta olduğunuzu Allah yarattı, dedi.”⁸⁷

“O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz?”⁸⁸

“Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir.”⁸⁹

⁸³ Nisâ 4/93.

⁸⁴ Ali b. ‘Akîl b. Muhammed İbn ‘Akîl Ebu'l-Vefâ (431-513/1040-1119).

⁸⁵ Bunu, İbnu'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs* adlı kitabında nakletmiştir.

⁸⁶ En’am 6/102.

⁸⁷ Saffât 37/96.

⁸⁸ Nahl 16/17.

“İşte Allah böylece, dileyeni/dilediğini sapıklıkta bırakır, dileyeni/dilediğini doğru yola eriştirir.”⁹⁰

Amellerini insana nisbet eden, ona sorumluluğunu yükleyen, dünya ve âhirette insana mükâfât ve cezâ (sevâp ve azâp) va'd eden, böylece insanı imân ve amele teşvîk eden çok açık âyetleri ise te'vîl ettiler. Örneğin şu âyetleri oku:

“Erkek veya kadın, Mü'min olarak kim iyi amel işlerse, onu mutlaka güzel bir hayat ile yaşatırız. Ve mükâfatlarını, elbette yapmakta olduklarının en güzeli ile veririz.”⁹¹

“O (peygamberlerin gönderildiği) ülkelerin halkı inansalar ve (günahtan) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de ettikleri yüzünden onları yakalayiverdik.”⁹²

“Bu, dünyada iken kendi ellerinizle yapmış olduğunuz karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmetmez.”⁹³

“İşte yaptıklarınıza karşılık size miras verilen cennet budur.”⁹⁴

“Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.”⁹⁵

“O halde siz de yaptıklarınıza karşılık azabı tadın!”⁹⁶

Kur'ân'ın tamamı, farklı üslûplarla, imâna ve amel-i sâlihe teşvîk etmektedir. Tamamı, insanın imân ve amelden sorumlu olduğunu, iki yoldan (imân-küfür, hidâyet-sapıklık) birini seçmek zorunda olduğunu haber verir. Meselâ şu âyetleri oku:

“Böyleyken onlar acaba neden imân etmezler? Onlar kendilerine Kur'an okununca secde de etmezler.”⁹⁷

“Allah'a ve âhiret gününe imân edip de Allah'n kendilerine verdiğiinden (O'nun yolunda) harcasalardı ne olurdu sanki! Allah onların durumunu hakkıyla bilmektedir.”⁹⁸

“Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyan içindedir. Bundan ancak imân edip iyi ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler müstesnadır.”⁹⁹

“Nefse ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındırarak kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir.”¹⁰⁰

→

⁸⁹ İnsân 76/30.

⁹⁰ Müddessir 74/31.

⁹¹ Nahl 16/97.

⁹² A'râf 7/96.

⁹³ Âl-i İmrân 3/182.

⁹⁴ Zuhrûf 43/72.

⁹⁵ Secde 32/17.

⁹⁶ A'râf 7/39.

⁹⁷ İnşikâk 84/20-21. (Secde âyetidir. Okuyan kişi “tilâvet secdesi” yapmalıdır.)

⁹⁸ Nisâ 4/39.

⁹⁹ 'Asr 103/1-3.

Mekkîsi ve Medenîsiyle Kur'ân'ın tamamı, Cebr mezhebini yıkacak, onu kökünden söküp atacak âyetlerle doludur.

Gerçek şu ki, bu mezheb Kur'ân'ın muhkem nasslarıyla çelişmektedir. Teklîf ve sorumluluk üzerine kurulmuş olan dinin esâsı ve özüyle de bağdaşmamaktadır. Allah, kitaplarını bu temel prensip (teklîf ve sorumluluk) ile indirmiş, peygamberlerini bunun için göndermiş, cennet ve cehennem de bunun için var edilmiş ve zikrolunmuşlardır.

Müslüman ilim adamları bunlara gereken cevabı vermiştir. Ancak bunların fikirleri yine de ümmetin büyük çoğunluğu arasında yayılmıştır. Bu fikirler, ümmeti amelden (çalışmak ve ibadetten) geri koymuş ve ümmetin, yeryüzünü imar edecek, hakkı ikâme edip batıla çarpıyacak duygusunun ateşini söndürmüş ve şu etkin temel fikir geçerli bir darb-ı mesel olmuştur: "Halkı Hâlık'a bırak! O, kullarını istediği gibi idare eder, yönlendirir."

16. Mu'tezile Ekolu ve Te'vîl¹⁰¹

Mu'tezile Kur'ân'ı okumuş, onlardan Kur'ân'ı tefsîr eden (bazı müfessirler) onu Mu'tezile aklıyla ve Mu'tezile ruhuyla tefsîr etmiştir. Çünkü onlar fırkalarının şu temel fikirlerine inanırlar:

I. İnsan kendi fiillerini kendisi yaratır. Allah kulun günah işlemesini murâd etmez.

II. Allah'ın hayat, ilim, semî', besar, irâde, kudret, kelâm, tekvin gibi subûtî sıfatları yoktur.

III. Kur'ân mahlûktur.

IV. Allah âhirette görülmeyecektir.

V. Büyük günah işleyen kişi iki menzile arasında bir yerededir (el-menziletu beyne'l-menzilteyn). Zira o ne mü'mindir ne kâfirdir; fakat cehennemde ebedî kalacaktır.

VI. Peygamberler, melekler ve mü'minler âhirette günahkârlara şefâat edemezler vs.

Meselâ bir kimse Zemaşerî'nin "*el-Keşşâf*" adlı tefsîrini okusa, -bütün ulemânın, ilmîni ve faziletini itiraf edip takdîr etmelerine rağmen- onun gibi allâme birine yakışmayan zorlama te'vîllerde bulunduğunu görecektir. Bunu da sırf âyetleri kendi mezhebine göre yorumlamak için yapmaktadır. Örneğin şu âyetlerin yorumunda bunu açıkça görürsün:

"Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar..."¹⁰²

→

¹⁰⁰ Şems 91/7-10.

¹⁰¹ Kaderi inkâr eden, kelâmî konuları tartışırken mantık ve kıyâsa dayanan, İslâmî felsefe fırkalarından biridir. Hicrî birinci asrın sonlarında ortaya çıkmıştır. İsmîni, mezhebin doğal lideri olan Vâsıl b. Atâ'nın, Hasan Basrî'nin halkasından ayrılmasından (i'tizâl) almıştır.

Allah burada şirk ile onun dışındaki günahları birbirinden ayırmıştır. Fakat o -Zemahşerî- her ikisini de bir tutmuştur. Çünkü her ikisi de ancak tövbe ile affedilmektedir (!).

Yine şu âyetlerle ilgili tutumu da aynıdır: “İzni olmadan O’nun katında kim şefaath edebilir?”¹⁰³ ve “(Melekler ve peygamberler) Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaath etmezler. Onlar, Allah korkusundan titrerler!”¹⁰⁴ Şartıyla beraber şefâatin varlığını gösteren daha başka âyetler de vardır.¹⁰⁵ Şefâatin şartı ise; Allah Teâlâ’nın tevâhid ehli (müslümanlar) için izin vermesidir. Fakat Zemahşerî-bütün Mu’tezilîler gibi- adâleti rahmete gâlib kılıyor, va’di va’din (tehdidi müjdenin) önüne geçiriyor, akli naklin üstüne çıkarıyor. Eğer onlar insafı davransalardı ve tam anlamıyla düşünebilselerdi nefsânî arzularından soyutlanmış saf aklın, şefâatin varlığını kabul edebileceğini anlayacaklardı. Çünkü şefaathin varlığı Allah’ın kemâl sıfatına, fazl-u ihsânının kuşatıcılığına, rahmetinin genişliğine ve ihsânının bütünlüğüne daha uygundur.

Şu âyetlerle ilgili tutumu da aynıdır. “Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O’nu göreceklerdir).”¹⁰⁶

Bu âyetler -özellikle de bir takım sahîh hadisler de bu konuya ilave edilmekendeki (rü’yet) konusunda gâyet açıktır.

Şu âyetle ilgili tavrı da diğerlerinden farklı değildir: “Allah bir kimseyi şaşkınlığa (fitneye) düşürmek isterse, sen Allah’a karşı, onun lehine hiçbir şey yapamazsın. Onlar, Allah’ın kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir.”¹⁰⁷ ve “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar; kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır...”¹⁰⁸

Bu ve diğer âyetlerin ve manalarının yorumunda, günahların Allah Teâlâ’nın irâdesinin dışında gerçekleşeceği konusunda mezhebine uyum sağlaması için, Allah’ın rahmeti ona temessül etmiştir.¹⁰⁹ Hatta Allâme İbnü’l-Müneyyir “*el-İntisâf*” adlı eserinde demiştir ki: “Hak/gerçek çok açık ve parlak olduğu halde ortada durur; bu Fâdil Üstâd çoğu kez bocalar durur.”

“Allah’ın dilemesi olmaksızın asla imân edemezler, ancak Allah’ın dilemesi ile imân edebilirler...”¹¹⁰ âyetinin yorumu hakkında, Zemahşerî’nin “Yani zorlama ve mecbûr kılma şeklinde bir dileme olmadan...” sözünü değerlendirerek İbnü’l-Müneyyir şunu söylemiştir: “Bilakis buradaki maksad: Allah’ın onların imânı seçmelerini dilemesi olmadan... demektir. Eğer Allah onların imânı seçmelerini dile-

→

¹⁰² Nisâ 4/48, 116.

¹⁰³ Bakara 2/255.

¹⁰⁴ Enbiyâ 21/28.

¹⁰⁵ Muhammed 47/19; Müddessir 74/48; Bakara 2/48; Ğâfir 40/18. vb. âyetler. “Şefâath” ve türevleri Kur’ân’da 30’a yakın yerde geçmektedir.

¹⁰⁶ Kıyâme 75/22-23.

¹⁰⁷ Mâide 5/41.

¹⁰⁸ En’am 6/125.

¹⁰⁹ Bu âyetlere göre günahlar da Allah’ın irâdesine göre gerçekleşir. Ancak Mu’tezilî Zemahşerî’ye göre insan kendi fiilinin yaratıcısıdır. Zira merhameti bol olan Allah kimseyi günaha zorlamaz.

¹¹⁰ En’am 6/111.

seydi kesinlikle imânı tercih ederler ve Allah'ın dilediği şekilde kesin bir tarzda imân ederlerdi. Zemaşerî itikâdında fâsid bir kâide üzerine teorisini kurdu. O da şudur: Allah Teâla onların imânî seçmelerini istemişse de onlar imân etmemiştir. Bilakis o ve taraftarları şunu söylemektedir: Allah'ın dilediği bir çok şey vukû' bulmamıştır. Bu tür âyetler onların görüşlerine şiddetle red cevâbı verince "menfi dileme"yi "zorakî ve mecbûr dileme"ye hamlederek hile yoluna başvurdular. Şâyet Kur'ân, görüş ve mezheblere tâbi olsaydı onlar için bu konu tamamlanırdı. Ancak Kur'ân'ın kendisi imâm ve kendisine uyulandır. Herkes ona uymak zorunda olunca ona karşı gelinen ve ondan uzaklaşılacak durumlarda varılacak yer ateştir. *Haktan sonra sapıklıktan başka ne vardır!* (Yûnus 10/32)"¹¹¹

17. Eş'arî Ekolu ve Te'vîl¹¹²

Geçmiş asırlar boyunca "Ehl-i Sünnet" diye ifade edilen Eş'arîler ve Mâturidîler¹¹³ başkalarının kendilerine yakıştırmadığı te'vîlden kurtulamadılar. Bu alana pek fazla giren en bâriz Eş'arî İmâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir. O, bu sahada *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâmi ve'z-Zendeka* adlı kitabında geniş bir şekilde görüşünü belirtmiştir. Her ne kadar aşırı gitseler ve zorlama yorumlarda bulunsalar da nasları te'vîl edenlerin büyük bir kısmına yetecek kadar te'vîl için geniş ve kapsamlı bir kanun koymuştur.

Vasat sınırını aşan bu geniş çerçeveyi benimseme husûsunda İmam Ebû Hâmid'in mazereti/özü; imân ile küfrün ya da İslâm ile zındıklığın arasını ayıran sınırdan bahsetmiş olmasıdır. Çünkü o, müslümanı imân dâiresinden çıkarıp küfür dâiresine sokan bir konuda araştırma yapmaktadır. Bir müslümanın küfrüne veya dinden çıkışına hükmetmek tehlikeli bir iştir. Bu olay üzerine pek çok hüküm bina edilir. Bunlardan sana sadece şu(nu söylemek bile) yeter: Bütün fukahâyâ göre (tekfir edilen) bu kişinin kanı ve malı helâl olur. O kişi ile çoluk çocuğunun arasını ayırmak (bunları boşamak) gerekir. Özetle, (bir kişinin İslâm'dan çıktığına karar vermek) o kişinin, manevî ve maddî olarak, müslüman toplumdaki yok edilmesine (soyutlanmasına) karar vermek demektir.

Çok zayıf bir ihtimâl de olsa, tekfir hükmünü vermenin bir alternatifi varsa, bu alternatifi uygulamaktan kaçınmamak (ihtiyâtlı olmak) gerekir. Aksi halde, müslümanın kanı döküleceğinden; hâlbuki kişiyi, İslâm esasına göre bırakmak, öyle devam etmesini sağlamak için, insan hakkında hüsn-ü zanda bulunup durumunu iyiye yorumlamak maksadıyla, ihtiyâtlı bu tavrı (toleranslı davranıp tekfirin aksine hüküm vermeyi) desteklemiştir.

¹¹¹ İbnu'l-Müneyyir, *el-İntisâf mine'l-Keşşâf*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., s. 46-47. (Keşşâf'la beraber matbû.

¹¹² Kurucusu: Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'dir (260-330/783-941). Basra'da doğmuş, Bağdat'a göç etmiş, Mu'tezilî el-Cübbâî'nin talebesi iken onunla tartışıp ondan ayrılmıştır (Mütercim).

¹¹³ Kurucusu: Ebû Mansûr Muhammed'dir. (v. 333/944). Semerkand köylerinden Mâturidî'de doğmuştur. Amelde Hanefî mezhebini taklid edenler, akâid konularında genelde onun metodunu benimsemişlerdir. (Mütercim).

Gazzâlî'nin varlık kısımlarından¹¹⁴ -nassın taşıdığı ve te'vile giren; hissî (maddî), hayalî (zannî), şibhî (misalî, temsilî) ve aklî (mantıkî) gibi-, zikrettiklerinin tamamı sahîh ve O'nun nazarında tercihe şayan te'viller değildir. Bilakis O, bunu, -o te'vili bid'at ve sapıklık olarak görse bile- söyleyen kişinin imân esâsı üzere kalacağı, dinden çıkaracak küfre götürmeyen bir te'vîl sayar. Mu'tezile, Hâriciler, Şî'a ve diğerleri hakkındaki görüşü de aynen böyledir.¹¹⁵

Bu inceliğe dikkat çekmek gerekir. Gazzâlî ve onun te'vîl hakkındaki görüşü ile onun bahsettiği varlık mertebeleri hakkında yazı yazan bazı kişiler sanıyorlar ki o, bütün bu te'villeri, manadan uzak, ilgisiz, alâkasız olsa bile, doğrulamakta, sahîh kabul etmektedir. Hâlbuki durum hiç de öyle değildir. O bunları şöyle görüyor: Bu te'viller, sahibini küfür ve irtidât ile yargılanmaktan kurtarır (yoksa o bunların sahîh olduğunu belirtmez).

18. Asrımızdaki Bazı İnkârcı ve İtikâdı Bozuk Grupların Te'villeri

Asrımızda -aralarında bazı farklılıklar olsa da- bazı inkârcı ve itikâdı bozuk gurupları görmekteyiz. Bunlar, muhkem ve kesin var olan nassları açıkça reddetmek yerine, te'vîl konusunda aşırılık barınağına sığınmakta, onunla korunmakta, ona dayanıp ona güvenmektedir. Aksi takdîrde (eğer direkt reddetseler) ümmet bunları reddeder; bunları canlı vücudundan koparır ve kesin bir şekilde hayatları sona erer.

19. Kâdiyânîlerin Te'villeri¹¹⁶

Kâdiyânî grubunda şunu görmekteyiz: Bunlar İslâm dininin zarûrî öğretilerini meselâ Peygamberimiz'in (s.a.v) son peygamber oluşunu inkâr etmektedirler. Hâlbuki Kur'ân'ı bunu açıkça belirtmiş, sünnet kesin bir şekilde bundan bahsetmiş ve ümmetin bütün gurupları bu konuda icmâ' etmişlerdir. Onlar, Allah'ın مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا ...

... أَحَدٍ مِنْ رَجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ... "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur..."¹¹⁷ âyetindeki "خَاتَمَ النَّبِيِّينَ" ifadesini, tıpkı yüzüğün (hâtem), parmağın süsü olması gibi, "Peygamberlerin süsü" olarak yorumlamışlardır.

Eğer onlar hakîkati araştıran, gerçeği öğrenen kişiler olsalardı, "tâ" harfinin kesra okunuşuyla sâbit olan "خَاتَمَ النَّبِيِّينَ" şeklindeki diğer bir kırâate başvururlar-

¹¹⁴ "Varlık Kısımları" ya da "Varlık Mertebeleri" dediğimiz kavramlardan yukarıda ismi geçenleri burada kısaca açıklamamız gerekir. Aksi halde yalın bir tercümeyle bu kelimeler anlaşılmaz.

Hissî: Duyularla idrâk edilebilen nesne, maddî.

Hayâlî: Zihinde olup da gerçekte varlığı olmayan şey. Anka kuşu gibi. İsmi var medlûlü yok.

Aklî: Akla ve mantığa dayanan şey. Aklî bilgi vb. (Mütercim).

¹¹⁵ Gazzâlî bunların sapık olduğunu fakat küfür ile ithâm edilemeyeceklerini belirtmiştir. Yoksa yaptıkları batıl te'villeri onayladığı anlamına gelmez (Mütercim).

¹¹⁶ Sapık bir dîni fırkadır. Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî el-Hindî'ye (v. 1908) nisbet edilir.

¹¹⁷ Ahzâb 33/40. Mevdûdî'nin Ahzâb sûresinin sonunda bu âyetle ilgili nefis bir yorumu vardır. (Mütercim).

dı.¹¹⁸ Yine konuyla ilgili “*Benden sonra peygamber yoktur.*”¹¹⁹ hadîsi gibi sahîh olan bol miktarda hadîslere müracaat etmeleri gerekirdi.

Yine, bunların mezhebine göre, emperyalist inkarcılardan -kendi asırlarında Hindistan’da hakim olan İngilizler vb.- olan *yöneticilere/ûlû’l-emre* itâat farzdır. Bu itâati şart kılan mezhepleriyle çelişen âyetleri de te’vîl ettiler. Mesela, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا... “Ey imân edenler! Allah’a itâat edin. Peygamber’e ve sizden olan *ûlû’l-emre* (idarecilere) de itâat edin...”¹²⁰ âyeti burada gâyet açıktır. *ûlû’l-emre* itâatin vâcib olması Allah’a ve Peygamber’e itâatten sonra emredilmiştir. “Ey imân edenler!” hitabıyla da *ûlû’l-emrin* muhâtab mü’minlerden olması şart koşulmuştur. Hâlbuki kâfirler -sömürgeci İngilizler- onlardan değildir. Özellikle de bu inkârcı sömürgeciler, savaş için gelmiş düşmanlardır. Fakat bunlar -Kâdiyânîler- “مِنْ” kelimesinin delâletiyle, “sizden bazıları” manasını ifâde eden “مِنْكُمْ” kelimesini, “sizde=içinizde olan idâreciler (مِنْكُمْ)” manasına çevirmek için te’vîl ediyorlar. Bu, açıkça Allah Teâlâ’nın kelimelerini tebdîl edip değiştirmektir.

Aynı şekilde bunlar, Kur’ân’da belirtilen, peygamberlerin olağanüstü mu’cizelerini de te’vîl etmişlerdir. Allah, peygamberlerini desteklemek için bazı mu’cizeler vermiştir. Meselâ Hz. Mûsâ’nın asâsı bunlardan biridir. Bu asâ koşan bir yılanı dönüştür.¹²¹ Onunla denize vurunca deniz yarılr, her dalgası büyük bir dağ gibi olur.¹²² Taşa vurunca taştan on iki pınar fıskırmıştır.¹²³ Ve sayıları dokuza varan diğer mu’cizeler..¹²⁴

Yine Hz. İsâ’nın -Allah’ın izni ile- ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alacalı hastaları iyileştirmesi, çamur şeklindeki kuş heykellerine üfleyp onların da gerçek kuş olup uçuvermesi¹²⁵ ve diğer peygamberlere verilen bir takım mu’cizeler hep Kur’ân’da zikredilmişlerdir. (Kâdiyânîler ise bunları hep te’vîl etmişlerdir.)

Yine bunlar, sömürgeci kâfirler ümmeti tamamen köle yapsın diye farz olan cihâd ibâdetini iptal etmişlerdir.

*Bahâîlerin Te’vîlleri*¹²⁶

Bu gurupların en kötüsü Bahâîlerdir. Bunlar, yeni bir din icâd ettiler ki bu dinin yeni bir peygamberi, yeni bir kitabı ve yeni bir şeriâtı vardır. Bu dinde her

¹¹⁸ “Tâ”nın kesrası ile okununca “son, sonuncu” anlamına gelmektedir. “Hâtem, yüzük ve mühür” anlamına gelmekte olup, yazılan yazıların en sonu kendisiyle mühürlenip son nokta konulduğu için mecâzî anlamda bu isim kullanılmıştır. (Mütercim).

¹¹⁹ Buhârî, Megâzî, 78, Fezâilu’l-Ashâb, 9; Müslim, Fezâilu’l-Ashâb, 31, İmâret, 170; Ebu Dâvûd, Fiten, 1; Tirmizî, Fiten, 32.

¹²⁰ Nisâ 4/59.

¹²¹ A’râf 7/107; Şuara 26/32; Neml 27/10; Kasas 28/31; Tâhâ 20/20.

¹²² Şu’ara 26/63; Tâhâ 20/77.

¹²³ Bakara 2/60; A’râf 7/160.

¹²⁴ A’râf 7/133; İsrâ 17/101; Neml 27/12. Bu dokuz mu’cizenin neler olduğunu görmek için bk. Ebu’l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân*, (terc. Hey’et, *Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsîri*), İnsan Yayınları, İstanbul 1996, III, 141. (İsra 17/101’in tefsîri, açıklama notu: 113). (Mütercim).

¹²⁵ Al-i İmrân 3/49; 5/110.

¹²⁶ Bahâiyye: İran’da ortaya çıkmış dîni bir harekettir. Kurucusu “Bahâullah” lakablı Mîrza Hüseyin’dir. (1233-1310/1817-1892).

şeyi, hatta seneyi, ayları ve günleri bile değiştirdiler. Bütün farzları geçersiz kılıp tüm haramları mübâh kılmak istediler. Bununla beraber sadece Kur'ân-ı Mübîn'e biraz tolerans tanıdılar. Onu bâtil inançlarına delil olarak kullandılar. Te'vîl adı altında Allah'a iftirâ uydurmak için Kur'ân'ın kelimelerini değiştirip onu tahrife yeltendiler. Hâlbuki Allah (c.c): "Allah'a karşı yalan uyduranlar asla iflah olmazlar, başarıya ulaşamazlar."¹²⁷ buyurmaktadır.

"Birbirlerine neyi soruyorlar? (İnanıp inanmamakta) ayrılığa düştükleri büyük haberi mi? Hayır! Anlayacaklar! Yine hayır! Onlar anlayacaklar!"¹²⁸ âyetindeki "büyük haber"i Bahâ'nın ortaya çıkışı diye yorumlamaktadırlar. Onun daveti hakkında da insanların ihtilâfa düşeceğini söylemişlerdir.

Acaba Kur'ân'ın, indiği dönemde hitâb ettiği Kureyş ve 'Arab'ın müşrikleri Bahâ hakkında mı yoksa surenin ilerleyen âyetlerinin de gösterdiği gibi diriliş ve cezâ hakkında mı ihtilâfa düştüler?!

"Seslenenin yakın bir yerden sesleneceği güne kulak ver. O gün insanlar bu sesi gerçekten işiteceklerdir. İşte bu, çıkış günüdür."¹²⁹ âyetinde çıkıştan maksadın Bahâ'nın çıkışı olduğunu söylemişlerdir. Hâlbuki buradaki çıkış, sûrenin baş tarafında da belirtildiği gibi, ölülerin diriliş ve hesap için kabirlerinden çıkışıdır. Tıpkı şu âyetlerde belirtildiği gibi: "...Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yenden çıkış da böyledir."¹³⁰ Bundan dolayıdır ki yukarıdaki mezkûr (Kâf 50/41-41.) âyetlerin hemen ardından Allah şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz biz diriltir ve öldürürüz. Dönüş de ancak bizedir. O gün yer yarılr, onların üzerinden süratle yarılrp açılır. Bu, bize göre kolay olan bir haşirdir."¹³¹ Bu âyette belirtilen çıkış günü, insanların, yuvalarından çıkıp yayılmış kelebekler gibi, kabirlerinden çıkması için, yerin yarılrp onların üzerinden süratle açılacağı gündür.

Bunlar eski Bâtınîler'in uzantısından başka bir şey değillerdir. Bunlar ne Kur'ân'a ne sünnete ne de dine inanırlar. Bunlar İslâm'ı, mümkünse tamamını, yıkmak için nassları birer kazma (yıkım aleti) olarak kullanırlar.

20. İslam Hukuku Çevresinde Bazı Art Niyetli Te'vîller

Asrımızda karşılaştığımız kötü te'vîllerden pek çoğu İslâmî hükümlerle alâkalı konularda, bunların pek çoğu da akîde çerçevesinde olmuştur.

Özellikle de bir asır gibi veya daha fazla zamandan beri şeriatı yıkma, onun yerleşmiş kanunlarını yerinde ihlâl etme; şeriatın emirlerine aykırı yeni taklîd yasalar oluşturma, kendi kültüründen habersiz, ümmete yabancı, Rabbiyle ve onun şeriatıyla bağlantıları zayıf fakat batı felsefesine inanan akıllar (akîl-ü dâneler) icâd etme konusunda bâtil sömürgeler (ve misyoner faaliyetleri) belli bir başarı elde ettikten sonra bu tür yanlış ve sapık te'vîller iyice çoğalmıştır.

¹²⁷ Yûnus 10/69.

¹²⁸ Nebe 78/1-5.

¹²⁹ Kâf 50/41-42.

¹³⁰ Kâf 50/11.

¹³¹ Kâf 50/43-44.

21. Had Âyetlerini Yanlış Te'vîl Etme

Bu tür yanlış te'vîllere bir örnek olarak Merhûm Doktor Muhammed Hüseyin ez-Zehebî *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* adlı kitabında¹³² "Tefsîrde İlhâdî Yöneliş Sahipleri"¹³³ adını verdiği kişilerden bir yazarın yazdıklarından bahsetmiştir.

Bu yazar "et-Teşrû'l-Mısri ve Siletuhu bi'l-Fikhî'l-İslâmî (Mısır Anayasası ve İslâm Fıkhiyla Bağlantısı)" adı altında şunları söylemiştir:

"Meşhûr *es-Siyasetü'l-Uşbûiyye* (Haftalık Siyasî) adlı dergide bu başlık altında bir makale okumuştum.¹³⁴ Makâle, içimde belli bir zamana kadar erteleme düşüncesi uyandıran bir takım fikirler içermekteydi. Çünkü bu asırda yeni bir fikirle bir müctehid ortaya çıkıncaya kadar, ruhlar henüz içtihad kapısının açılması için hazır değildir. Tıpkı içtihad asırlarında müctehid imâmların bir kanaate varıp insanların da onları kabul etmesi gibi. O asırlarda, çok garip ve şâz görüşler ortaya çıksa da, insanlar bu tür görüşleri sessizlik ve sükûnet ile karşılamışlardır. Çünkü insanlar o asırlarda içtihad alışkanlık kazanmışlardı. İctihadın garibine, hatalısına, doğrusuna, uygununa, hepsine uyum sağlıyorlardı. Fakat bu asırda, insanlar içtihadla olan bağlılıklarını kaybettiler, icthâddan oldukça uzaklaştılar. Öyle bir hâl aldı ki gerçekte doğrunun ta kendisi olsa da bu asırda ortaya çıkan her yeni şey insanların nazarında aykırı görüş kabul edilmiştir."

Sonra işâret edilen makâlenin sahibinin yazdıklarına övgüler yağdırıp daha sonra da şöyle demiştir: "Fakat bundan sonra hadler konusunda bizim irdelediğimiz bir durum sessizlik ve sükûnet içinde araştırılmayı beklemektedir. O konuda bazen bu hadler açısından, yeni ve başka bir yaklaşımla, İslâmî şeriatı uygulama yolunda uygulanan bir cezayı giderme sonucuna varıyoruz. Bu da yeni meydana gelen bir takım olaylardan sonra yeniden araştırmak için o hadlerin içinde bulunduğu nasslara tekrar bir göz atmakla olacaktır. -Şimdilik- bu hadler hususunda meydana gelen Kur'ân nasslarını zikretmekle yetineceğim.

Örnek olarak hırsızlık haddi konusundaki şu âyete bakalım:

"Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir. Kim (bu) haksız davranışından sonra tevbe eder ve durumunu düzeltirse şüphesiz Allah onun tevbesini kabul eder. Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir."¹³⁵

Yine zinâ haddi konusunda şu âyet vardır:

"Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz sopa vurun; Allah'a ve âhret gününe inanyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit

¹³² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, III, 194-196. (Diğer baskı., II, 368. Dâru'l-Erkâm, Beyrut ts.).

¹³³ Buradaki ilhâddan maksad Allah'ın varlığını inkâr değildir. Belki, âyetleri anlama konusunda doğru ve sağlam metoddan sapmak, âyetlerin konusunu tahrîf etmek, onları Bâtınîlerin yorumları gibi yorumlamaktır. Nitekim bu konuda Allah şöyle buyurmuştur: "Âyetlerimiz hakkında ilhâda (doğruluk-tan ayrılıp eğriliğe) sapanlar bize gizli kalmaz..." Fussilet 41/40.

¹³⁴ İşâret edilen bu makâle *es-Siyâsetü'l-Uşbû'iyye* adlı derginin 5. S. 6. yıl, 1937 yılı tarihli nüshâsında bulunmaktadır.

¹³⁵ Mâide 5/38-39.

yacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun."¹³⁶

Biz hırsızlık haddinde vârid olan "kesiniz" emri konusunda ve zinâ haddi konusunda "sopa vurunuz" emri hakkında içtihad edip de her ikisini de vücûb/farz için değil de mübâhlik için gösterebilir miyiz? O zaman her iki âyetteki emir de tıpkı şu âyetteki emir gibi olur: "Ey Adem oğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yiyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."¹³⁷

O zaman hırsızın elini kesmek, hiçbir hırsızlık halinde terk etmenin câiz olmadığı, kesin ve farz olan bir had olmaz. Tam aksine hırsızlıkta el kesmek en uzak ve zor (belki imkânsız) bir cezâ olur. O zaman bazı hâllerde bu hadden vazgeçip başka engelleyici diğer cezâlara yönelmek câiz olur. O hâlde bu haddin durumu da veliyyü'l-emrin (idârecinin) tasarruflarına (uygulama yetkisine) boyun eğen diğer mübâhların durumu gibi olur, her zaman ve zeminden etkilenir.

Bunu yapmakla, İslâmî şeriatı uygulama yolunda işleyen cezalardan herhangi birini izale etmiş/gidermiş, iptal etmiş olur muyuz? Bununla beraber, böyle bir hâlde herhangi bir nassı iptal veya bir haddi ilğâ etmiş olmayız. Biz ancak, her zaman ve mekâna uyum sağlayan, esneklik gösteren İslâm şeriatının imtiyaz sağladığı şeylere (kurallara) uygun olarak işi genişletmiş, bir rahatlama getirmiş oluruz. Normal olduğu şekliyle kolayı zora, hafifi şiddetli olana tercih etmiş oluruz."¹³⁸

Bu rezil te'vile uygun, içtihad zannedilen bu görüşler sâhibine iâde olunur. Çünkü içtihadı uygun olmayan bir alanda içtihad yapılmıştır. Çünkü bu emir kesindir, kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmet ile sâbit, dinin zarûrî olarak bilinmesi gereken kısımlarındandır.

Durum şu ki, bu konumda buradan asla ibâhe manası anlamak mümkün değildir. Zira emirde aslanan vücûb veya -en azından- istihbâb (tercih) ifade etmesidir. Karîne olmaksızın bunların dışına çıkılamaz. Burada karîne de yoktur.

İbâhe için delil getirdiği "Ey Adem oğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yiyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez."¹³⁹ âyetindeki emir onun zannettiği gibi değildir. İmâm Şâtıbî, "el-Muvâfakât" adlı eserinde bunu şöyle açıklamıştır: Yemek-içmek ve zinet takınmak genelde vâcib, özelde mübâhtır. Çünkü Ademoğullarının -ibâdete düşkünlük, sûfilik, vücûda duyarlılık kazandırma, ruhu yüceltme vb. iddialarla - yeme, içme ve süslenmekten (elbise giyinmekten) kaçınması câiz değildir. Özellikle de giyinmenin en alt seviyesi dediğimiz setrû'l-avretten hiç kaçınmaz. Eğer herhangi belirli bir vakitte veya özel bir sebepten dolayı bu, kendilerine mübâh kılınmışsa bunun manası o, özelde mübâh demektir. Burada eş-Şâtıbî'nin tahkikine müracaat etmek (ona yönelip iyice incelemek) gerekir. Onun yorumu gayet nefis ve mükemmeldir.

¹³⁶ Nûr 24/2.

¹³⁷ A'raf 7/31. (Bu âyetteki "yiyiniz, içiniz" emri ibâhe içindir.)

¹³⁸ es-Siyâsetü'l-'Usbû'yye, 6. S. 6. yıl, 20 Febrârî/Şubat 1937, s. 6. (mezkûr yazarın görüşü burada tamamlanır).

¹³⁹ A'raf 7/31.

Eğer biz nasları çevreleyen karîneleri iyice inceleysek hepsinin vücûbu haykırıldığını hatta pekiştirdiğini görürüz.

Allah (c.c) "Yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin."¹⁴⁰ dediği hâlde buradaki emri nasıl mübâh için kullanabiliriz? Allah Rasûlü, en çok sevdiği bir insan olan Zeyd b. Üsâme'nin Allah'ın hadleri konusundaki aracılığını nasıl reddetmiştir? Onu kınayarak şöyle demiştir: "*Allah'ın hadlerinden bir hadd (in uygulanmaması) konusunda aracılık mı ediyorsun Ey Üsâme?!*" Yine o "*Allah'a yemin olsun ki, şâyet Muhammed'in kızı (kendi kızım) Fâtıma da çalmış olsaydı mutlaka elini keserdim.*"¹⁴¹ meşhûr sözünü nasıl söylemiştir?

Zinâ eden kadın ve erkek hakkındaki sopa emri nasıl ibâhe için olur? Hâlbuki Allah (c.c) bu emirden sonra şöyle buyurmaktadır: "Allah'a ve âhîret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dininde (hükümlerini uygularken) onlara acıyacağınız tutmasın. Mü'minlerden bir gurup da onlara uygulanan cezaya şahit olsun."¹⁴² Peki bütün bu teşvîk ve tahrîkler niçin?!

Eğer bu (şahsın yaptığı) te'vîl doğru ve sahîh olsaydı o zaman başka birinin de diğer âyetler veya diğer emirler hakkında kendi görüşüyle kendine uygun yorumlar yapması câiz olurdu. Meselâ şu âyetleri ele alalım:

"Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın."¹⁴³

"Ey imân edenler! Kazandıklarımızın iyilerinden ve rızık olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra harcağın..."¹⁴⁴

"Namazı dosdoğru kılın ve zekatı hakkıyla verin..."¹⁴⁵

O halde, -yukarıdaki te'vîle uygun olarak- bu âyetlerdeki emirlerin tamamı vücûb için değil de ibâhe için olacak. İsteyen namaz kılsın, isteyen zekat versin, infâk etsin. İstemeyen kimseye de her hangi bir günah yoktur. Çünkü o -farzı değil-mübâhı terk etmiştir. Mübâhı yapan sevabını alır, yapmayana da bir vebal yoktur (!!!).

Aynı şekilde Kur'ân'ın tüm emirlerinde böyle söylenir. Zira (konuları farklı olsa da emir emirdir) iki emir arasında fark olmaz. Bu iş abesle iştigâlin ta kendisidir. Ya da İslâm dinini yeni bir din (!) ile değiştirmektedir.

22. Muasır Bazı Müfessirlerin Bir Takım Zorlama Yorumları

Üzöldüğümüz bir nokta da bazı müfessirlerin, te'vîlde bir takım zorlama ve uygun olmayan yorumlara girişmiş olmasıdır. Bir örnek olarak "Tefsîru'l-Merâğî" adlı eserin yazarı, "*Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik. Ve (gökyüzünü) itâ-*

¹⁴⁰ Mâide 5/38.

¹⁴¹ Buhârî, Hudûd 11, 12, 14, Şehâdat 8, Enbiyâ 50, Fezâilü'l-Ashâb 18; Müslim, Hudûd 8, 9; Ebû Dâvud, Hudûd 4; Nesâî, Sârik 5.

¹⁴² Nûr 24/2.

¹⁴³ Bakara 2/238.

¹⁴⁴ Bakara 2/267.

¹⁴⁵ Müzzemmil 73/20.

at dışına çıkan her şeytandan koruduk. Onlar, artık mele-i a'lâ'ya (yüce topluluğa) kulak veremezler. Her taraftan taşlanırlar. Kovulup atılırlar. Ve onlar için sürekli bir azap vardır. Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz kapan olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder.”¹⁴⁶ âyetleri hakkında zihne gayet uzak, şer'î, aklî ve örfî herhangi bir delili de olmayan şu zorlama sözü söylemiştir: -Allah bizi ve onu affetsin-

“Biz yakın göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik.” Yani yıldızları size yakın olan gökte, parlaklık ve güzellikleriyle, orantılı şekillerle ve gayet güzel konumlarıyla, özellikle de onların nizâm ve intizâmını öğrenen, ölçüleri hakkında tefekkür eden kişiler için, süs kıldık. Zira gezegenleri inceleyenler onların mesâfeli orantılarını göreceklerdir. Şöyle ki, her bir gezegen güneşe göre kendinden önceki gezegenden daha az bir uzaklıkta bulunur.

“Ve (gökyüzünü) itâat dışına çıkan her şeytandan koruduk.” Yani câhillere, cinlerden ve insanlardan oluşan inatçı, itâatsiz şeytânlar onun hoşluğunu ve nizâmının güzelliklerini anlayamamışlar ve kavrayamamışlar diye göğü muhâfaza ettik. Çünkü onlar bizim âyetlerimizden gâfildirler. Göklerin azâmeti hakkında düşünmekten yüz çevirmektedirler. Gözler açık lâkin güzelliğe bakıp da onun üzerinde düşünmezler ki, oradan bir ibret alsınlar.

“Onlar, artık mele-i a'lâ'ya (yüce topluluğa) kulak veremezler.” Yani bu câhillere ve şeytanlardan birçoğu şu yer yüzünde hapsedilmişlerdir. Gözleri mele-i a'lâ'ya karşı kapalıdır. O hayatın rumûzlarını ve harikalarını anlayamazlar. Onların nefisleri o yüce âlemleri kavramaya yükselemez, o âlemlerin sırlarını anlama ve azâmetinin sırrını araştırma konusunda derinliklere ulaşamaz.

“Her taraftan taşlanırlar. Kovulup atılırlar.” Yani şehvetleri onları her yandan taşlamış ve atmıştır. Onlar sarhoşlukları içinde bocalamaktadırlar. İstek ve arzular, düşmanlık ve kin duyguları onları yakalamaktadır. Hükemâ için parıldayan, ulemânın gözlerini kamaştıran, saf gönüller için tecelli edip onları azâmetiyle büyüleyen bu güzelliği göremezler. Onlar (işin uzmanları) bu sırrı öğrenmeye yılmadan usanmadan devam ettikçe bunun lezzetini tadacaklar, bu cemâl ve celâlden (bu ihtişâmdan) hayrete düşüp şaşkına dönerek rükû' ve secdeye kapanacaklardır.

“Ve onlar için sürekli bir azap vardır.” Yani bu evrenin büyük sırrını araştıramamışlar, bu araştırmayla Yaratıcı'nın azâmetine ve harika kudretine ulaşamamışlar diye onlar için sürekli bir azap vardır.

Sonra da Allah'ın başarılı kıldığı ve bilgelikle muzaffer kıldığı kişileri açıkladı ve şöyle dedi:

“Ancak (meleklerin konuşmalarından) bir söz kapan olursa, onu da delip geçen bir parlak ışık takip eder.” Yani bu güzellikten kendisine bir kıvılcım parıldayan (hafif bir ışık gözükene) ve zihnine bir parıltı gelen kişinin basîreti delici parlak alev gibi olur. Kendi gibi olana şefkat duyar, kendi kardeşine (benzerine) iştîyak duyar. Azâmetinin sırrını ve güzelliğinin özünün bilgisini araştırarak bu büyük melekût

¹⁴⁶ Saffât 37/6-10.

âlemine hayran olur. İşte bunlar Allah'ın, kulları arasından seçtiği, kendi katından hikmet verdiği ve ruhuyla desteklediği kimselerdir. İşte bunlar Allah'ın nimet verdiği peygamberler ile siddıklar, şehitler ve sâlihler zümresinden müteşekkil evliyâlardır.

Hülâsa, dünya bir evdir ki onun zemini yeryüzdür. Tavanı gökyüzdür. Avizesi yıldızlar ve gezegenlerdir. Bakanların gözlerinde bir parıltı (ışığı), bir neşe (sürûr)un oluşturduğu nakışlarla bezenip ışıklarla süslediği yüksek evler, heybetli binalar gibidir. Fakat bu güzellikleri saf melekler, peygamberler ve samimi ilim adamlarından başkası kavrayamayacaktır. Câhiller ile cin ve insanlardan ibâret olan azgın şeytânlara gelince onlar kâinâtın güzelliklerini anlamaktan gâfildirler. Bazı kişiler bu güzellikten habersiz olarak yaşar ve ölür. Çünkü ilme, âşıklarının haricindekiler ulaşamaz. Bazen onlara bu cemâlin güzelliklerinden bir parıltı açılır, gözleri delici bir alev gibi çakar, o alevden ışık veren ve akıllarını aydınlatan bir kor kaparlar da Allah'ın saâdet yazdığı tevfiik ve hidâyet bahsettiği kişilerden; Rablerinin, rızası ile seçtiği nimetleriyle başarı verdiği kimselerden oluverirler.

İşte bu âyetlerin tefsîrinde Şeyh Ahmed Mustafa el-Merağî'nin (1883-1952) söyledikleri budur. Ardından hâşiyede şöyle demiştir: Şüphesiz ki biz, bununla tefsîrlerin birçoğundakilere muhâlif olan bir yönü ortaya koyduk. Zira onlar demişlerdir ki: "Oradan bir şey kapmak, şeytânlar kulak kabartıp göklerin haberlerini dinlediklerinde olmuştur. O şeytânı delici bir alev takip edip yakmıştır. Oradan bir şey almaya muvaffak olamamıştır. Allah vahyini ve kitabını korumuştur."¹⁴⁷

Allah bu üstâda merhamet eylesin! Çok uzak ve dolambaçlı yollara girdi. İlgisiz alâkasız söyleyiverdi. Bu gidiş onu normal yol ve metoddan uzaklaştırdı. Hâlbuki Allah bizzat cinlerin lisânından şunu söylemiştir: "*Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Halbuki, (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor.*"¹⁴⁸ âyetlerin manası güneş gibi apaçıktır.

¹⁴⁷ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır 1945, XIII, 43-44 (eserin III. bs. 1386/1966).

¹⁴⁸ Cin 72/8-9. Bu konuyla ilgili şu âyetlere bk. Hicr 15/16-18; Saffât 37/6-10; Mülk 67/5; Cin 72/8-9. Mevdûdî'nin *Tefhîmü'l-Kur'ân* adlı tefsîrinde mezkûr âyetlerle ilgili kısa ve öz bilgiler mevcuttur (Mütercim).

Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri*

İbn Manzûr Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî**

Çev: Ali Çiftci

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilimdalı Öğretim Görevlisi
aciftci@selcuk.edu.tr

Atıf

İbn Manzûr el-Ensârî Çev: Ali Çiftci, Harflerin İsimleri, Yapıları ve Özellikleri, Marife, Bahar 2012, ss. 185-188

Müellif Abdullah Muhammed b. Mükerrerem der ki:

Benim ele aldığım asıl konu bu değildir. Fakat yine de ona kısaca değinmeyi uygun buldum. Benim ele aldığım asıl konu bu olmamakla birlikte kısaca değinmeyi uygun buldum. Bu konuyu anlatırken çok da kısa tutmadım. Zira bir şeyler elde etmek isteyenler istediklerini bulsun. Bu konudan faydalanacak olan da bir yarar elde etsin. Her öğrenci öğrenmek istediği meselenin arka planında başka meselelerin de olduğunu ve Allah'ın her şeyde etkili ve tesirli bir sırrının olduğunu bilsin. Bu konuyu anlamayanların "müellif sözü uzatmış" demelerinden korktuğum için de lafı fazla uzatmadım.

İbn Keysan (v. 320/932)¹ harflerin isimleri konusunda şöyle demiştir: "Harflerin bir kısmı cehr sıfatına (mechur) ve bir kısmı da hems sıfatına (mehmus)

** Asıl adı Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî el-İfrîkî el-Mısırî'dir. İbn Manzûr diye bilinir. 630-711 yılları arasında yaşamıştır. İbnü'l-Mukayyer lakabıyla bilinen Ali b. Hüseyin el-Bağdâdî'den, Yûsuf b. Muhayyilî, İbnü'l-Affî'den edebiyat, inşa, hadis ve fıkıh dersleri almıştır. es-Safedî, onun neredeyse özetlemediği hiçbir büyük kitabın kalmadığını rivayet eder. Ömrünün sonunda gözlerini kaybetmesine sebep olacak kadar çok kitap okumuştur. Vefatında beş yüz cilt eser bırakmıştır. Eserleri: "*Lisânu'l-Arab*", I-XV cilt halinde baskısı yapılan bu eser en çok bilinen eseridir. "*Muhtârü'l-Egâni*", "*Muhtasar-ı Tarih-i Dimaşk*" ve bunun yanında başka pek çok eseri vardır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., I, 4; Kılıç, Hulusi, "İbn Manzûr", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 171-172.

¹ Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm b. Keysân en-Nahvî el-Bağdâdî, Kûfe dil mektebinin öncüsü Sa'leb'in derslerine devam etmiş, ondan Kûfe nahvini öğrenmiştir. Basra dil mektebinin lideri el-Müberred'in derslerini takip ederek her iki mektebin görüşlerine de vakıf olma imkanı bulmuştur. Her iki ekol arasında uzlaşmacı bir metod izleyen Ahfeş'in görüşlerine benzer kanaatleri vardır. *el-Muvaffakî fi'n-nahv, el-Mesâil alâ mezhebi'n-nahviyyîn ve Şerhu's-Sebî't-tvâli'l-câhiliyyât* gibi eserleri vardır. Bk. Durmuş, İsmail, "İbn Keysân", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 134-136.

sahiptir. Cehirden kastedilen, harfin nutku bitinceye kadar, harfi bozacak bir şey karıştırmadan, nefesin tutulup harfin çıkış yerine bağlı kalınmasıdır. Mechur harfler/ cehir sıfatına haiz harfler 19 tanedir: ا ع غ ح ج ب ض ل ن ر ط ذ ز م و ي. 0 harflerden bir kısmı da hems sıfatına sahip olan harflerdi. Mehmustan kastedilen, cehr yapılmaksızın nefesin akışıyla birlikte mahreci yumuşak olan harftir. Mehmus sıfatına haiz olan harflerde ses yükseltilmesi mechur sıfatına haiz harflerden daha alt seviyededir.² Bu harfler 10 tanedir: ه ح خ ك ش س ت ص ث ف. Mechur harf bazen şiddet, bazen de rihvet sıfatına sahip olur. Mehmus harf de aynı şekilde şiddet veya rihvet sıfatlarına sahip olabilir.”

Halil b. Ahmed (v. 175/791)³ şöyle demiştir: “Arapça’nın harfleri 29 tanedir. Bunlardan 25 tanesi sahih harftir. Bu harflerin özel yerleri ve mahreçleri vardır. Geriye kalan 4 harf ise cevfv harfleridir: و ي ا ء. Bu harflere cevfv ismi verilmiştir.

Çünkü boğaz boşluğundan (cevfv) çıkar; boğaz, küçük dil ve büyük dil bölgelerindeki bir mahreçten çıkmazlar. Bunlar boşluğa ait harflerdir. Zira bu harfler için cevfv haricinde nispet edilecekleri özel bir mahreç yoktur.

ا (elif-i leyyine/med harfi olan elif) و ي harfleri hevâiyye harfleridir. Zira boğaz boşluğundan çıkarlar. Bütün harflerin en uç noktadan çıkanı ء’dır. Biraz üstünden ح harfi çıkar. Eğer ح harfindeki boğukluk olmasaydı mahreci ء’a yakın olduğu için ona benzerdi. ح’nın üstünden ه çıkar. ه harfinde “heh heh” şeklinde bir nefes akışı olmasaydı mahreci ح’ya yakın olduğu için ona benzerdi.. Bu üç harf aynı bölgeden çıkar. Bu harflerin başka isimleri de vardır:

- Halkiyye (boğaz harfleri): ع ه ح خ غ - Leheviyye (küçük dil harfleri): ق ك

- Şecriyye (ağız boşluğu harfleri): ج ش ض - Eseliyye (dil ucu harfleri): ص س ز

Zira bunların başlangıç yeri dilin en uç noktasıdır. - Nit’iyye (üst damak harfleri): ط ظ ذ ث. Zira bunların çıkış yerlerinin başlangıcı üst damaktır. - Liseviyye (diş eti harfleri): ظ ذ ث. Zira bu harfler diş etinden başlar. - Zevlekiyye/Zelikiyye (dil ucu harfleri): ف ب م - Şefeviyye (dudak harfleri): ر ل ن. Bir diğer adıyla bu harflere

² Çünkü mehmus harflerinin mahreçlerine fazla dayanmamaları sebebiyle harf telaffuz edilirken nefesin harfle beraber akması sonucu harfin sesinin zayıf kalır.

³ Ebü Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, 100/718 yılında Umman’da doğdu, Basra’da yetişti. Yalnız Basra dil mektebinin değil, tüm İslam tarihinin yetiştirdiği müstesna bir dil alimidir. Gramer, lügat, musiki gibi dalları ilmi usul ve kaideleri ile ilk defa vaz’ etmesi ve bilhassa aruzu yeni bir ilim dalı olarak ortaya koyması ile şöhret bulmuştur. Ebu’l-Esved’in hareke yerine koyduğu yuvarlak noktaları geliştirerek bugünkü hareketlerin ilk şeklini ihdas etmiştir. Şedde, revm, işmam gibi birçok imla işaretini de bulmuştur. *Kitâbü’n-Nakt ve’ş-Şekl*, *Kitâbü’l-Ayn*, *Kitâbü’l-Arûz*, *Kitâbü’l-Îkâ ve Kitâbü’n-Nağam fi’l-mûsikâ*, *Kitâbü’l-cümel fi’n-nahv ve el-Hurûf* adlı eserleri vardır. Bk. Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, “Halîl b. Ahmed”, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 309-312.

ri): ر ل ن - Şefevîyye (dudak harfleri): ف ب م. Bir diğer adıyla bu harflere “şefehiyye” demıştır. - Hevâiyye (boğaz boşluğu harfleri) و ا ي

Her bir harfi anlatırken kendine ait özelliklerini de ayrıca zikredeceğiz.

Kitâbü'l-Ayn ve diğer eserlerin tertibine gelince, el-Leys b. el-Muzaffer⁴ şöyle demıştır: Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* adlı eserini yazmaya niyetlendiği zaman iyice düşündü. Elif illetli bir harf olduğu için alfabenin ilk harflerinden olan elif (ا) ile başlayamadı. Çünkü elif illetli bir harftir. İlk harfi atlayınca, bir delil olmadan ya da iyice araştırmadan ikinci harf olan bâ (ب) ile başlamayı hoş görmedi. Düşündü, bütün harflere dikkatini verdi, hepsinin telaffuzunu tek tek denedi ve bütün kelimelerin boğazdan çıktığını gördü. Boğazın en dibindeki harfi ilk sıraya almayı uygun gördü. Harflerin telaffuzunu tek tek deneyeceği zaman elifi, çıkaracağı harfin başına ekleyerek ا ب ا ب ا ب ا ب ا ب şeklinde denedi. Böylece ع harfini boğazın en dibinden çıktığını gördü ve kitabın ayn (ع) harfi ile başlattı. Sonra mahreci ع harfine yakın olan harften başlayarak son harfe kadar yukarı doğru bütün harfleri sıraladı. Harflerin yerlerinin değiştirilmesi ile meydana gelen kalb/anagram usûlü sistemini uyguladı.⁵ Harflerin boğazdaki mahrecinin önemini dikkate alarak harfleri dizdi. Halil b. Ahmed'in harfleri sıralaması şu şekildedir:

ع ح ه خ غ ق ك ج ش ض ص س ز ط د ت ظ ذ ث ر ل ن ف ب م ي و ا

İbn Sîde (v. 458/1066)⁶'nin *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* adlı eserinin tertibi de böyledir. Ancak son üç harfin sıralamasında Halil b. Ahmed'in tertibine uymamış, م harfinden sonra و ا ي şeklinde sıralamayı tercih etmiştir.

Dimaşklı bir kişi bana *el-Muhkem*'in tertibi konusunda bir şiir söyledi. Bu konuda söylenen şiirlerin en iyisidir.

Kapalı hususların en hayırlısı olan harflere iyi yapış!

Bunlar, kuralları değerli bir kitabın kayıtlarıdır.

Bu, geçersiz kılmak isteyenin ayağının kaydığı dosdoğru bir yoldur.

⁴ Asıl adı el-Leys b. Muzaffer b. Nasr b. Seyyâr el-Horâsânî'dir. Küfe kadısı Kasım b. Ma'n ile el-Halîl b. Ahmed'den fıkıh, dil ve edebiyat dersleri almıştır. Horasan'da Bermekilerin katibi olarak çalıştı. Asıl şöhretini Arap Dilinin ilk sözlüğü *Kitâbu'l-Ayn* ve el-Halîl b. Ahmed'e olan ilgisine borçludur. *Kitâbu-Sîbeveyh*'de olduğu gibi, *Kitabu'l-Ayn*'in da fikir plan ve açıklamaları Halîl'e, telifinin ise Leys'e ait olduğu, Leys'in Halîl'i çok sevdiği ya da ilgiyi artırmak için eserini Halîl b. Ahmed'e nisbet ettiği veya kendi lisanına Halîl adını verdiği, bu sebeple eserde, mutlak olarak “Halîl şöyle dedi” ifadeleriyle kendi lisanını kastettiği, ilk bölümü tamamen (Bâbu'l-Ayn) veya kısmen Halîl tarafından telif edilen eseri Leys'in tamamladığı gibi görüşler bulunmaktadır. Bk. Durmuş, İsmail, “Leys b. Muzaffer”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 164.

⁵ Bu sistemle ilgili bilgi için bk. Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, *DİA*, XV, 310.

⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, dedelerinden Sîde'ye nispetle İbn Sîde olarak tanınır. Babası âmâ olduğundan ed-Darîr lakabı ile anılır. Arap dili, edebiyatı ve tarihi alanlarında bilgi sahibi olan İbn Sîde'nin asıl şöhreti lügat sahasındadır. Birçok lügat ve gramer kitabını ezbere bilmektedir. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, *el-Muhassas*, *Şerhu müşkili şî'ri ebyâti'l-Mütenebbî* ve *Urcuzetü gamîs* adında eserleri vardır. Bk. Tüccar, Zülfikar, “İbn Sîde”, *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 318-319.

Bu kitabın tespitleri, sebat sahibi için gittikçe daha açık hale gelir.

Bundan dolayı *el-Muhkem*'i elde etmenin tadını alıyoruz.

Yazarı da, istinsah edip muhafaza eden de kazançlı çıkmaktadır.

Ancak bu sıralamayı yapanlar, tenkit edilmiştir.

Sîbeveyh (v. 180/796)⁷'in sıralaması ise şöyledir:

ءهعحخغقكضجش لرن طدتص زس ظذث ف ب م ي او

Harflerin birbirlerine yakınlığı ve uzaklığı konusuna gelince -bir kimsenin biyografisini öğrenince o kişi ile ilgili sırlar ortaya çıktığı gibi- onların telaffuzu ile ilgili uğraşıda bulunan kişinin çözebileceği sırlar vardır. Aynı zamanda birbirlerine yakın olan, uzak olan, beraber bir kelime oluşturabilen veya oluşturamayan harfleri bilmeye çok ihtiyacımız vardır. Arap dilinde bazı harfler söz içerisinde çok tekrar edilir, çok kullanılır. Bunlar ن م ه و ي ن harfleridir. Bir kısım harfler ise daha az tekrar edilir. Bunlar ج ح ق ك د س ق ح ج harfleridir. Bunlardan çok daha az kullanılan üçüncü bir harf grubu daha vardır ki bunlar ذ ص ز ط خ ض ش ص ذ dir. Kelimelerin çoğunda yer alan bazı harfler vardır ki Araplar “Bunlardan bir veya ikisinin bulunmadığı, üç veya daha fazla harften oluşan hiçbir kelime Arapça değildir.” derler. Bunlar 6 harftir: د ب م ن ل ف.

Bir kelimedede yan yana gelemeyen harfler vardır. Biri başta gelince bir arada olabilirler, ancak sonda gelirse beraber kullanılamazlar. Mesela ع ve ه harfleri bu şekildedir. ع harfi başta gelirse ه harfi ile birlikte bir kelime (عه) oluşturabilir; ancak ه harfi başta gelirse ع ile beraber kelime (هع) oluşturamazlar.

Bir kısım harfler ise, başta gelince kelime oluşturabilir, sonda gelirse kelime oluşturamaz. Mesela ج ve ض harfleri böyledir. ض harfi başta gelirse (ضج) bir kelime oluşturabilir, ancak sonda gelirse (جض) kelime oluşturamaz. Böyle bir kelime fasih Arapça'da yoktur.

Başta gelse de, sonda gelse de beraber bulunamayan, kelime oluşturamayan harfler vardır. Bunlar, س ث ض ز ط ص harfleridir. Bunları iyice kavra!

⁷ Ebu Osman Ebu Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796), Şîrâz yakınlarında Beydâ köyünde doğdu. Sîbeveyh kelimesinin aslı “küçük elma” anlamına gelir. Genç yaşta Basra'ya gelmiş, önce Hammâd b. Seleme'den hadis dersleri almış, hadis okurken yaptığı bir i'rab hatasından dolayı üzüntü duydu ve nahiv okumaya karar verdi. el-Halîl b. Ahmed'den sarf, nahiv, fonetik ve lûgat dersleri almıştır. Yûnus b. Habîb, Ebu Amr b. Ala, el-Ahfeş, Hârûn el-Kârî'den de okumuştur. el-Halîl b. Ahmed'in vefatından sonra Arap Dilinde otorite kabul edilmiştir. Geride bıraktığı el-Kitâb adlı eseri, kendi zamanına kadar dil alanında yapılan çalışmaları ihtiva eder. Çünkü o, Necid ve Hicâz çöllerine giderek bizzat bedevilerden işittiği Arap Dilini eserine aktarmıştır. Elimizde bulunan baskı, 1988 yılında Kahire'de Abdusselâm Muhammed Harûn tarafından tahkik edilip beş cilt halinde bastırılmıştır. Detaylı bilgi için bk. *Kitâbu's-Sîbeveyh* thk. Abdusselâm M. Harûn, Mektebetü'l-Hancî, III. Baskı, Kahire, 1988, I, 7-12, Özbalkıç, M. Reşit, “Sîbeveyh”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 130-133.

Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar

Muhammed Enes Topgöl

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Hadis Bilim dalı Doktora Öğrencisi
met624@gmail.com

Atıf

Muhammed Enes Topgöl, Hadis ve Bilim Adlı Çalışma Üzerine Bazı Notlar, Marife, Bahar 2012, ss. 189-203

Hakkında bazı noktalara temas edilecek olan *Hadis ve Bilim* adlı eser Osman Oruçhan tarafından kaleme alınmış ve Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 2011’de neşredilmiştir. Daha önce tez formatını¹ da inceleme imkânı bulduğumuz çalışmada dikkat çeken bazı noktaların, eserin neşrinin ardından kamuoyu ile paylaşılmasının faydalı olacağı düşünülmüştür. Dört bölümden oluşan *Hadis ve Bilim* adlı eserin, *Birinci Bölüm*’ünde “Bilimsel Verilerle Hadis Tenkidinin Tarihi Kökenleri”ne dikkat çekilmiş; *İkinci Bölüm*’de, “Pozitif Bilimlerin Verileriyle Hadis Tenkidinin İmkânı”na temas edilmiş; *Üçüncü Bölüm*’de ise “Örnekler ve Uygulama” başlığı altında bilimin ilgi alanına giren rivâyetler sened ve metin bakımından tahlile tabi tutulmuştur. Sened kısmında klasik cerh-ta’dîl kaynaklarındaki bilgilerden hareketle râviler hakkında hükümler verilmiş, metin tenkidi kısmında ise hadisin sıhhat durumu, pozitif bilimlerin bir arz kriteri olarak benimsenmesi suretiyle tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, sözü edilen eserde yer verilen râvi tetkikleri hakkında bazı mütalaalarda bulunulacak, râvi tetkik ve tenkitlerinin, klasik dönemde olduğu gibi “hadisin sahihliği veya zayıflığı hakkında bilgi sahibi olmak” için değil, bizatihî “hadisi zayıf kılmak” için bir araç olarak kullanıldığı bazı örnekler özelinde gösterilecektir. Ayrıca yanlış zabtedilen râvi isimleri ile bazı şekil özelliklerine temas edile-

¹ Osman Oruçhan, *Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık* (AÜSBE 2005).

cektir. Ciddî bir problem olan “pozitif bilimlere arz” meselesi ise, bilimin tabiatına dair bazı tartışmalara temas eden ve *Hadis ve Bilim* adlı çalışmayı hadis ilmi [özelikle gözden kaçan tarîkler, mutâbaât, şâhid ve âdid gibi rivâyetlerin diğer tariklerle karşılaştırmasını yapmadan tatbik edilen sorunlu arzlar] bakımından daha ayrıntılı olarak ele alan bir diğer çalışmaya bırakılmıştır.

I. Tad’îf Aracı Olarak Râvi Tenkidi

Hadis ve Bilim adlı çalışmadaki hadis istilahlarının yanlış kullanımı yanında gerek rivayet metinlerinin gerekse cerh-ta’dîl lafızlarının tercüme hataları, şâz olan cerhlerin veya tevsîkten daha alt mertebede yer alan ifadelerin esas alınarak diğer ta’dîllerin göz ardı edilmesi yani şâz görüşlerin genelleştirilmesi, atıf problemleri ve muhaddisler tarafından oldukça iyi tanınan ve kaynaklara istinâden yüzlerce yıldır haklarında belli bir kanaat hâsıl olan bazı râviler ile ilgili yorumlar, verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği hissini uyandırmaktadır. Ayrıca râvi biyografileri sunulurken münekkit âlimler arasında herhangi bir kronolojiye dikkat edilmediği ve pek çok biyografide tevsîk ve tad’îf hükümlerinin iç içe girdiği de gözlemlenmektedir. Bu durum, hakkında bilgi verilen râvinin durumunu anlamada nisbî de olsa bir zorluk doğurmaktadır. Burada mezkûr problemleri gösteren sınırlı sayıda örnekle yetinilecektir.

A. İstilahların Yanlış Kullanımı ve Tercüme Hataları

Müellif, Abdümelik b. Cüreyc hakkındaki ta’dîl ifadelerini zikrederken Yahya b. Maîn’in de aynı minval üzere olan görüşlerini nakletmekte, ardından sözlerine şöyle devam etmektedir: “...öte yandan sebebini açıklamamakla birlikte o, İbn Curayc’ın, ez-Zührî’den aldığı hadislerle ilgili olarak ‘Bir değeri yoktur (*Leyse bi şey*)’ yorumunu yapmıştır.”² Ancak müellif burada cerh-ta’dîl ifadelerinden olan “leyse bi şey” lafzının Yahyâ b. Maîn’e izafe edilen bir kullanımını gözden kaçırmıştır. İbn Hacer’in naklettiğine göre Yahyâ b. Maîn bu lafzı kullandığında, râvinin rivâyetinin azlığına işaret etmektedir.³

Nu’aym b. Hammâd’ın biyografisine yer verirken müellif, bir hadis usûlü terimini yanlış anlamış ve bu yanlış anlamadan hareketle râvinin Ebû Hâtim’e göre zabt vasfına yeterince sahip olmadığı sonucuna varmıştır. Onun nakline göre Ebû Hâtim, Nuaym ve Abde Süleymân’dan hangisini tercih edeceği sorulduğunda “ikisine yaklaşmam “ما أقرهما” cevabını vermiştir.⁴ Halbuki Ebû Hâtim, iki râvinin ta’dîl bakımından aynı seviyede olduğunu, “ikisi birbirine ne de yakın” diyerek ifade etmiş ve aralarında tercihte bulunmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁵

² *Hadis ve Bilim*, s. 97.

³ İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyü’s-sârî mukaddimetü Fethi’l-Bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, Kâhire 1416/1996, s. 660. İbn Hacer’in bu nakli hakkında bir eleştiri için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 111-114. Ancak İbn Hacer’in rivâyeti, İbn Cüreyc özelinde değerlendirildiğinde daha makuldür.

⁴ *Hadis ve Bilim* s. 101.

⁵ Aynı lafzın yanlış tercümesinden hareketle yapılan hatalı yorumlar için bk. s. 122, 209, 333, 395.

Haccâc b. Muhammed ile ilgili görüşler de yoruma açıktır. Ahmed b. Hanbel, İbnü'l-Medîni, İclî ve İbn Hibbân tarafından tevsik edilen, Ebû Hâtim tarafından ise "sadûk" olarak nitelenen râvi hakkında yazar, onun güvenilir kabul edileceğini ancak Ebû Hâtim'in yorumundan dolayı hadislerinin hasen derecesinde sayılabileceğini ifade etmektedir.⁶ Halbuki râvi hakkındaki tevsikler açıktır ve Ebû Hâtim'in değerlendirmesi bu bağlamda anlaşılmalı ve râvinin rivâyetleri sahih kabul edilmelidir.

İbn Uleyye ile ilgili olarak nakledilen ifadelerden bazıları da yanlış ve izaha muhtaçtır. Yazar, Ahmed b. Hanbel'in İbn Uleyye hakkındaki görüşlerine yer verirken şöyle bir ifade kullanmıştır: "...ölmüye kadar hadislere -özellikle şefaate ilgili hadislere karşı insafsız davrandığını- ve hadisçilere karşı tutumundan vazgeçmediğini söylemiştir." Yine yazarın naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel, onun hadislere karşı insafsız davrandığını ifade etmiştir.⁷ Bu ifadelerden İbn Uleyye'nin hadislere insafsız davrandığı ve şefaate ilgili hadisler ile ilgili olumsuz kanaatlere sahip olduğu anlaşılmalıysa da, ne Ahmed b. Hanbel'in sözünün, ne de yazarın iddialarının şefaate hadisleri ile herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Ahmed b. Hanbel, İbn Uleyye için şöyle demektedir: "Hadis nakletme konusunda hakkı gözetmez/insâflı davranmazdı." Kendisine "nasıl hakkı gözetmez/insâflı davranmazdı?" diye sorulunca da şu cevabı vermiştir: "O ancak araçlar vasıtasıyla [meclisine girebilenlere] hadis rivâyet ederdi. Halbuki her işte insâflı davranmak ne güzel şeydir!"⁸ Müellif, İbn Müflih'in (ö.763/1361) *el-Âdâbü's-şer'îyye* adlı eserine başvursaydı ifadeyi daha doğru anlayabilir ve böylesine fahiş bir hataya düşmemiş olurdu. İbn Müflih, bu konu için eserinde "fî insâfi tullâbi'l-ilm ve men kâne yuhâbî fi't-tahdîs/ilim tâliple-rinin hakkını gözetmek ve hadis rivâyetinde torpil yapan kimse hakkında" başlıklı müstakil bir bölüm açmış ve konu hakkında ulaşabildiği rivâyetleri zikretmiştir.⁹

Müellif ise Ahmed b. Hanbel'in bu tarz ifadelerinden hareketle şu sonuca varmıştır: "İbn Hanbel'e göre artık onun rivayetlerinin sahih sayılması, en azından vicdanen doğru sayılmaz."¹⁰ Ayrıca nebize ilgili bir anekdotan hareketle¹¹ -olayı nakleden Vekî'in izahını dikkate almayarak- râviyi "sarhoş olacak kadar içki içen biri" olarak nitelemek ve sika olmadığını belirtmek de "insaflı" bir tutum değildir.

Müellifin, Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile ile ilgili olarak Katâde'den "Ebu't-Tufeyl'e bir konak/belde hakkında hadis olup olmadığını sordum. Bana 'her mevki

⁶ *Hadis ve Bilim* s. 103. Benzer hatalı yorumlar için bk. 129, 131, 132.

⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 130.

⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-selâm* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XVIII, Beyrût 1422/2001, VII, 209-210.

⁹ Muhammed b. Müflih el-Makdisî, *el-Âdâbü's-şer'îyye* (nşr. Şuayb el-Arnaût-Ömer el-Kayyâr), I-III, Beyrût 1419/1999, II, 107-109.

¹⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 131.

¹¹ Yazarın ifadesi şöyledir: Ali b. Haşram (ö.257/871) diyor ki: Vekî' b. el-Cerrâh'a (ö.196/811) "İbn Uleyye'yi nebîz içerken gördüm, o kadar ki, bir eşeğe bindirilerek birisi tarafından evine götürülmek zorunda kaldı." dedim. Vekî' dedi ki: "Basra'lı birini nebîz içerken görürsen onu [haram işlemekle] suçlayabilirsin, ama Kûfe'li birini görürsen sakın onu suçlama." Ben: Bu nasıl [iş]! deyinca bana dedi ki: "Kûfe'li biri dinen [onun helal olduğuna inanarak] içer. Basra'lı da dinen [onun haram olduğuna inanarak] terk eder." (*Hadis ve Bilim*, s. 130).

hakkında bir hadis vardır' dedi. Eğer Ebu't-Tufeyl'in Rasûlullah'tan rivayet ettiklerini zikretseydim kitap uzayıp giderdi" şeklinde naklettiği ifadenin ardından "Katâde'ye göre o, her mevki hakkında hadis bulunduğunu iddia eden, ancak yalan yanlış rivayetlerle sözü uzatan biri gibi görünmektedir" demesi¹² Katâde'nin me-ramını ifade etmemektedir. Öncelikle Katâde'nin sözü "her mevzu hakkında bir söz vardır" ifadesiyle bitmektedir ve bu, Ahmed b. Hanbel,¹³ Buhârî¹⁴ ve İbn Adî'nin¹⁵ yaptıkları nakilden rahatlıkla anlaşılmaktadır. "Eğer Ebu't-Tufeyl'in Rasûlullah'dan rivayet ettiklerini zikretseydim kitap uzayıp giderdi" ifadesi ise İbn Adî'ye aittir ve bu durum mevcut neşirde ve bu neşrin atıf yaptığı bir diğer nüshada açıkça görül-mektedir. Öte yandan İbn Adî'nin Katâde'den yaptığı naklin diğer kaynaklardaki varyantlarına bakılınca sorulan meselenin konak/belde olma ihtimali de zayıfla-maktadır. Sonuç olarak burada, mevkiler hakkında yalan yanlış rivayetlerle sözü uzatmak gibi bir şey söz konusu değildir.

Abdülvâhid b. Ziyâd hakkındaki görüşleri sıralayan müellif, yaptığı yanlış bir tercümeden dolayı onun zayıf olduğu sonucuna varmıştır. Yazarın tercümesine göre Ebû Dâvûd et-Tayâlisî şöyle demiştir: "el-A'meş'in mürsel olarak rivâyet ettiği hadislerin tamamını merfû' hale getirerek hadisleri kasden [değiştirmiştir]" (İbnu'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 155).¹⁶ Öncelikle bu rivâyetin İbnü'l-Cevzî'den önce Ukaylî tarafından nakledildiği belirtilmelidir.¹⁷ İbnü'l-Cevzî naklinde "عمد إلى أحاديث"

كلها "كان يرسلها الاعمش فوصلها كلها" şeklinde verilen ibare Ukaylî tarafından şöyle rivâyet edilmiştir: "عهد إلى نقل أحاديث كان يرسلها الاعمش فوصلها كلها" ve "عمد إلى عهد" ifadeleri yazarı yanlış anlamaya sevk etmiş olmalıdır. İfadenin muhtemel tercümesi "A'meş'in mürsel olarak naklettiği hadisleri mevsûl olarak nakletmeye yöneldi" şeklinde olabilir. Görüldüğü üzere burada mürselleri kasten merfû haline getirmek değil, belki o tarz rivâyetlerin mevsûl tariflerini göz önüne alarak nak-letmek söz konusudur. Çünkü kullanılan fiil "نعمد" değil "عمد إلى" fiilidir. Buradan yola çıkarak aynı zamanda Buhârî'nin de kendisinden hadis naklettiği râvinin "ha-dis uydurucusu" olma ihtimalini gündeme getirmek ise mümkün değildir.

Yazar, ed-Derrâc Ebu's-Semh hakkındaki nakillerinden birinde tercüme ha-tası yapmıştır. Yazara göre Osmân b. Saîd "Derrâc ve Mişrah b. Âhân değersizdir (leysâ bi zâk). Onlar sadûktur" demiştir.¹⁹ Halbuki Yahyâ b. Maîn'in râvilere ilişkin görüşlerini naklettiği bir de *Târîh*'i bulunan Osmân b. Saîd, önce Yahyâ'nın Derrâc

¹² *Hadis ve Bilim*, s. 225.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (nşr. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs), I-III, Beyrut 1408/1988, II, 197.

¹⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I-IX, Beyrût, ts., III, 59.

¹⁵ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* (nşr. Süheyl Zekkâr), I-VII, Beyrût 1409/1988, V, 87.

¹⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 268-269.

¹⁷ Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir* (nşr. Abdulmutî Emîn Kal'acî), I-IV, Beyrût 1984/1404, III, 55.

¹⁸ Buradaki "عهد إلى" ifadesi kuvvetle muhtemelen "عمد إلى" ibaresinin tashif edilmiş hali olmalıdır.

¹⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 303.

için sika dediğini nakletmiş, daha sonra da kendi kanaati olarak “Derrâc ve Mişrah b. Âhân böyle [yani sika] değil [leysâ bi zâk], sadûkturlar” demiştir.²⁰

B. Genelleştirilen Cerhler

Çalışma boyunca gözlemlenen bir diğer problem, cerhlerin genelleştirilmesidir. Öyle ki, zaman zaman müteşeddit olarak bilinen bir âlimin cerhiyle, pek çok âlimin tevsîk ettiği bir râvi zayıf sayılabilmektedir. Bunun sonucunda ise hadisin ilgili tarîkinin zayıf olduğu sonucuna varılmıştır. Ahdâr b. Aclân bu noktada örnek olarak zikredilebilir. Müellifin, Buhârî, İbn Maîn, Nesâî, İbn Hibbân ve Ahmed b. Hanbel tarafından tevsik edilen, Ebû Hâtim’e göre hadisi yazılabilen râviyi, Ezdî’nin, Ahdâr’ın rivâyetlerini sahih saymamasına dayanarak zayıf kabul etmesi doğru değildir.²¹

Benzer bir tutumun Ebû Ubeyde Abdolvâhid b. Vâsıl ile ilgili de sergilendiği görülmektedir. Burada Yahyâ b. Maîn, İclî ve İbn Hibbân tarafından tevsîk edilen râvi yine el-Ezdî’nin cerhi ile zayıf kabul edilmiştir. Yazarın bu tadîfteki bir diğer dayanağı ise Ahmed b. Hanbel’in onunla ilgili kanaatleridir. Yazar Zehebî’den alıntı ile Ahmed b. Hanbel’in onun hakkında “zayıf olmasından korkarım” dediğini nakletmektedir.²²

Ancak yazar burada muahhar bir kaynaktan ziyâde bizzat Ahmed b. Hanbel’in el-İlel’ine başvurursa Zehebî’de “أخشى ان يكون ضعيفا” şeklinde yer alan ibarenin siyak ve sibakıyla şu şekilde olduğunu görebilirdi: سألت أبي عن جعفر بن ميمون فقال حدث عنه يحيى والثوري وأبو عبيدة الحداد أخشى أن يكون ضعيف الحديث (Abdullah) babama Ca’fer b. Meymûn’u sordum, şöyle dedi: Ondan Yahyâ, Sevrî ve Ebû Ubeyde el-Haddâd rivâyette bulunmuştur. Onun zayıf olmasından korkarım.”²³ Dolayısıyla burada Ahmed b. Hanbel’in zayıflığından endişe ettiği kimse Ebû Ubeyde değil, Ca’fer b. Meymûn’dur. Bu iki hatalı cerh-ta’dîl yorumundan hareketle senede verilen zayıf hükmü de tartışmalı hale gelmektedir.²⁴ Rivâyetin eleştirilebileceği nokta ise hem metin hem de isnâd bakımından şâz olmasıdır.

Süleym b. Âmir’in pek çok âlim tarafından tevsîk edildiğini ifade eden yazar, râvinin bazı isimlerden yaptığı rivâyetlerin mürsel olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle de onu “tam olarak sika bir râvi saymanın mümkün olmadığı söylenmektedir” demektedir.²⁵ Ancak irsâl yaptığı isimler içerisinde araştırmaya konu olan seneddeki hocası Ebû Umâme el-Bâhilî’nin ismi bulunmamaktadır.²⁶ Bu durumda Süleym’in ondan yaptığı nakillerin sahih olması gereklidir.

²⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, Beyrut, ts., I-IX, III, 441.

²¹ *Hadis ve Bilim*, s. 98.

²² *Hadis ve Bilim* s. 98.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 103.

²⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 98-99.

²⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 153.

²⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 153.

Mes'ûdî hakkındaki farklı görüşleri zikreden yazar, onun A'meş ve Abdumelik b. Umeyr'den yaptığı rivâyetlerin maktûb olduğunu nakletmektedir.²⁷ Ancak burada ilginç bir ifade kullanmakta ve şöyle demektedir: "Eğer bu hadisin isnâdında da kalb yapmış ise -ki bu ihtimal dışı değildir- hadisi el-A'meş'den veya ondan rivâyet eden diğer râvilerden aldığı halde bu râviyi değiştirerek Abdullah b. Muhârik'tan rivâyet etmiş olabilir."²⁸ Ancak İbn Maîn'in ifadesi oldukça nettir ve iki isimle kayıtlıdır. Yazarın delilsiz bir surette bu çerçeveyi genişletmesi anlaşılabilir değildir.

Yazarın Hammâd b. Zeyd hakkında naklettiği pek çok tevsîkin ardından "Abdurrahman b. Mehdî ve Ya'kûb b. Ebî Şeybe'nin iddiaları onun güvenilirliğine gölge düşürecek niteliktedir"²⁹ şeklinde bir hüküm vermesi ve hatta mezkûr tevsîkleri râvinin, ashâbu'l-hadîsten olmasına bağlaması oldukça gariptir. Kaldı ki Abdurrahmân b. Mehdî'nin "onların zamanında insanların (muhaddislerin) imamı dört idi: Basra'da Hammâd b. Zeyd..." ve "Hammâd b. Zeyd'den başka hadisleri yazmadan iyice ezberleyen birini görmedim. Onun yanında yalnız Yahyâ b. Saîd'in sahifesi vardı; çünkü onları karıştırıyordu" demesinin,³⁰ râvinin zayıf olmasına ne şekilde delâlet ettiği de anlaşılammamaktadır. Son cümle, işaret edilen kaynaktaki "وكان

يخلط فيه" şeklindedir ve "o sahifedekileri karıştırırdı" diye tercüme edilebilir veya Hammâd'ın, ezberinden naklettikleriyle Yahyâ'nın sahifesindekileri karıştırdığı düşünülebilir. Ancak sırf bu ifadeden hareketle -aynı münekkidin- önceki tevsîklerini görmezden gelmek doğru olmasa gerektir. Burada olsa olsa şâz bir ifade vardır ya da daha kuvvetli bir ihtimal olarak râvinin âmâlîği nazara verilmek istenmiştir. Ya'kûb b. Ebî Şeybe'den nakledilen ifadeler ise devrin rivâyet telakkisi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Kaldı ki müellif bir başka yerde irsâl ve lafızlara dikkat etmemek ile ilgili eleştirileri "ancak bu kusurlar hemen hemen tâbiîn tabakasının tamamında vardı"³¹ diyerek reddetmekte ve böylece kendi içinde tutarsızlığa düşmektedir.

Abdullah b. Vehb hakkındaki ifadeler de yoruma açıktır. Râvi ile ilgili on kadar âlimin tevsîk ifadelerini nakleden müellif, rivâyet alırken icâzet metodunu kullanması, sika-zayıf ayırımı yapmadan her râviden hadis alması ve rivâyetinde tek kaldığı hadislerin bulunması nedeniyle onu "yeterince güvenilir bir râvi olamamakla" itham etmektedir.³² Öncelikle onun "sika-zayıf ayırımı yapmadan her râviden hadis alması" şeklinde bir ifade, râvi hakkındaki değerlendirmeler içerisinde yer almamaktadır. Yine bizzat müellifin, Sâcî'den naklettiğine göre³³ Mısır bölgesinde icâzet metodu ile rivâyet yaygındı ve bunun cerh sebebi olarak anlaşıl-

²⁷ Bu ifade Yahyâ b. Maîn'e aittir ve oldukça güzel bir nisbî cerh örneğidir. İbn Maîn'in râvi ile ilgili diğer yorumları için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrût, ts, (Haydârâbâd 1372/1953 baskısından ofset), V, 251.

²⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 206.

²⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 221.

³⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 220.

³¹ *Hadis ve Bilim*, s. 214.

³² *Hadis ve Bilim*, s. 234.

³³ *Hadis ve Bilim*, s. 233-234.

ması zordur. Naklettiği rivâyetlerde hiç teferrüd etmeyen bir muhaddis bulmak ise gerçekten çok zordur.

Alâ' b. Abdirrahmân ile ilgili yapılan alıntılar da birtakım sorunlar içermektedir. Öncelikle Ebû Hâtim onun için -yazarın iddia ettiği gibi- "sikalar ondan rivayette bulundu; ancak ben onun hadisini münker görüyorum" dememiştir.³⁴ Ebû Hâtim ifadesi şöyledir: "Kendisinden sika râviler rivâyette bulunmuştur, ben hadislerinden bazılarını münker kabul ediyorum (أنا أنكر من حديثه أشياء)."³⁵ İki ifade arasındaki fark açıktır. Bunun yanı sıra râvi hakkında pek çok tevsîk ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca müellif, Yahyâ b. Maîn'in râvi hakkında "Alâ' hüccet olamaz" dediğini başka eserlerden nakletmek yerine, çalışması boyunca atıf yapmadığı onun *Târih*'inin Dârimî rivâyetine başvursaydı, orada İbn Maîn'in hem Alâ' hem de babasını tevsîk ettiğini görebilirdi.³⁶ Ancak son tahlilde hakkında cerh ve ta'dîlin hakkında teâruz ettiği râvi ile ilgili olarak verilen zayıf hükmü üzerinde yeniden düşünülmemelidir. Râvinin birtakım müelliflerin de ifade ettiği gibi sadûk olması daha muhtemeldir.

Eserdeki mesnetsiz cerh örneklerinden biri de Habîb eş-Şehîd ile ilgilidir. Râvi hakkında, aralarında İbn Sa'd'ın da yer aldığı sekiz müellifin tevsîklerini zikreden müellif şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Habîb eş-Şehîd hakkındaki yorumların çoğuna göre o sika bir râvidir. Ancak İbn Sa'd'ın onun hakkındaki yorumu, hadisinin hüccet olarak kullanılamayacağını, sadece itibar için yazılabileceğini ifade etmektedir."³⁷ İbn Sa'd'ın yazar tarafından da nakledilen "sika inşaallah" şeklindeki ifadesinin, nasıl olup da bu tarz yorumlara sebebiyet verdiğini anlamak zordur.³⁸

C. Atıf Problemleri

Hammâd b. Seleme hakkında "İbn Adiy, Hammâd'ın hata ettiği, ref ettiği ve teferrüd ettiği hadislerden örnekler vererek onun hakkındaki güvensizliğe dikkat çekmek istemiştir" diye yazar,³⁹ İbn Adî'nin "Hammâd b. Seleme'nin, üstatlarından naklettiği hasen ve sahih hadisleri vardır. Ayrıca kendisinin pek çok tasnîfi ve üstâdı bulunmaktadır. O, Müslümanların imamlarındandır. Nitekim Ali b. el-Medîni 'Hammâd b. Seleme hakkında eleştiride bulunamı dini bakımından ithâm edin' demiştir. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri de bu istikamettedir"⁴⁰ şeklindeki hüküm cümlesini görmezden gelmiştir. Ayrıca İbn Adî, Hammâd b. Seleme ile ilgili bilgileri,

³⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 395.

³⁵ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 357.

³⁶ Yahyâ b. Maîn, *Târih (rivâyetü Osmân ed-Dârimî)* (nşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf), Dimaşk 1400/1980, s. 173.

³⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 339.

³⁸ Genelleştirilen cerhlere örnek olmak üzere bk. s. 124, 125, 128, 141-142, 174, 229, 260, 261, 273, 277-278, 292, 296-297, 321, 333, 333-334, 337-338, 340-341, 343-344, 358, 359, 375-376, 415-416, 430-431.

³⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 112.

⁴⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 266.

müellifin atf yaptığı yerde değil (III, 261-264), II. cildin 253. sayfasından itibaren zikretmiştir.

Müellif, Vekî hakkında onlarca tevsîk ifadesi zikretmiş, ardından da onun nebiz içtiğine dair bazı nakillerden hareketle ve İbnü'l-Medîni'den naklettiği "Vekî [hadisleri rivayet ederken] lahn yapardı; ondan lafzıyla bir hadis nakletseydim, bu harikulade bir şey olurdu. O 'Âişe'den...' diye başlar, Ebû Hişâm ve başkalarından rivayet ederdi" şeklindeki ibareye dayanarak "Vekî b. el-Cerrâh'ın sika bir râvi kabul edilmesi mümkün görünmemektedir" demiştir.⁴¹ Ancak müellifin Ali b. el-Medîni'ye izâfe ettiği yorum, atf yapılan kaynak *Târîhu Bağdâd*'da⁴² yer almamaktadır. Ayrıca cerh ifadelerinin verildiği cümlelerin son paragrafında İbn Maîn'in râvi için 'onda bir beis yoktur; hadisi yazılır' dediği nakledilmiş, bir sonraki cümle olan son paragrafta ise Vekî'in sika bir râvi olamayacağı yönündeki kanaat zikredilmiştir. İbn Maîn'in ifadesinin tevsîk olduğu açıktır.⁴³

Yazarın Simâk b. Harb hakkında vardığı sonuç tartışmalı olmakla birlikte, bu sonuca varırken yaptığı bazı atflar da sorunludur. Nitekim o Ebû Hamse isimli bir müellifin Simâk hakkında "sikadır" dediğini nakleder.⁴⁴ Ancak bu isimde bir münekkit tespit edilemediği gibi, atf yapılan eserde de böyle bir bilgi yer almamaktadır (Zehebî, *Siyer*, V, 247). Hakkında cerh ve ta'dîlin teâruz ettiği bir râvi olan Simâk hakkında "oldukça zayıftır" hükmünü vermek ve onun rivâyetlerinin Hz. Peygamber'e ait olmasının oldukça zor olduğunu belirtmek ve bu hükümden hareketle senedin diğer râvilerini incelememek ise doğru bir tutum değildir.

Müellifin, Fıtr b. Halîfe ile ilgili hüküm cümleleri de sorunludur. Çünkü kendisinin Fıtr hakkında naklettiği bilgiler arasında onun "iyi kötü ayrımı yapmadan her râviden hadis alması" ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur.⁴⁵ Hafızasının zayıflığını ise sadece bir tek nakille ispata çalışmak ikna edici değildir. Ayrıca râvi hakkında verilen yorumlar için kaynaklara yapılan bazı atflar da sorunludur. Mesela el-Cûzecânî'nin râvi için "sika" dediğini nakleden yazar, on bir satır aşağıda bu sefer es-Sa'dî bir müellifin de onun için "sika" dediğini nakletmiştir. Halbuki bu iki nisbe de İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzcanî için kullanılmaktadır. Ayrıca hem es-Sa'dî'nin görüşü için atf yapılan kaynaktaki (*el-Kâmil*, VI, 30) hem de Cûzcanî'nin görüşü için atf yapılan eserde (*Ahvâlü'r-ricâl*, s. 66) "sikadır" değil, "[haktan] sapmıştır, sika değildir" ifadesi yer almaktadır ve bu tenkidin, Cûzcanî'nin özel durumu dikkate alındığında⁴⁶ Şîlik eğilimi duyan kimselere karşı olan tutumundan kaynaklanan bir eleştiri olduğu açıktır. Yazarın her iki eserdeki aynı ifadeyi nasıl olup da "sikadır" sek-

⁴¹ *Hadis ve Bilim*, s. 135.

⁴² *Hadis ve Bilim*, s. 135.

⁴³ Vekî b. el-Cerrâh'ın cerh-ta'dîl bakımından değerlendirilmesi için bk. Nuri Tuğlu-Ahmet Yıldırım, "Vekî b. Cerrâh ve *Kitabu'z-Zuhd* Adlı Eseri", *SDÜİFD*, 2009/1, S. 22, s. 41-56.

⁴⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 179.

⁴⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 216.

⁴⁶ Onun Nâsibîlikle suçlandığı hatırlanmalıdır (bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb* [nşr. Muhammed Avvâme], Haleb 1408/1988, s. 95 [Nasibî: Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için Şîa'nın kullandığı bir tâbir (bk. Ebû Hâtîm er-Râzî, *ez-Zîne* [Abdüsselam Samerrai, *el-Gulûv ve'l-fıraku'l-gâliye fî'l-hadaratü'l-İslâmiyye*, Bağdad 1402/1982 içinde], s. 256-258).

linde kaydettiği ise anlayışlamamıştır. İlgili hadisin Fıtr b. Halife'den dolayı zayıf olduğunu söylemek ise⁴⁷ mümkün değildir.

Yazarın Süfyân b. Uyeyne gibi bir muhaddis için bizzat zikrettiği onlarca tev-sîk ifadesinin ardından "kanaatimizce, İbn Uyeyne'nin rivayet ettiği hadisler yeterince güvenilir değildir" demesi tam bir keyfilik örneğidir. Humeydî'nin hocasından yaptığı bazı nakillerin ardından yaptığı bazı değerlendirmeler ise her insan için söz konusu olabilecek türden hatalardır. Öte yandan kaynakçada, A'zamî neş-rini kullandığını tasrih etmeyen yazarın,⁴⁸ Humeydî'nin eserine yaptığı bazı atfların da Süfyân b. Uyeyne ile hiçbir ilgisinin olmadığı, *Müsned'e* müracaat edildiğinde görülmektedir. Nitekim o "onun hakkında en doğru bilgiyi ilk elden elde edebileceğimiz kişi olan, öğrencisi Humeydî'nin *el-Müsned* isimli eserinde kaydettiği bilgilere göre o hafızasına güvenilebilecek bir değildir" demektedir.⁴⁹ Yazar bu cümleyi desteklemek için Humeydî'nin *Müsned*'inin I, 44, 53, 93, 105, 135, 140, 167, 187, 188, 231, 260 264; II, 238, 407. sayfalarına atıf yapılmıştır. Ancak A'zamî'nin *Müsned* neşri tek cilttir ve altı çizilen sayfalarda Süfyân'ın durumu ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer yerlerde ise hafıza zayıflığından ziyade birtakım şek/süphehlerden bahsedilmektedir. Sonuç olarak müellifin "İbn Uyeyne'nin rivayet ettiği hadisler yeterince güvenilir değildir" şeklindeki kanaatini Humeydî'ye dayandırma çabası akîm kalmaktadır.

Müellifin Şerîk b. Abdillâh ile ilgili kanaatleri bazı açılardan sorunludur. Nitekim yazara göre İbn Maîn, râvi hakkında "onda bir beis yoktur", "kuvvetli değildir" demiştir. Ancak dipnotta atıf yapılan kaynaktan (İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, V, 363) sadece "onda bir beis yoktur" ifadesi yer almaktadır. Yani râvi İbn Maîn tarafından cerh edilmemiştir. Diğer görüşler de dikkate alındığında, râvi hakkındaki en doğru yorum, İbn Hacer'in "sadûktur ancak hata ederdi" şeklindeki değerlendirmesidir ve râvi, yazarın iddia ettiği gibi zayıf değildir.⁵⁰

D. Muhtelif

Yazarın, İbn Sîrîn hakkındaki yorumları tartışmaya açıktır. O, İbn Sîrîn'e, yaşadığı bir borç probleminden dolayı deyim yerinde ise "gaspçı" demekte, yaşadığı dönemdeki hadis rivâyet usûl ve üslûbunun bir parçası olan mürsel rivâyetleri hakkında "İbn Sîrîn'in mürselleri, sadece sika râvilerden hadis aldığı ve hadis rivayetinde titiz davrandığı gerekçesiyle sahih sayılmıştır. Ancak bunun bir garantisi bulunmamaktadır; çünkü onun sika kabul ettiği bir râvi başkaları tarafında[n] pekala zayıf görülmüş olabilir. Dolayısıyla onun mürsellerinin sahih sayılması tartışmasız kabullenilebilecek bir şey değildir" diyerek istifhâm uyandırmaya çalışmaktadır. Yazarın vardığı sonuç ise İbn Sîrîn'in hadis rivayeti açısından iddia edildiği

⁴⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 217.

⁴⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 480.

⁴⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 228.

⁵⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 355.

kadar güvenilir olmadığıdır.⁵¹ Hadis ilminde ricâl tenkidinin ilk mümessillerinden biri olan İbn Sîrîn hakkındaki yorumlar ilmî anlamda gerçeği yansıtmamaktadır.

Bunların yanı sıra müellif, hadis ilminde ihtisâs yapanlar tarafından kabul edilmesi mümkün olmayan kanaatler de serdetmiştir. Örneğin o “Ma’mer ile Abdurrazzâk’ın zayıf oldukları tespit edilmişti”;⁵² “hadisin bu versiyonu hem ez-Zührî’nin hem de İbn Uyeyne’nin zabt yönünde cerh edilmiş olmaları nedeniyle sahih sayılamaz”⁵³ gibi ifadeler kullanarak oldukça tartışmalı görüşlere imza atmıştır. Buna benzer bir diğer şâz yorum ise hem Abdurrezzâk’ı hem de Ma’mer b. Râşid ve Ahmed b. Hanbel’i töhmet altında bırakan şu ifadelerdir:

“Sonuç olarak Abdurrazzâk b. Hemmâm, hıfzının zayıflığı, telkin alması ve yalancılık gibi nedenlerle cerh edilmiş bir râvidir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki, Abdurrazzâk Kütüb-i Sitte’de yer alan pek çok hadisin kaynakları arasında yer almaktadır ve bir hadis koleksiyonu musannıfıdır. Bu râvînin hadislerinin değerlendirilmesinde yukarıdaki cerh beyanlarının dikkate alınmamış olması hadis usûlünde önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu durum, Ma’mer b. Râşid ve İbn Hanbel gibi başka önemli şahsiyetler için de geçerlidir.”⁵⁴ Abdurrazzâk b. Hemmâm ve hadisçiliği hakkında yapılan çalışmalar ise yazardan daha farklı kanaatlere ulaşmıştır.⁵⁵

Nûh b. Ebî Meryem hakkında pek çok münekkit âlimin cerh ifadelerini zikreden müellif,⁵⁶ sonunda, bu cerhlerin doğru olmadığını, onun Ebû Hanîfe’nin öğrencisi ve rey taraftarı olduğu için zayıf kabul edildiğini Gürkan Göktaş’ın çalışmasına atfen dile getirmektedir.⁵⁷ Bu durumda akla, yazarın çalışma boyunca kendilerine atıf yaparak pek çok râviyi zayıf kabul ettiği cerh-ta’dîl kitaplarındaki bilgilerin sıhhati ve râvilerle ilgili kendisinin verdiği tad’îf hükümlerinin doğru olup olmadığı gelmektedir.

Yazar bir başka yerde, eserin tamamındaki hareket tarzının hilâfına olarak ve ilginç bir şekilde İbrâhîm en-Nehaî ile ilgili cerhleri, kendisinin Ehl-i Rey olmasına bağlamakta ve kabul etmemektedir.⁵⁸ Halbuki müellif, İbrâhîm en-Nehaî için sorun olmadığını ifade ettiği “mürsel rivayetlerde bulunmak, lafızlara dikkat” gibi tavırlardan dolayı pek çok râvi hakkında tartışmalı kanaatler serdetmiştir.⁵⁹

II. Râvi İsimlerinin Zabtı

Hadis ve Bilim adlı çalışmada pek çok râvi isminin yanlış kaydedildiği gözlemlenmektedir. Râvi isimlerinin zabtında hiç hata yapmamak oldukça zor olsa da,

⁵¹ *Hadis ve Bilim*, s. 339.

⁵² *Hadis ve Bilim*, s. 311.

⁵³ *Hadis ve Bilim*, s. 391.

⁵⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 265.

⁵⁵ Örnek olmak üzere bk. Tokpınar, Mirza, *Abdürrezzak B. Hemmam ve Musannaf* (doktora tezi, 1998) DEÜSBE.

⁵⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 149.

⁵⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 150.

⁵⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 213.

⁵⁹ Mesela bk. *Hadis ve Bilim*, s. 153 [Süleym b. Âmir]; s. 292 [Zührî]; s. 339 [Muhammed b. Sîrîn].

düşülmesi muhtemel bu tür hataları önlemek için klasik dönemde pek çok eser telif edilmiştir.⁶⁰ Bu tür eserlere başvurulsaydı, bu hatalardan bir nebze de olsa sıyrılmak mümkün olabilirdi. Râvî değerlendirmelerinde *el-Mektebetu'l-Elfiyye* adlı CD'den yararlandığını ve muhtemel yazım hatalarına karşı mümkün olduğunca matbû nüshalarla karşılaştırma ve kontroller yaptığını ifade eden yazarın,⁶¹ çalışma boyunca yanlış kaydettiği isim, nisbe ve künyelerden bazıları şunlardır:

“el-Burkî” şeklinde kaydedilen⁶² nisbe “el-Berkî” olmalıdır.⁶³

“Muemmil b. Hişâm” şeklinde kaydedilen,⁶⁴ isim “Müemmel” olmalıdır.⁶⁵

“er-Rukâşî” şeklinde kaydedilen nisbe,⁶⁶ “er-Rakâşî” olmalıdır.

“Abdurrahman b. Ganem” şeklinde kaydedilen⁶⁷ isim “Abdurrahmân b. Ganm” olmalıdır.

“Ubâde b. Nesâ” şeklinde kaydedilen⁶⁸ isim “Ubâde b. Nüsey” olmalıdır.⁶⁹

“Hasan b. Urfe” şeklinde kaydedilen⁷⁰ râvinin ismi “Hasan b. Arefe” olmalıdır.⁷¹

“Ebû Mi’ser” şeklinde kaydedilen⁷² künyenin doğrusu Ebû Ma’ser olmalıdır.

“Selâm b. Selem” şeklinde kaydedilen⁷³ râvinin ismi “Selâm b. Selm/Süleym” olmalıdır.⁷⁴

“Mıhmeş” şeklinde kaydedilen⁷⁵ isim “Mehmiş” olmalıdır.⁷⁶

“ed-Deylî (ed-Duelî)” şeklinde kaydedilen nisbe,⁷⁷ “ed-Dîlî [veya ed-Düelî]” olmalıdır.⁷⁸

⁶⁰ Konu hakkında telif edilmiş eserler için bk. Mehmet Eren, *Hadis İliminde Ricâl Kitapları ve İlmi Değerleri* (H. VI-X/M. XII-XVI. Asırlar) (doktora 1997), SÜSBE, s. 67 vd; Emin Âşıkutlu, *Ricâl İlimine Giriş*, İstanbul 2007, s. 150 vd.

⁶¹ *Hadis ve Bilim*, s. 25.

⁶² *Hadis ve Bilim*, s. 99.

⁶³ Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrût 1403-1412/1983-1992, III, 468.

⁶⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 131.

⁶⁵ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1392-1972, I-XX, VI, 205.

⁶⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 131.

⁶⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 164.

⁶⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 164.

⁶⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Nâsiriddîn el-Kaysî ed-Dimeşkî, *Tavdîhu'l-müştebih fî dabtî esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhum* (nşr. Muhammed Naîm el-Irkasûsî), Beyrut 1414/1993, I-X, I, 183.

⁷⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 204.

⁷¹ Zehebî, *el-Müştebih fî'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kâhire 1962, s. 453.

⁷² *Hadis ve Bilim*, s. 210.

⁷³ *Hadis ve Bilim*, s. 211.

⁷⁴ Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *el-Ensâb* (nşr. Abdullâh b. Ömer el-Bârûdî), I-V, Beyrut 1408/1988, IV, 84.

⁷⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 262.

⁷⁶ Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût-vd.), I-XXIII, Beyrût 1405/1985, XVII, 276; İbn Şehbe ed-Dimeşkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye* (nşr. Abdülalîm Hân), I-IV, Haydarâbâd 1398/1978, I, 193.

⁷⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 275.

⁷⁸ Zehebî, *el-Müştebih*, s. 292.

“ed-Dabî” şeklinde kaydedilen nisbe,⁷⁹ “ed-Dabbî” olmalıdır.⁸⁰
“Burayde b. el-Hasîb” diye kaydedilen⁸¹ sahâbî ismi “Büreyde b. el-Husayb” olmalıdır.⁸²
“Yahyâ b. Akîl” şeklinde kaydedilen⁸³ isim “Yahyâ b. Ukayl” olmalıdır.⁸⁴
“Amr b. Mucamma” şeklinde kaydedilen⁸⁵ isim “Amr b. Mücemmi” olmalıdır.
“Rakî” şeklinde kaydedilen nisbe⁸⁶ “Rakkî” olmalıdır.⁸⁷
“Hasîf b. Abdîrrahman” şeklinde kaydedilen⁸⁸ isim “Husayf b. Abdîrrahmân” olmalıdır.⁸⁹
“Hasîb b. Cuhder” şeklinde kaydedilen⁹⁰ isim “Hasîb b. Cahder” olmalıdır.⁹¹
“ed-Dustuvâî”⁹² şeklinde kaydedilen nisbe, “ed-Destuvâî” olmalıdır.⁹³
“Utiyy b. Damra” şeklinde kaydedilen⁹⁴ râvinin ismi “Utey b. Damra” olmalıdır.⁹⁵
“İbn Ebî Nuceyh” şeklinde kaydedilen⁹⁶ isim “İbn Ebî Necîh” olmalıdır.
“Abdullah b. Osman b. Hasîm” şeklinde kaydedilen⁹⁷ isim “Abdullah b. Osman b. Huseym” olmalıdır.
“er-Hurkî” şeklinde kaydedilen nisbe,⁹⁸ “er-Hurakî” olmalıdır.⁹⁹
“Hâlid b. Nezzâr” şeklinde kaydedilen¹⁰⁰ isim “Hâlid b. Nizâr” olmalıdır.¹⁰¹

III. Yazım Yanlışları ve Hatalı Kullanılan Bazı Kavramlar

Çalışmada, çokça yazım yanlışı yer almaktadır. Oysa yapılacak dikkatli bir son okuma veya ilmî redaksiyon, bu tür hataların büyük oranda ortadan kalkmasını sağlayabilirdi. Burada tek tek kelime yanlışlarını vermek yerine tekrarlanan

⁷⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 275.

⁸⁰ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, V, 408.

⁸¹ *Hadis ve Bilim*, s. 276.

⁸² Zehebî, *el-Müştebih*, s. 266.

⁸³ *Hadis ve Bilim*, s. 289.

⁸⁴ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, VI, 305.

⁸⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 289.

⁸⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 292.

⁸⁷ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, IV, 220.

⁸⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 292.

⁸⁹ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, III, 259.

⁹⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 316.

⁹¹ Zehebî, *el-Müştebih*, s. 266.

⁹² *Hadis ve Bilim*, s. 321.

⁹³ Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 310.

⁹⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 325.

⁹⁵ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, VI, 442.

⁹⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 231, 370.

⁹⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 379.

⁹⁸ *Hadis ve Bilim*, s. 395.

⁹⁹ İbn Nâsiriddîn, *Tavdîhu'l-müştebih*, III, 181.

¹⁰⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 428.

¹⁰¹ Zehebî, *el-Müştebih*, s. 638.

yanlırlara temas edilmiştir. Örneğin pek çok yerde “Ebû Hureyre’ya, Ebû Hureyre’dan, Ebû Hureyre’nın...” ünlü uyumuna aykırı kullanımlara yer verilmiştir. Medîne’li, Kûfe’li, Basra’lı, Sicistan’lı, Harran’lı gibi kullanımlar tezde sık sık yer almıştır. Halbuki Türkçe’de -li, -lı gibi yapım ekleri kesme işaretiyle ayrılmaz. Dörtbin, onbir, ondört, beşyüz, üçyüz gibi sayıların yazılılındaki yanlırlar da tez boyunca çokça tekrarlanmaktadır. Ancak Türkçe’de para ile ilgili işlemler ve belgelerde rakamlar bitişik yazılırken, normal şartlarda birden fazla kelimedenden oluşan sayılar ayrı yazılır. Bunların yanı sıra Türkçe bakımından sorunlu olan cümleler de eserde yer almıştır.¹⁰²

Yazarın çoğul olan “sahâbe” kelimesi ile tekil olan “sahâbî” kelimesini pek çok yerde karıştırdığı görülmektedir.¹⁰³

Çalışma boyunca harf-i ta’rîflerin kullanımında belli bir standart yoktur. Örneğin bazı özel isimler harf-i ta’rîfli olarak verilmişken (el-Buhârî, ed-Dârekutnî, el-İclî, en-Nesâî gibi), bazılarında böyle bir yol izlenmemiştir (Tahâvî, Suyûtî gibi).

Bulkînî’nin *el-Arfü’s-şezzî*¹⁰⁴ diye atıf yapılan, yarım kalmış Tirmizî şerhinin adı *el-Arfü’s-şezî* olmalıdır.

Yazarın Arapça irap kurallarına zaman zaman uymadığı da gözlemlenmektedir. *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*,¹⁰⁵ *Kitâbu’s-Sunenu’l-Kubrâ*¹⁰⁶ gibi.

“Hâşebiyye” yazarın ifade ettiği gibi “Cehmiyye mezhebinin bir kolu”¹⁰⁷ değildir. Tarih içerisinde bu isimle anılan birden fazla grup bulursa ve Cehmiyye’nin bir kolu bu şekilde anılsa da Fıtr b. Halîfe’nin Şîlik eğilimine sahip olmakla ithâm edildiği dikkate alındığında burada zikri geçen grubun Muhtâr es-Sekafî ile birlikte Hz. Hüseyin’in intikamını almak için isyân eden topluluğun içerisinde yer alan fakir mevâfîler¹⁰⁸ olduğu anlaşılmaktadır.

IV. Kaynak Kullanımı ve Atıf Sorunları

Yazar, bazı durumlarda görüşlerini naklettiği müellifin eserleri yerine ikincil kaynaklara başvurmuştur. Bunların bir kısmı makul karşılanabilirse de, özellikle klasik dönemdeki bir görüş için modern bir kaynağa atıf yapmak uygun değildir. Nitekim Reşid Rıza’nın görüşlerini Juynboll’dan;¹⁰⁹ Serahsî’nin görüşlerini Abdülkadir Şener’den vermek;¹¹⁰ İbnü’l-Medînî ile ilgili bir bilgi için Ebû

¹⁰² Mesela bk. s. 37 [ilk paragraf, ikinci cümle]; s. 72 [“Yedi kat gökten” diye başlayan cümle]; s. 116 [başlıktan önceki son cümle]; s. 130 [sayfa başında “Sonraki yıllarda” diye başlayan cümle]; s. 222 [alttan ikinci paragrafta “Özellikle” diye başlayan cümle]; s. 364 [son paragrafta “İbnu’l-Medîni” diye başlayan cümle].

¹⁰³ *Hadis ve Bilim*, s. 222, 225, 237, 281, 290, 369, 407, 460.

¹⁰⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 74.

¹⁰⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 226, 229.

¹⁰⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 378.

¹⁰⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 216, dp. 1001.

¹⁰⁸ Öz, Mustafa, “Hâşebiyye”, *DİA*, XVI, 402.

¹⁰⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 48.

¹¹⁰ *Hadis ve Bilim*, s. 64.

Şehbe'ye;¹¹¹ İbnu's-Sünnî için Ali Rıza Karabulut üzerinden atıf yapmak ve buradan hareketle İbnu's-Sünnî rivâyetini zikrettiği diğer rivâyetlere tercih etmek;¹¹² Gürkan Gökteş'in *Nûh b. Ebî Meryem ve Hakkındaki Bazı İddiaların Değerlendirilmesi* adlı yüksek lisans çalışması için Kırbaşoğlu'na;¹¹³ Câbirî'nin Türkçeye tercümesi de bulunan *el-Aklu's-siyâsiyyu'l-Arabî* adlı eseri için İlhami Güler'in çalışmasına atıf yapmak;¹¹⁴ İbn Hacer üzerinden Şîî müellif Tûsî'nin bir diğer Şîî âlim Keşşî'den yaptığı bir nakle dayanmak¹¹⁵ kaynak kullanımı açısından uygun değildir ve bir doktora tezi için ciddi problemdir. Bu nedenle elde asıl kaynak varken, ikinci el bir kaynağa atıfta bulunmamak gereklidir.

Yazar mantar hadisini değerlendirirken “Bu değişiklik, söz konusu hadisin râvîsi el-Fâ' b. Süleymân'ın hıfzının zayıflığından kaynaklanmış olmalıdır” demektedir.¹¹⁶ Ancak daha önce geçen ve kendisine işaret edilen 3 nolu hadisin senedinde böyle bir râvinin adı geçmediği gibi kaynaklarda da bu isimle herhangi bir râvi tespit edilememiştir. Dolayısıyla kaynaklarda adı geçmeyen bir râviye nispetle yapılan bir değerlendirmeyi isabetli kabul etmek güçtür.

Öte yandan müellif, *Tezkiretü'l-huffâz* sahibi Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir İbnü'l-Kayserânî'ye (ö. 507/1113) eser boyunca “Kayserânî”;¹¹⁷ Cûzcânî'ye -isim ve nisbelerini bilememekten olsa gerek- hem el-Cûzecânî hem de es-Sa'dî diye atıf yapmaktadır.¹¹⁸ Bir başka yerde ise o, İbn Hazzâm adlı bir yazarın *Tehzîbu'l-Esmâ* isimli eserine atıf yapmaktadır.¹¹⁹ Ancak bu isimde bir müellif tespit edilememiştir. Yazarın kaynakçada bu ismi “İbn Hazzâm, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn” şeklinde vermesi, öte yandan *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-luga* adlı bir eseri olan Nevevî'nin Ebû Zekeriyâ şeklinde bir künyesinin, el-Hizâmî şeklinde bir nisbesinin bulunması ve Muhyiddîn lakabı ile anılmasından hareketle İbn Hazzâm denilen müellifin, Nevevî olduğunu düşünmek mümkündür.

V. Sonuç

Râvi tetkikleri göz önüne alındığında *Hadis ve Bilim* adlı çalışmanın, cerh-ta'dîl ilmine “hadisin sahihlik veya zayıflığı hakkında bilgi sahibi olmak” için değil, bizatihi “hadisi zayıf kılmak” için başvurduğu yönünde kuvvetli bir algı oluşmaktadır. Çünkü çalışma boyunca ele alınan iki yüz yirmi kadar râvi içerisinde, sika olduğu sonucuna ulaşılan râvi sayısı oldukça mütevazı bir orandadır ve bu durum isnâdlar hakkında verilen hükümleri de etkilemiştir. Diğer bir deyişle hadislerin isnâdının güvenilir olmadığı, cerh-ta'dîl kaynaklarında yer alan bilgilerin yanlış

¹¹¹ *Hadis ve Bilim*, s. 105.

¹¹² *Hadis ve Bilim*, s. 371-372.

¹¹³ *Hadis ve Bilim*, s. 150.

¹¹⁴ *Hadis ve Bilim*, s. 253.

¹¹⁵ *Hadis ve Bilim*, s. 242.

¹¹⁶ *Hadis ve Bilim*, s. 377.

¹¹⁷ *Hadis ve Bilim*, s. 97, 101, 102, 122, 124, 130, 135, 166, 172, 174, 231, 234, 262, 272, 278, 280, 295, 320, 321, 337, 342, 376, 414, 434, 436.

¹¹⁸ Mesela bk. *Hadis ve Bilim*, s. 216, 294, 366.

¹¹⁹ *Hadis ve Bilim*, s. 433, 434.

kullanım, yanlış tercüme ve yorumlanmasıyla ortaya konulmuştur. Ayrıca belirtilmesi gereken bir husus da bir râvi hakkında cerh ile ta'dîl teâruz ettiği zaman ne müteşeddît ne de mütesâhil âlimin hükmü kabul edileceğidir. Görüşlerinde mutedil olan mutavassıt âlimin hükmü ise daha tercihe şâyândır. Ayrıca teâruz durumunda aslolan râvinin berâetidir ve ta'dîl öncelenmelidir. Ancak cerh müfesser olduğu zaman ta'dîlin önüne geçirilebilir. Nitekim cerh-ta'dîl ilmi ile ilgili bu meseleler müstakil çalışmalarda ve usûl kitaplarında açıklanmıştır. Araştırmacının düştüğü hatalardan birisi de cerh-ta'dîlde imam olarak kabul edilen münekkit âlimlerin hükmünü esas almak yerine ricâl tenkidinde görüşlerine ihtiyatla yaklaşılan müteşeddît âlimleri tercih etmiş olmasıdır ve bu duruma, "genelleştirilen cerhler" başlığı altında sınırlı sayıda örnekle temas edilmiştir.

Pek çok râvi isminin, hadis ile ilgili bir çalışmada bulunmaması gereken oranda yanlış zabtedilmesi ise ayrı bir sorundur. Bunun yanı sıra eser, şekil özellikleri bakımından da birtakım müşküller barındırmaktadır. Özellikle yazım yanlışları, kaynak ve müelliflere yapılan atıflar bu bağlamda zikredilebilir. Eserin felsefî arka planı, problemler arzları, isnad ve metin açısından tenkit edilen hadisin gözden kaçan tarifleri ve eserin üslûbu ise bir başka çalışmada ele alınacaktır.

X. Gerede Hadis Meclisi Uluslararası İhtisas Toplantısı

Ömer Özpınar

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hadis Anabilimdalı Öğretim Üyesi
oozpınar30@hotmail.com

Türkiye genelindeki ilahiyat fakültelerinin Hadis anabilim dalında görev yapan akademisyenler, 20-21 Temmuz 2002 yılında Bolu'nun Gerede ilçesinde toplanmışlardı. Daha sonraki senelerde de aynı yerde temmuz ayının ikinci veya üçüncü haftasının sonunda düzenlenmeye devam edildiği için "*Gerede Hadisçiler Toplantısı*" adıyla bu toplantı gelenekselleşmişti.

Bu toplantıyı diğer ihtisas toplantılarından ayıran en önemli özellik, elbette ki sadece Gerede'de toplanması değildi. Başlangıç yıllarında toplantıya katılanların profesörlerin dışındaki hadisçilerden olmasının şart kılınması, bu toplantıyı hem farklı kılmış hem de tepki toplamasına sebep olmuştu. Toplantıya katılan ve söz alanların akademik unvanları yazılmıyor ve söylenmiyordu.¹ Böylece genç akademisyen hadisçilerin daha rahat tartışabilecekleri ve kendi aralarında o yılki toplantının konuları hakkında beyin fırtınasına benzer bir çalışma ortamı oluşturulmak istenmekteydi. Bu uygulama nispeten faydalı oldu ve istenilen amaç gerçekleşti. Son yıllarda bu unvan şartı ortadan kaldırılarak her hadisçi akademisyen toplantıya davet ediliyordu. Böylece toplantılar farklı bir şekil ve zenginliğe ulaşmış oldu. Netice itibarıyla hadisçilerin yetişmesi ve Hadis ilminin güncel ve akademik meselelerini takip etmelerinde, Gerede'deki bu toplantılar önemli bir işlev görmüştür. Özellikle genç hadisçiler için on yıldır bir okul vazifesi gören Gerede hadis toplantıları, belki de gelecekte örnek bir uygulama olarak yad edilecektir.

Gerede Hadisçiler Toplantısı'nın 16-17 Temmuz 2005 tarihindeki dördüncü toplantısında adının, "*Gerede Hadis Meclisi*" olarak değiştirilmesi kararlaştırılmıştı. Bu isim, hadis öğrenim geleneğini yansıtması ve tarihteki hadis müzakere ve imlâ meclislerini yad etmek ve yaşatmak bakımından daha anlamlı bulunmuştu. Fakat 2010 yılındaki dokuzuncu toplantıda, çeşitli sebeplerden dolayı alınan bir kararla,

¹ Tanıtımı yapılan toplantıda da söz konusu geleneğe uygun olarak akademik unvanlar kullanılmadığından, bu yazıda da kullanılmamıştır.

Gerede Hadîs Meclisi'nin gelecek yılki (2011) toplantısıyla sona erdirilmesi kararlaştırıldı. Bundan sonra Türkiye genelindeki ilahiyat fakültelerinin Hadîs anabilim dalları öncülüğünde her yıl farklı bir il ve fakültenin ev sahipliğinde toplantılara devam edilmesi uygun görüldü. Ayrıca Gerede Hadîs Meclisi'nin son defa yapılacak olması hasebiyle onuncu toplantısının daha geniş bir katılımı ve uluslararası bir sempozyum niteliğinde yapılması da karara bağlandı.

Onuncu ve sonuncu Gerede Hadîs Meclisi'nden bahsetmeden önce, tarihe not düşmek adına, 2002 yılından itibaren yapılan dokuz toplantının konu başlıklarının burada hatırlanmasında fayda vardır: 1-Türkiye'de, İslam Aleminde ve Batı'da Hadîs Çalışmaları, 2-Cumhuriyet Dönemi Hadîs Çalışmalarında Yöntem ve Kaynak Sorunu, 3-Hadîs İlminde Alan Sorunu, 4-Hadîs ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi, 5-Toplumsal Hayatta Hadîs, 6-Gerede Hadîs Meclisi: Hadîste Şerh Geleneği, 7-Modern Dönem (XIX-XX yy.) Hadîs Yorumu, 8-Günümüzde Hadîs Yorumu, 9-İsnada Dair Geleneksel ve Modern Yaklaşımlar.

Gerede Hadîs Meclisi adıyla yapılan toplantıların sonuncusu, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın katkılarıyla İstanbul'da İSAM konferans salonunda 10-11 Aralık 2011 tarihinde "*X. Gerede Hadîs Meclisi Uluslararası İhtisas Toplantısı*" adıyla gerçekleşti. Bünyamin Erul'un başkanlığındaki organizasyon heyeti tarafından düzenlenen sempozyumun ana başlığı "*Hadîslerde Metin ve Muhteva Tahlili*" olarak belirlenmişti.

Gerede Hadîs Meclisi'ni, her yıl bir emekli akademisyen hadisçiye şeref konuğu olarak davet ederek ilk konuşmayı ona yaptırıyordu. Bir de her yıl o meclis, vefat eden bir hadîs hocasına armağan ediliyordu. Böyle güzellikleri de âdet edinen meclisin bu son toplantısı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden emekli, merhum Prof. Dr. Talat Koçyiğit'e ithaf edilmişti.

Türkiye'nin birçok ilahiyat fakültesinden akademisyenin yanı sıra, Suriye'den Salâhuddîn İdlibî, Ürdün'den Yâsir Şimalî, İran'dan Haydar Hubbullah, Malezya'dan Habiburrahman İbramsa, Katar'dan Abdulcebbar Saîd, İngiltere'den Andreas Görke, Hollanda'dan Özcan Hıdır ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nden Yusuf Suiçmez gibi hadisçiler de meclise katılmıştı.

Hadîs Meclisi'nin açılış konuşmasını Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'in yapması planlanmıştı. Ancak Görmez'in yurt dışında bulunması münasebetiyle açılış İSAM başkanı M. Âkif Aydın'ın selamlama konuşmasının ardından Marmara Üniverstiesi İlahiyat Fakültesi emekli hadisçilerinden M. Yaşar Kandemir yaptı. Hadîs ilmiyle iştigalin bir ilahi lütuf olduğunu belirterek başladığı konuşmasında Kandemir, halkın da hadisçilere muhabbetine dikkat çekti. Bu sebeple sadece akademik manada hadisçilikle yetinilmemesini, camilerimizin de ihmal edilmemesi gerektiğini tecrübelerini anlatarak tavsiye etti.

İkinci olarak söz alan ve bidayetinden itibaren Hadîs meclisinin organizasyonlarında büyük emeği bulunan Bünyamin Erul, Gerede Hadîs Meclisi'nin tarihçesini ve hadis sahasına hizmetlerini anlattı. Daha sonra Hadîs Meclisi'nin oturumlarına ve tebliğ sunumlarına geçildi.

"İslam Aleminde ve Batı Dillerinde Metin Tenkidi Çalışmaları" başlıklı birinci oturumun ilk tebliği Enbiya Yıldırım'a aitti. Kendisi katılmadığından tebliğini bir başkası özetledi. Tebliğinde Cumhuriyet döneminde de sened tenkidi kadar metin tenkidine yer verilmediğini söyleyen Yıldırım'ın, rivayetlerin isnadının zayıf olmasının metnin de reddedilmesi anlamına gelmeyeceğine işaret etti. Oturumun ikinci tebliğcisi Abdulcebbâr Saîd, "Arap Aleminde Metin Tenkidi Çalışmaları: Eleştirel Bir Bakış" adlı sunumunda Zemahşerî, İbn Kayyım, Muhammed Lokman es-Selefi, Dumeynî, İbnü'l-Cevzî gibi alimlerin metin tenkidine katkılarından örnekler sundu. Metin tenkidinde akıl, his ve ilim üçlüsünün birlikte kullanılması durumunda sağlıklı sonuçlara ulaşılabileceğini vurguladı. Metin tenkidi ile metnin istidlali konularının birbirinden ayrılması gerektiğini ifade etti. Üçüncü tebliğci Edinburgh Üniversitesi öğretim üyelerinden Andreas Görke idi. "Batı'daki Hadîs Çalışmalarında Metin Tenkidî" konulu sunumunda Görke, Batı'da yapılan hadîs çalışmalarının tarihi seyrini aktararak, metin çalışmaları hakkında bilgi verdi. Bu çalışmaların en önemli özelliğinin şüpheli oluşuna vurgu yaptı. Zaten metin tenkidinin de bir nevi ilmi şüphelilik demek olduğunu söyledi. Batılı araştırmacılar tarafından hadîslerin tarihi bir metin olarak ele alındığını ve bu sebeple vahiyden kopuk bir şekilde değerlendirildikleri tespitinde bulundu. Batıdaki metin tenkitçiliğinde tarih ve siretin metodunun kullanıldığını; kısa olan metinlerin önce, uzun olanların sonraki tarihlere ait olduğunun genel bir tespit olduğunu ifade etti. Görke, müsteşriklerin hepsinin İslam'a karşı bir tutum içerisinde olmadığını savunarak tebliğini tamamladı. Oturumda sunulan tebliğlerin müzakeresini yapan Selahattin Polat, tahlil ve tenkid kelimelerinin lügavi anlamları üzerinde durarak, bunların esnekliği ve muğlaklığına dikkat çekti. Hadîs tenkidinin günümüzde hadislerin ihmali için bir yol olarak kullanıldığını, oysa önceki alimlerin bunu imal için yaptıklarını söyledi. Metin tenkidinin, metinlerin düzeltilmesi olarak anlaşılması gerektiğini vurguladı. Günümüzde metin tenkidi kavramının Batılı araştırmacılar tarafından ödünç alınarak modern bir algı oluşturmak adına hadis mirasımızı dikkate almadan kullanıldığını söyledi. Öte yandan bu bağlamdaki oryantalist etkilerden birisinin de hadisçiler arasında gelenekçi ve modernist yaklaşım farkının ortaya çıkması olduğunu belirtti. Polat, metin tenkidinden, metnin muhtevasını mı yoksa metin ile ilgili olan her şeyi mi anlıyoruz? sorusunu sorarak sözlerini tamamladı. İkinci müzakereci Özcan Hıdır ise, Türkiye'de önemli hadîs çalışmalarının yapıldığını, ancak dil sorunundan dolayı bunların yurtdışına duyurulamadığını söyledi. Türkiye'de oksidentalistik kurumlar oluşturularak bu çalışmaların tercüme edilmesi gerektiğini söyledi. Batıdaki oryantalistik çalışmaların kökeninin, M. Weber gibi pozitivist düşünürlerin fikir ve metodlarına dayandığını örneklerle işledi. Batıdaki hadîs çalışmalarının düayenlerinden J. Schacht'ın Weber'le olan dostluklarına dikkat çekti. Özcan, İslam dünyasında hadîs metinlerinin eksikliklerinin tamamlanması ve düzgün bir metin olarak sonraki nesillere aktarılmasının ehl-i hadîs, metinlerin muhteva tahlilinin ve anlaşılma çabasının ehl-i fikh (fukaha ve Mu'tezile) eliyle gerçekleştiğini söyleyerek müzakeresini tamamladı.

Meclis'in ikinci oturumu Kemal Sandıkçı başkanlığında açıldı. "Bazı İslam Bölgelerinde ve Mezheplerinde Hadis Tenkidi" başlıklı bu oturuma Pakistan'dan ka-

tlacak olan Khalid Zafarullah Daudi gelememişti. Malezya'dan katılan Habeeb Rahman İbramsa'nın konusu "*Malezyalı Alimlerin Hadîs Metnine Yaklaşımı*" şeklin-deydi. Sunumunu İngilizce olarak gerçekleştirdi. Malezya'daki dini anlayışta hadîsin rolü üzerinde durdu. Muslim Sisters (Müslüman hanımlar) adlı feminist bir dini akımdan bahsederek, bu akımın batıdan etkilenmesi ve hadîsleri yanlış anlayıp yorumlamalarından örnekler verdi. Onun ardından bu oturumun en dikkat çekici tebliğcisi, aslen Lübnanlı bir Şîî olan ve şu an İran'da öğretim üyeliği yapan Haydar Hubbullah oldu. Şia'da hadîs konusunda önemli çalışmaları² bulunan Hubbullah'ın tebliğinin konusu "*Şia'da Hadîs Tenkidi*" idi. İmamiyye'nin hadîs tenkidinde Kur'ân'ın merkezi önemine dikkat çekerek, 'arz hadisi'nin tevatüre ulaştığını beyan etti. İmamiyye'nin bir mevzuat kitabı bulunmadığını, çünkü uydurma ve akla veya nakle muhalif gibi görünen bir hadisin, imamın takıyye olarak öyle uygun görmesinden dolayı rivâyet edildiğini söylemesi dikkat çekiciydi. Bir anlamda takıyyeyi eleştirdi. Şia'daki imamet anlayışının, aslında İbn Arabî'deki insan-ı kâmil düşüncesiyle aynı olduğunu söyledi. Şîî bazı alim ve görüşlerin aşırılıkları olabileceğini, ancak bunun genelleştirilemeyeceğini savundu. Oturumun müzakeresini yapan Cemal Sofuoğlu ise, Şîî alimlerin inançları gereği çoğu zaman takıyye yaptıklarını ve söylediklerine nasıl inanılacağını bilemediğini tecrübeleriyle anlattı. Hatta tebliğcinin takıyye yapmadığından da emin olmadığını söyledi. İkinci olarak Bekir Kuzudişli, Ehl-i Sünnet ve Şia'nın hadîs tenkitlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı müzakeresinde, her iki cenahın akli tenkid metotlarını nasıl kullandığına dair örnekler verdi. Oturumun bir diğer müzakerecisi Bilal Saklan oldu. Hadîs tenkidinde aşırı ve aceleci olunmaması gerektiğini vurguladığı müzakeresinde Saklan, itidal ve teenni çağrısında bulundu.

"*Metnin Sübûtu ve Rivayetin Seyri*" başlıklı üçüncü oturum Selahattin Polat'ın başkanlığında yapıldı. Oturumdaki tebliğ sahiplerinin tamamı yurt dışındandı. İlk konuşmacı Suriye'den katılan Salahuddin İdlîbî, "*Rivayetlerde Merfû-Mefkûf İhtilafı ve Metin Tenkidi*" adlı tebliğini akıcı bir Arapça ile sundu. Metinlerdeki sahabeye ait kimi ifadelerin daha sonraları Hz. Peygamber'e aitmiş gibi nakledilmesine örnekler verdi. İkinci tebliğci Yasir Şimalî, "*Metinlerin Hadise Benzeyip Benzememesi ve Metin Tenkidindeki Rolü*" konulu bir tebliğ sundu. Tebliğinde hadîs metinlerinin genel karakteristik özellikleri ile ravi tasarrufu ile eklemlenen bölümlerin ayırt edilebilmesinin imkan ve metotlarından örnekler verdi. Üçüncü tebliğci KKTC'den Yusuf Suiçmez, "*Metinlerin Subûtunda Ziyadetu's-Sika Meselesi*" adlı tebliğinde, metindeki ravi tasarruflarından birisi olarak "ziyade"nin sika veya başka bir ravi tarafından yapılmış olmasının nasıl ele alındığını değerlendirdi. Oturum başkanı Polat, yaptığı değerlendirme konuşmasında orijinal metnin kısa olan ve zor anlaşılan metin olduğunu, metne yapılan hüküm ve açıklamaların ise bunların sonradan ilave edildiklerinin delili olduğunu söyledi. Ziyadenin metne değil, hüküm olarak yapıldığına dikkat çekti. Hadisleri anlamaya çalışmadan önce, isnadlarının kronolojik tespitinin yapılmasının gereği ve yararını vurguladı. Polat, ziyade ile idracın farkının ne olduğunu sorarak konuşmasını tamamladı. Sonra oturumun müzakerecilerinden

² Hubbullah'ın çalışmalarından birinin tanıtımı için bk. Özpınar, Ömer, "Haydar Hubbullâh, Nazariyyetu's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi-Şîî (et-Tekevvan ve's-sayrûra)", *Marife Dergisi*, yıl. 8, S. 3, Konya 2009, 442-449.

Mustafa Ertürk, metin tenkidinin başlangıcının sahabe dönemine kadar eskiye dayandığını, ancak isnad eksikliğini çalışmaların ve hadîs tespitinin daha ağır bastığını tarihi bir gerçek olduğunu söyledi. Bir diğer müzakereci Ahmet Keleş ise, daha çok oturum başkanını tenkit etti. Böylece Hadîs Meclisi'nin birinci günü tamamlanmış oldu.

"*Muhteva Tahli, Metnin Delaleti, Metin-Olgü İlişkisi*" konulu ikinci günün ilk, Meclis'in dördüncü oturumuna İsmail Hakkı Ünal başkanlık etti. Mehmet Özşenel, "*Ebu Yusuf'ta Muhteva Tenkidi Düşüncesi ve Dayanakları*" adlı tebliğinde, Hanefi mezhebi ve onun önemli isimlerinden Ebû Yusuf'un metin tenkidi metodu ve örnekleri üzerinde durdu. Onun, Kur'ân merkezli hadîs anlayışının temsilcisi olduğunu söyledi. Ebû Yusuf'a göre şâzz hadîsin, Kur'ân ve maruf sünnete aykırı rivayetler olduğunu ifade etti. Daha sonra meslek olarak mühendis olan ancak Hadîs alanındaki çalışmalarıyla doçentlik elde etmiş bulunan Halis Aydemir'in, "*Metnin Anlaşılmasında Tevbi ve Tasnifin Rolü (İbn Hıbbân'ın et-Tekâsım ve'l-envâ Örneği)*" adlı tebliğine geçildi. Aydemir, hadîs metinlerine anlam yüklenmesinde onların hangi babda tasnif edildiklerinin de önemli olduğuna vurgu yaptı. Tevbinin aslında bir çeşit yorumlama olduğunu İbn Hıbbân özelinde açıkladı. Onun kendi görüşlerini okuyucuya hadisleri tasnif yöntemi ile nasıl dikte ettiğini örnek metinler ışığında ortaya koymaya çalıştı. Tevbi vasıtasıyla okuyucunun zihninin, hadisi anlamaya giderken önceden şartlandırıldığını söyledi. Bu bakımdan tasnif ve tevbinin her zaman masum olmadığını altını çizdi. Oysa "Benden bir şey işitip de onu işittiği gibi iletmenin yüzünü Allah ak etsin" hadîsine göre asıl olanın, hadîs metinlerinin olduğu gibi rivâyet edilmesi olduğunu ifade ederek sözlerini tamamladı. Üçüncü tebliğci Suat Koca, "*Hadîs Ve Kültürel Bağlam (Mesh/Metaformoz Konulu Bir Sahihayn Rivayeti Çerçevesinde)*" başlıklı tebliğinde, hadîs metinlerine kültürel unsurların bir ravi tasarrufu olarak nasıl yerleştirildiği üzerinde durdu. Oturum müzakerecilerinden Hüseyin Hansu, Şenel'in tebliğini Ebû Yusuf'un hadîs anlayışı ve algısıyla örtüşmediği gerekçesiyle eleştirdi. Nevzat Aşık, Ali Çelik ve Osman Güner de oturumun müzakerecisiydiler. Hadîsin bir kültür değil, din olduğuna dikkat çektiler. Metnin tarihi kadar en az metindeki tarihin de dikkate alınmasının gereğine işaret ettiler. Sünnetin diğer kültürler karşısındaki durumunun, ilga, ıslah veya ibka olduğu tespitini yaptılar.

Meclisin beşinci oturumunun konusu "*Metin İnşasının İmkânı ve Yöntemi*" idi. Oturumu İsmail Lütfi Çakan yönetti. Ayşe Esra Şahyar, "*Metin İnşası ve Nesâî*" konulu tebliğinde, metin inşasının kadim hadisçiler tarafından uygulandığını Nesâî örneğinde izah etti. İkinci tebliğci Selçuk Coşkun, "*Metin İnşasının Teorik ve Pratik Problemleri Üzerine Bazı Mülâhazalar*" başlıklı tebliğinde, metin inşasının imkanı ve metodunun ne olması gerektiği üzerinde durdu. Hadîs tahriri, etraf ve şerh çalışmalarının aslında birer metin inşası çalışması olduğunu söyledi. Metin inşası sonucunda elde edilen metnin, Hz. Peygamber (s)'e isnad edilmemesi gerektiğini, zira bunun vaz'ın bir çeşidi olacağı tespitini yaptı. Oturumun ve Meclis'in son tebliğcisi Ali Kuzudişli'nin konu başlığı ise "*Rivâyetlerde Sarmal Özellik*" idi. Fizik kavramlarından birisi olduğunu söylediği "sarmal" kavramının, bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitit Hadîs ilmine nasıl uyarlanabileceği üzerinde durdu. Ancak gerek oturum başkanı ve gerekse dinleyicilerin, Hadîs ilminin böyle ödünç kelime ve kavramlar yerine kendine has ıstılahlarla iş görmesinin daha yerinde olacağı

yönünde eleştirilerine maruz kaldı. Müzakeleri, H. Musa Bağcı ve Emin Aşıkutlu yaptılar.

Öğleden sonra başlayan altıncı oturum, "*Değerlendirme Oturumu*" olarak planlanmıştı. Ali Toksarı'nın yönettiği oturumda Ali Osman Koçkuzu, Zekeriya Güler, Selahattin Polat, Abdulcebbar Saîd, Haydar Hubbullah ve Andres Görke'ye söz verildi. Yurt dışından katılan konuşmacılar, Türkiye'deki ilmi birikim ve Hadîs alanındaki çalışmaların geldiği noktadan etkilendiklerini ve memnun kaldıklarını ifade ettiler. Fakat bu birikimin Türkiye dışındaki ülkelerde bilinmediğini söyleyerek, tanıtımla ilgili çalışmalar yapılmasının gereğine temas ettiler. Konuşmacılar, hadîs birikimimizin inanç değerlerimiz için ne kadar önemli olduğuna vurgu yaparak, bunun kıymetinin bilinmesini istediler. Hadîs Meclisi'nin faydalı olduğunu ve tartışma adabına uygun bir şekilde geçtiğini belirterek, düzenleyenlere ve dinleyicilere teşekkür ettiler.

Toplantının son konuşmacısı, bugünün sabahından itibaren iştirak eden Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez oldu. Yarım saati aşkın konuşmasında Görmez, Kabe'deki Osmanlı revaklarının akibeti hakkında görüşmelerde bulunmak üzere Suud-i Arabistan'da olduğu için ilk gün toplantıya katılmadığını ifade ederek, orada Suudi hükümeti tarafından başlatılan yeni bir projeden bahsetti. Altı yıl kadar önce başlayan "*Meşrû' es-selamü aleyke eyyühe'n-Nebiy*"³ adlı bu proje, hadîs, siyer, tarih gibi kaynaklar taranarak Hz. Peygamber (s) adına ne varsa beş yüz ciltlik bir eserde toplanmasını hedefliyormuş. Bu arada kitaplarda Hz. Peygamber (s)'in günlük kullanımındaki eşyasına dair bilgilerden yola çıkarak onların bir benzerinin kopyasını yaptırıyorlarmış. Bu eşyalarla Hz. Peygamber (s) döneminden bugüne kadarki hatıratı sergileyecek büyük bir müze inşa etmeyi planlamışlar. Görmez, kendisine proje hakkındaki görüşü sorulduğunda, bugüne kadar bütün kutsal mekanları şirk adıyla tarumar edenlerin böyle bir işi yapmalarını, onların yerine sahtesini yaptırarak sergilemek istemelerini çok yadırgadığını söyleyerek cevap vermiş. Bu ilginç ifadelerinden sonra Görmez, "Müminlerin, Müslümanların ve İslam toplumlarının bireysel ve toplumsal pratiklerinin göz önünde bulundurulması, bu pratiklerle, bu pratiklere yön veren Rasûlullah (s)'in hadis ve sünnetinin mukayese edilmesi, hadis ve sünnetin daha iyi anlaşılması için önemli bir yöntem olacaktır" diyerek, sünnetin doğru anlaşılmasına geçiş yaptı. Nitekim kendisinin doktora tezini de, 1991 yılında hacca iken yanındaki Yemenli bir alimin, namaza başlarken sünnet diyerek dişini kanatıncaya kadar misvaklamasının sebep olduğunu söyledi. Görmez, şu an Pakistan gibi ülkelerde olduğu üzere "Dünyanın muhtelif yerlerinde Müslümanların yaşadığı pek çok önemli problemin temelinde, bu azim mirasa sağlıklı bir bakış açısının geliştirilememiş olmasının yattığını" ifade etti.

Böylece Gerede Hadîs Meclisi'nin bu onuncu ve sonuncu toplantısı nihayete ererken, 2012'den itibaren başlayacak olan ilahiyat fakültelerinin birinin ev sahipliğinde devam edecek ihtisas toplantıları hakkında da bir karara varıldı. Bu toplantıların ilkinin KKTC'de yeni açılan Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin ev sahipliğinde Kıbrıs'ta Nisan ayının sonuna doğru yapılması kararlaştırıldı. İnşallah hayırlı olur.

³ Bu proje ile ilgili Riyâd gazetesindeki bir tanıtım yazısı için bk. <http://www.alriyadh.com/2011/01/12/article593958.html>

Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları (Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2012)

İsmail Çalışkan

Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilimdalı Öğretim Üyesi
icaliskan25@gmail.com

Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin beşinci toplantısı, "Tanzimattan Cumhuriyete Osmanlı Modernleşme Sürecinde Kur'an ve Tefsir Çalışmaları" başlığı altında İlim Yayma Vakfı genel merkezi çatısı altında İstanbul'da (4-8 Temmuz 2012) gerçekleştirildi. Elli civarında öğretim elemanının katıldığı, bir konferans ve yirmi bir bildirin sunulduğu ilmi toplantı beş gün ve on oturumda tamamlandı. Toplantı Çarşamba günü sabah Kur'an tilavetiyle başladı, konuşmalarla devam etti. Koordinatör ve toplantı yürütücüsü Bilal Gökçir, şimdiye kadar yapılan toplantıların muhasebesini yaptı ve sonraki beş yılın planını anlattı. Buna göre ihtisas çalışmaları, öğrencilere açılma, etkinliği uluslararası platformlara taşıma gibi hedefler ilk sırada yer alıyor. Örneğin 4-8 Kasım 2012'de Amman'da ilk dönem Mushafı üzerine ilmi bir toplantı gerçekleştirilecek. Protokol konuşmalarında İYV Başkanı Yücel Çelikbilek, İstanbul müftü yardımcısı Ömer Kardeş, Marmara Ü. İlahiyat F. dekanı Ali Köse, Sakarya Ü. İlahiyat F. dekanı H. Mehmet Günay, Bozok Ü. İlahiyat F. dekanı Ahmet Bedir, İst. Fatih Ü. İslami İlimler F. dekanı A. Turan Aslan ve İYC Genel Başkanı Lütfü Tütün vardı.

Akademi 2010-2011 çalışmalarında Osmanlı dönemi tefsir faaliyetlerini ele almıştı. Bu yıl o serinin son halkası olup Tanzimat ile Cumhuriyet arasındaki dönemle sınırlanmıştı. Tanzimatla başlayan modernleşme süreci, siyasi, fikri, sosyal karmaşanın hakim olduğu, çöküntü ve buhranların yaşandığı, sadece Osmanlı devletinin değil, bütün İslam coğrafyasının hala uğraştığı gailelerin içine düştüğü bir zaman dilimidir. Dolayısıyla fikren ve siyaseten de bölünme hızlı olmuştur. Gerek "Modernleşme-Din İlişkileri" adlı konferansıyla Mustafa Kara ve gerekse sonraki konuşmacılar sık sık bu noktalara değindiler. Kara, kendine mahsus değerlendirmeleri ile beş gün boyunca zaman zaman atıflar yapılacak güzel bir sunum yaptı. Dönemin yazar, alim şahsiyetlerinin fikirleri ile zenginleştirdiği konuşması zevkle izlendi. "Tanzimat ya da islahat hareketlerinin neden doğdu?" Bu sorunun cevabı

oldukça zor ve değişken olsa da temelde, dışarıdan gelen etkilerle veya kendi iç dinamikleri ile olduğu yönünde iki yaklaşım vardır. Kara'ya göre, dış kaynak ilk sırada yer alır. Modernleşme döneminde alim ve mütefekkirler yetersizlik ve kendinden şüphe duymuş, bu arada birçok kimse dinin de yetersizliği fikrine sahip olup “coşkun bir sel (seyl-i huruşân)” karşısında ne yapılabileceğinin peşine düşmüştür. Sünni ulema dinin bekası ile devletin bekasını bir görmüştür, Tanzimat'tan sonra ise alimler din-devlet ayrımı yapmaya başlamıştır. Açılış oturumunda Celal Kırca'nın tebliği (“Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi Sorunu”), Kara'nın anlattıklarının Kur'an anlayışına ve tefsirine yansıyan yönünü ele almıştı. Onun tezine göre, Batı'dan gelen fikirler Kur'an yorumunda üç farklı şekilde görülmektedir. İlk olarak ayetleri bilimsel verilerle ilişkilendirme, ikincisi mucizeleri yorumlama ve üçüncüsü Batı değerlerinin Kur'an yorumuna yansıtılması. Şahıslar ve yorum örnekleriyle desteklenen açıklamalarda Mısır ve Hindistan ön plana çıktı. Müzakere yapan Mehmet Paçacı da Hindistan bölgesinde son iki yüzyılda tefsir alanındaki gelişmelere dikkat çekti ve bazı şeyleri keşifçi (Kur'an'da bulma) yaklaşımının modern Protestan bir anlayış olduğunu söyledi. Yeri gelmişken belirtelim ki, sunulan tebliğler vesilesi zaman zaman tartışmaya açılan konulardan birisi, tefsirin ne olduğu ve mahiyeti idi. Tefsirin tanımı, Paçacı'ya göre, ısrarla Rasulullah'a indirilen ayetlerin kastettiği şeyi ortaya çıkarma, kaynağı da Peygamber ve sahabe rivayetleridir. Özde doğru bir olmakla birlikte, unutmamak gerekir ki tefsirin bu tanımı, İslam kültür ve ilim tarihi boyunca içerik olarak genişlemiş, bu nedenle Maturidi gibi alimler onu yeniden tanımlama yoluna gitmişlerdir. Suat Mertoğlu ise konusunu, “Kur'an'ın Güncel Olaylarla İlişkilendirilmesi Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Mecmuası Çerçevesinde Osmanlı Son Döneminde Sosyo-Politik Tefsir Yaklaşımı” şeklinde belirlemişti. Onun anlatımına göre, Kur'an'ın sosyal hadiselerle irtibatlandırılması, yani ayetlerin bazı şahıs ve olaylar üzerine tatbik edilmesi, ilk dönemlerden beri karşılaşılan bir teşebbüs olup, özellikle siyasî-itikadî fırka mücadelelerinde zirveye çıkmıştır. Kur'an'ın sosyopolitik okunmasının yeni olmadığını müzakereci Bedri Gencer de onayladı, Tanzimat dönemindeki okumanın farklılaştığı yönlerine işaret etti.

İkinci günün ilk oturumu, Ali Benli'nin takdim ettiği, “Çankırılı Sadreddin Efendi'nin *Mefâtihu Künûzi's-Sunne* Adlı Fehrese Türü Eseri ve Tefsir Literatürüne Katkısı” isimli tebliği ile başladı. Sadreddin Efendi (ö. 1931), eserinin bir bölümünde İbn Abbas'tan Sıddık Hasan Han (ö. 1305/1889)'a kadarki müfessirler ve eserlerini kısaca tanıtmaktadır. Mahmut Ay da araştırmasını çağdaş bir müellife ayırmıştı: “Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an ve Tefsir Anlayışı”. Carullah (ö. 1949), hayatı, fikriyatı ve ortaya koyduğu eserleri ile yaşadığı dönemin bütün karakteristiklerini temsil eden güçlü bir ıslahatçı, alim ve aksiyon adamıdır. Hayatı sürgünlerle geçmiş, ilmi faaliyetleri İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde sürdürmüş, dönemin dini ve fikri sorunlarına yönelik sert bir üslupla görüşler serdetmiş ve hatta içtihatlar yapmış, eserleri ile büyük bir miras bırakmış özgün bir şahsiyettir. O, modernleşme döneminde ilim ve fikir adamlarının başlattığı 'Kur'an'a dönüş' hareketinin güçlü bir temsilcisi olarak, tefsir sahasında pek çok eser kaleme almıştır.

Beş temel hareket noktası şöyledir: Kur'an'ı merkeze almak; akılcılık; içtihat; teysir/kolaylaştırma prensibi ve Allah'ın rahmet ve vüs'atına vurgu.

Bu toplantının tebliğleri büyük oranda şahıslara odaklanmıştı. Üçüncü oturumun şahıs merkezli ilk tebliğinde Zafer Koç, Şeyhulislam Musa Kazım Efendi ve *Safvetu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* adlı eserini özgün yanlarıyla tanıtırken Eyüp Yaka, Muhammed b. Alim el-Aydını el-Güzelhisari'nin *Dua Ayetleri Tefsirini* ele aldı. Dördüncü oturumda ise Ramazan Şahan, Türkiye okurunun çok yakından ve farklı özellikleri ile tanıdığı Mehmet Akif Ersoy'un şiirinde Kur'an referanslarına eğilmişti: "İlhamını Kur'an-ı Kerim'den Alan Şair Mehmed Akif". Harun Ögmüş'ün de yine bir şair ve şiirinde Kur'an etkisini ele aldığı tebliğinin başlığı şöyleydi: "Terkib-i Bend Geleneğine Yansıyan Kur'ânî Unsurlar -Ziya Paşa ve Muallim Naci'nin Eserleri Çerçevesinde Bir Tahlil-". Her iki tebliğ şunu ortaya koydu: Müslüman şairler, ait oldukları kültürün kaynaklarından vareste kalmamışlar, şiirlerinde ciddi olarak Kur'an'dan etkilenmişler, mısralarında ya doğrudan ayet parçalarını alıntılamış, ya da mefhumu yansıtmışlardır.

Sonraki üç oturum Türkiye'de son yüzyılda hayatı, fikirleri ve eserleri ile en çok konuşulan iki müellife ayrılmıştı. İlk olarak Veysel Güllüce ("Bir Müfessir Olarak Bediuzzaman Said Nursi") ve Yunus Emre Gördük ("Tefsir Usulü Açısından Bediuzzaman'ın *Muhakemat'ı*") farklı açılardan Said Nursi'nin tefsirci yönünü tanıttı bir şekilde ele aldılar. Onun bir tefsir yazamadığı, ama bazı eserlerinin doğrudan tefsirle alakalı olduğu, buna ilaveten eserlerinin tamamında özellikle manevi tefsir yaptığı, kendine göre bir usul belirlediği, kimi akım ve ekolleri eleştirdiği ve nihayet ideal tefsirin bir heyet tarafından yapılmasını savunduğu vurgulandı. Yapılan müzakerelerde Said Nursi gibi büyük bir düşünce ve ilim adamının farklı platformlarda objektif ve tenkitçi yaklaşımla değerlendirilmesinin son derece faydalı olacağı, onun hakkında bu tür yaklaşımın pek görülmediği, halbuki her büyük alim ve müellifin fikirlerinin tenkit ile daha faydalı hale geleceği, dolayısıyla bu toplantının onu gündeme almasının bu bakımdan çok yerinde bir karar olduğu belirtildi ve bunun farklı ortamlara da taşınması tavsiye edildi. Bu bağlamda gerek tebliğ sahipleri gerekse Said Nursi, bilgi alma kaynağı olarak vehbi ilim ve rüya gibi bazı hususlarda eleştirildi.

Elmalılı Hamdi Yazır hakkında ise şu üç tebliğ vardı: Mustafa Güven, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Suresi Örneği-"; Orhan Özel, "Hak Dini Kur'an Dilinde Bilimsel Tefsir Anlayışı"; İsmail Taş, "Hak Dini Kur'an Dili Eserinde Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Görüşününün 14-15. Yüzyıllarında Türkçe Kur'an Tercümelerindeki Görüşlerle Karşılaştırılması". Elmalılı, iyi yetişmiş bir alimdir, ancak yaşadığı dönemin şartlarından da etkilenmiş bir şahsiyettir. Tefsirinde Abduh'a yönelttiği eleştirilerde olduğu gibi zamanın psikolojik ortamının tesiriyle bazen duygusal davranmıştır. Fakat yazdığı eser, hem onun ilmi dirayetinin hem de dili kullanmadaki maharetinin bir belgesi olmuştur.

Modernleşme dönemini, ironik bir tarzda, renkli bir dönem olarak tanımlamak mümkündür. Muhalif ve müttetikleriyle, yenilikçi ve muhafazakârlarıyla dönemin ilim ve fikir ehli, Cumhuriyet'in kurulmasıyla birlikte yeni bir ifade ve çalış-

ma imkanına kavuşmuştur. Besim Atalay (ö. 1965) da Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş Cumhuriyet döneminde parlamenter, TDK başkanı ve yazar olarak kendini ilim ve siyaset alanında açık bir şekilde ifade etmiş, eserleri ile eskinin muhalifi yeninin müttefiki bir kişidir. Bir dilci ve Türkolog olarak *Tanrı Kitabı Kur'an* adıyla telif etmiş olduğu Kur'an meali, öz Türkçesi, Kur'an'ın nazım ve tertip yapısı ile uyumlu hale getirilme gayreti açısından ilginç bir yer işgal eder. Dil ve muhteva açısından oldukça eleştiriye açık olan bu eser, Ahmet Öz'ün tanıtımıyla ilim aleminin gündemine gelmiş oldu.

Tanzimat döneminin önde gelen iki siması dördüncü günkü oturumlarda tartışıldı. Ali Öztürk, "Muallim Nâcî'nin *Hülâsâtü'l-İhlas* isimli İhlas Sûresi Tefsiri" adlı tebliğinde bir edebiyatçı ve dil üstadı olan müellifin ama ayetleri, hadisleri ve dini terminolojiyi Türkçe'ye aktarması bakımından değerli olan eserini tanıttı. Yine aynı dönemin meşhur siyaset ve ilim adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın eserlerinde Kur'an ve tefsire dair veriler üzerine bir değerlendirmeyi ("Osmanlı Siyaset ve İlim Adamı Ahmed Cevdet Paşa'nın Kur'an ve Tefsir Anlayışı"), Kerim Özmen'den dinledik.

Mustafa Tekin, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kur'an Algısındaki Kırılma - Osmanlı Modernleşmesi Bağlamında Bir Okuma" adlı tebliğinde sosyolojik bir vaka olarak dönemin Kur'an algısının genel bir tablosunu sundu, dışarıdan etkiler ile içerdeki düzenlemelerin söz konusu değişimde ilk faktörler olduğuna dikkat çekti ve örneklerle tezini desteklemeye çalıştı. Hakan Uğur da, "Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'an Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemasının Yaptığı Çalışmalar -İsmail Fenni Ertuğrul Örneği-" başlıklı araştırmasında Oryantalizmin başlangıcından beri ortaya attığı meşhur ve malul iddiaların reddi ve cevaplanması konusunu ele almıştı. Bugün dahi ilim aleminin ve kamuoyunun gündemini meşgul eden söz konusu iddialar, Osmanlı uleması ve entelektüellerince ciddiye alınmış, ilim bakımından değerli bulunmasa da kayıtsız kalınmamıştır. İ. Fenni Ertuğrul (ö. 1946) da *İzâle-i Şukûk* adlı eserinde R. Dozy (ö. 1883)'nin Kur'an'ın kaynağı, muhtevası ve sonraki nesillere intikali konularında ileri sürdüğü yanlış ve yanlış fikirleri çürütmeye çalışmıştır.

Recep Arpa sempozyum konusu olan döneme farklı bir pencereden bakmıştı: "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Dergi ve Gazetelerinde Tefsir İlanları". Mustafa Şentürk ise, "Modern Dönemde Kur'an'ın Türkçeye Çevrilmesi Macerası: Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi" isimli çalışmasında, 1926 yılında yayınlanan ancak gerek mütercimi, gerek dili ve gerekse yayın amacı ile çok tartışmalı bir meal olan *Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercümesi* adlı eseri gündemine almıştı. Gerek tebliğde ve gerekse müzakerelerde Türkçe Kur'an tercümelerinin nereden nereye geldiği, meallerin hangi saiklerle yapıldığı tartışıldı. Ancak genel kanı, meallerin ortaya çıkış ve gelişim seyrinde dış gelişmelerden etkilenme olsa da iç bünyedeki uzun sürecin geldiği nokta olduğu yönündeydi. Toplantının Türkiye dışından tek yabancı konuğu Ziyad Alrawashdeh, Faslı alim Ebu Ali Abdulvehhab Lûğaş Tatvânî'yi tanıttı: "et-Tatvânî'nin *Nusretü'l-İslam min İhraci Makamati'd-din mine'l-Kur'an* Adlı Tefsirinde Politik Metot". Tatvânî, çöküş döneminde sıkı bir Osmanlı taraftarı ve müdafii olup bunu tefsirine de çok açık bir şekilde yansıtmıştır.

Mevlüt Güngör'ün başkanlığında yapılan değerlendirme oturumunda Abdulhamit Birişik, Ahmet Bedir ve Bedri Gencer söz aldılar. Güngör, Kur'an'ın anlaşılma işinin biraz abartıldığı halbuki yaşanmasının daha önemli olduğunu, İslami ilimler arasında fazla ayırım yapılması gerektiğini, tefsir tanımının ilk dönemle sınırlandırılmasının doğru olmadığını ve çalışmalarda eleştiriye kesinlikle yer verilmesinin önemini; Birişik, tefsire yansıyan dış etkiyi Protestanlık'la başlatmak gerektiğini, son iki yüzyıllık çalışmaların Oryantalizme cevap niteliğinde olduğunu, modernleşme döneminin şartları ve ürünleri ile tam olarak ortaya konulmadığını; Gencer, tebliğlerin özetlerinde iyi bir yöntem uygulanmadığını, modern dönem ile 'modern tefsir'i birbirinden ayırma mecburiyetini, modern dönem Kur'an algısında iki arızanın (Kur'an'ı incelemede epistemolojik çalışmaya saplanma ve deistik Kur'an algısı) varlığını; Bedir ise, son dönem Türk aydınının Kur'an'a bakışındaki temel hareket noktalarını, hiçbir Türk aydınının Kur'an mealine karşı çıkmadığını ama muhtevasını bilmedikleri için onu nasıl değerlendireceklerini bilmediklerini söyledi. Konuşmaların ardından gelecek yıllarda yapılacak çalışmalar hakkında katılımcılardan teklifler alındı. Bilal Gökçür'ün açıklama ve değerlendirmesi ile toplantı kapatıldı.

Sempozyumun genel bir değerlendirmesi babında belirtmek istediğim husus şudur: Öyle anlaşılıyor ki, tefsir, müfessirin Kur'an ile kendi yaşadığı çağ arasında irtibat kurmasının önemli bir aracı olmuştur. Yine, çağdaş olgular göz önüne alındığında, meal ve tefsirin bir ilmi faaliyet olmanın ötesinde kamuoyu yaratma araçlarından birisi haline geldiği de söylenebilir. Bu toplantıda sunulan tebliğler ve yapılan müzakereler, bu durumu bir kez daha ortaya koymuş oldu. Bu bağlamda dönemin Kur'an ve tefsir çalışmaları vesilesiyle dikkat çekici hususlardan birisi, *Kıyas-ı Enbiya* müellifi A. Cevdet Paşa (ö. 1895), Muhammed Abduh (ö. 1905), Musa Carullah (ö. 1949) gibi bazı ilim ve fikir adamlarının Kur'an merkezli bir düşünce geliştirmeye çalışmalarıdır. Kur'an'a dönüş hareketinin günümüz için anlamı, ilim ve fikir erbabı için malumdur. Bir diğer mesele, ele alınan dönemde yetişen ulema ve müelliflerin dikkat çeken özelliklerinden birisi olarak, fikri ve siyasi yaşamlarında gelgitlerin, çelişkilerin gözlenmesiydi. Bunu kişilerin kendi iç tutarsızlıklarından ziyade dönemin çok hızlı ve keskin değişimlerine bağlamanın daha makul olacağı sonucu ortaya çıktı. Toplantıya konu olmaları sebebiyle M. Akif Ersoy ve E. Hamdi Yazır, müzakerelerde ismi en fazla telaffuz edilenlerden ikisiydi. Bahse konu gelişmelerin 19-20. yüzyıl İslam dünyasında ve özellikle Osmanlı'daki değişim, gelişme ve modernleşmenin hangi dahili ve harici sebeplerle vuku bulduğunun ve bunların Kur'an yorumuna yansımalarının karara bağlanması ise pek mümkün gözükmemekte, şahsi gözlem ve yargularla sınırlı kalmaktadır. Tarihi ve sosyal hadiseler, meydana geldiği zamandan uzaklaşıldıkça daha makul ve serin kanlı değerlendirilebiliyor. Dolayısıyla bu sempozyumun konusu, burada konuşulanlarla sınırlı kalmayacak, belki bu vesile ile yeni tartışma ve araştırmalara kapı aralanacaktır.

Son olarak bu güzel tertip ve teşkilatın devamını diler, bunun devamını sağlamak için bütün gayretlerini sergileyen ilim hizmetkarlarına şükranlarımızı sunarız.

Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye*

Halîm Sâbit Şîbây**

Haz: Ali Çiftci

Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilimdalı Öğretim Görevlisi
aciftci@selcuk.edu.tr

Atıf

Halîm Sâbit Şîbây Haz. Ali Çiftci, Kur'ân-ı Kerîm Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye, Marife, Bahar 2012, ss. 211-214

* Halim Sabit Şibay, "Kur'ân-ı Kerim Tilâveti Hakkında Sünnet-i Nebeviyye", *İslâm Mecmuası*, Dersâadet Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı, C. I, 1330-1333, s. 7-10. (Metnin orijinal dili korunmaya çalışılmış; gece, idinmişti, itmişti vb. kelimelerin günümüz kullanımları esas alınarak imlâ ve yazıma müdahale edilmeden günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır. Ayrıca metinde geçen hadislerin kaynakları tarafımızca belirtilmiştir.)

** Halim Sabit Şibay, 1883'te Kazan'da Şimbir vilayetine bağlı Küçüktarhanlı köyünde doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Samerra şehrinde yapmıştır. 1901'de İstanbul'a gelmiştir. Önce Mercan İdâdisi'ni bitirmiş sonra Dârul-Funûn İlahiyat şubesinden 1910'da mezun olmuştur. 1915-1919 arası Edebiyat Fakültesi'nin çeşitli kürsülerinde görev yapmıştır. 1919-1939 yıllarında ticari faaliyetlerde bulunmuştur. Birçok batı ülkesine seyahat yapmıştır. Onun asıl ilmi faaliyeti 1914 ile 1918 yılları arasında 63 sayı olarak yayımladığı İslam Mecmuası'nda görülür. Bu mecmuadaki yazılarında eğitimin modernleşmesi, dil birliği ve milli vicdan konularını ele almıştır. Dinin asıl şekline döndürülmesi hususunda yazılar kaleme alan düşünürümüz hutbelerin de halk tarafından anlaşılması için Türkçe okunması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu yüzden Modernist-İslamcı, Türkçü-İslamcı olarak nitelendirilmiştir. "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" prensibinden hareketle İslam'a yeni bir yorum getirme fikrini benimseyenler arasında yer almıştır. 1946'da Ankara'da vefat etmiştir.

Eserleri: *Amel-i İlmihal*, *Ulema ve Talebe-i Ulum Efendilere*, *İslah-ı Medaris Münasebetiyle*, *Tevcid-i Fennî*, *Şakirtlik Alemi*, *Cennet Malda Değil*, *Kur'an'a Doğru* (Bu eser yazılmış ancak yayımlanmamıştır), MEB. *İslam Ansiklopedisi*'nde "Cennet", "Cehennem", "Azimet", "Bakillâni", "Beraet", "Cihad", "Ebu Hanife", "Azrail" maddelerini yazmıştır. *Sırat-ı Müstakim*, *Kırım Mecmuası*, *Hikmet ve Türk Yurdu* gibi dergilerde makaleler yazmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Birinci, Ali-Çavdar, Tuba, *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 336-337.)

Rasûl-i Ekrem efendimiz hazretleri her gün bir hizb¹ kadar Kur'ân-ı Kerîm okumayı vazife edinmişlerdi. Büyük bir mani olmadıkça bu mübarek vazifelerini hiçbir vakit terk etmezlerdi. Kırâ'at esnasında tertile, medlere ve vakıflara riayet eder, her kelimeyi ayrı ayrı gayet açık olarak telaffuz buyururlardı. Mübârek âyetleri fem-i saâdetinden işiterek ezberlemek kâbil oluyordu.

Kur'ân-ı Kerîm tilavetine başlarken "e'üzü billâhi mine's-şeytânî'r-racîm" bazan da "İlahi! Taşlanmış şeytânın vesvesesinden, fenâ nefesinden sana sığınırım" buyururlardı.

Başkası tarafından okunmakta olan Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemekten de pek ziyâde hoşlanırlardı. Bir vakit Abdullah bin Mes'ûd hazretlerine Kur'ân-ı Kerîm okumayı emir buyurdular. Ol hazret kendileri de dinliyorlardı. İbn Mes'ûd (r.a) vecd ü istiğrâk üzere yanık sadâsıyla okumağa başlayınca, aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz huşû' ve hudû' içinde kaldılar, ağlıyorlardı, mübarek gözlerinin yaşları sakallarına kadar akmışdı.

Fahr-i Kâinât Efendimizin Kur'ân-ı Kerîm'i cünüblükten mâ'adâ her türlü hâl ve vaziyet üzere kırâ'at ettikleri olurdu. Bunun için mahsûs bir vaziyet almak âdetlerinden değildi. Bazan yattıkları, oturdukları halde okudukları gibi bazan da ayak üzerinde ve yürürken de okurlardı. Tilâvet esnâsında ekseriyet üzere abdestli bulunuyorlardı. Fakat âbdestsiz olarak okudukları da görülmüştür.

Aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz, Kur'ân-ı Kerîm okurken bazan ğinâ² yapar tercî'a³ ri'âyet buyururlardı. Nasıl ki, Mekke-i Mükerrreme'nin feth edildiği gün Feth Sûresini tercî' yaparak ğinâ ile okumuşlardı. Abdullah b. Muğaffel (r.a) bu tercî'in ا ا diye üç elif kadar icrâ edilmiş olduğunu rivayet eder. Peygamber Efendimiz Hazretleri: "Kur'ân-ı Kerîm'i güzel sesleriniz ile süsleyiniz" buyuruyorlardı.⁴ Diğer bir hadîs-i şerifde "Kur'ân-ı Kerîm okurken ğinâ yapmayanlar bizden değildir"⁵ denilmiş olduğu mervîdir. Ve bir hadîs-i şerifde de "Hazret-i Allâh Peygamberin güzel sadâ ile teğanni ederek Kur'ân-ı Kerîm okumasına izin verdiği kadar -sarîh bir suretde- hiçbir şeye izin vermedi" vârid olmuştur.⁶

Bir gice Ebû Mûsa el-Eş'arî (r.a) Kur'ân-ı Kerîm tilavet ediyordu. Oradan geçmekte olan Peygamber Efendimiz bunu işiderek dinlemeğe koyuldular. Ebû Mûsa (r.a) Peygamberin huzurundan haberdâr olunca "Yâ Rasûlellah dinlediğinizi anlamış ola idim Kur'ân-ı Kerîm'i güzel sesim ile zînetleyerek okumuş olurdum." demişti.⁷

¹ Günlük okunması gereken Kuran'dan bir bölüme denir. Elimizdeki mushafta ise cüzün dörtte birine verilen addır.

² Nâğme ile terennüm etmek.

³ Tercî': Kur'an okurken nağmeli, ahenkli okumak, sesi boğazda oynatmak.

⁴ Ebu Davud, *es-Sünen*, Vitir, 8; Nesaî, *es-Sünen*, Bab-ü Tezyîni'l-Kur'an Bi's-Savt, 83.

⁵ Ebu Davud, *es-Sünen*, Kitabu's-Salat, Hadis No: 1469.

⁶ Ebu Davud, *es-Sünen*, Kitabu's-Salat, Hadis No: 1473.

⁷ Ebu Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, II, 104; Beyhaki, *Şu'abu'l-İman*, V, 98-99.

Ğınâ ve Elhân ile Kur'ân-ı Kerîm Okumak ve Bu Hususta Fukahânın Nazarları

Fukahây-ı kiram Kur'ân-ı Kerîm'i ğınâ ve elhân ile okumanın bilâ-kerâhet câiz olup olmadığı hakkında iki zümreye ayrılmışlardır. Said b. el-Müseyyib, Said b. Cübeyr, Kasım b. Muhammed, İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn hazarâtu ğınâ ve elhânın kerâhetine kâil olmuşlardır. İmâm-ı Mâlik, İmâm Ahmed b. Hanbel hazâratı ve etbâi da bu ciheti iltizam etmişlerdir. Bunlar: Elhân ve ğınâ bid'attir, binâen aleyh mekrûhdur, diyorlardı. Hattâ İmâm Mervezî'nin rivayetine göre İmâm Ahmed b. Hanbel "Elhân ile Kur'ân okumak bid'attir, dinlenmez" derlerdi.

Mezheb-i Hanbelî'nin en ileri gelenlerinden Abdullah bin Ahmed Hanbelî, Yusuf bin Musa, Yakûb bin el-Hibbân, Esram, İbrahîm b. el-Hâris hazerâtının rivâyetine göre, İmâm Ahmed b. Hanbel Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin elhânı gibi hüzn virici sadâ ile olan elhânı tecvîz etmiştir.

Bu zümrenin mensubunu yukarıda "Sünnet ve Hadîsler" unvânı altında yazılan ve zâhirleri itibâriyle elhânın cevâzına hattâ meşrûiyetine delâlet eden hadis ve sünnetleri "hüsn-i edâ"ya haml etmişlerdir.

Ulemây-ı eslâftan birçoğu da ale'l-ıtlâk elhân ve ğınâyı câiz görmüşlerdir. Abdullah b. Mübârek, Nadr bin Şümeyl bu ciheti tervîc ederlerdi. İmâm İbn Cerîr Taberî de bu zümredendir. Bunlar bu hususta bazı ma'rûf hadisler istinâd ederler. Hz. Ömer (r.a) güzel sesli olan Ebû Mûsâ el-Eş'arî (r.a)'yi gördükleri zaman "Rabbimizi düşündür, hâtırımıza getir." buyuruyorlardı. Ebû Mûsâ el-Eş'arî de elhâna riâyet ederek Kur'ân-ı Kerîm okumağa başlıyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer "İşte Ebû Mûsâ'nın ğınâsı gibi ğınâ ile Kur'ân-ı Kerîm okumağa muktedir olanlar elbet öyle yapmalıdırlar..." diyordu.

Ukbe b. Âmir (r.a) de güzel sesli idi. Ve Kur'ân-ı Kerîm'i ğınâ ile okuyordu. Hz. Ömer Ukbe'yi gördükde "Bana filan sûreyi oku" demiş; Ukbe muhrik sadâsıyla okuyunca Hz. Ömer de müteessir olarak ağlamışdı. Ukbe ise İbn Abbas, İbn Mes'ud hazarâtının icâzetlilerinden muhterem bir zât idi.

İmam Ata bin Ebi Rabah (r.a), ekâbir ulemâdan Abdurrahman b. el-Esved hazretlerinin Ramazan-ı Şerîf ayında camiiden camiye giderek güzel sesle Kur'ân-ı Kerîm okuyanları aramakta olduğunu söylerdi.

İmâm Tahâvî, Hazreti Ebû Hanîfe ve ashâbının elhân ve ğınâ ile okunan Kur'ân-ı Kerîm'i dinlemekte olduklarını zikir ediyor.

Muhammed bin Abdulhakem de, İmam Şafîi, Yusûf bin Amr'ın ğınâ ve elhâna riâyet edilerek tilâvet olunan Kur'ân-ı Kerîm'i dinlediklerini söylüyor. Sünnet ve Siyer ilimleriyle iştiğal eden ulema-i müteahhirîn bu hususta tafsîle ihtiyâç bulunduğunu yazıyorlar. Elhân ve ğınâyı ne de ale'l-ıtlak takbîh etmek ve ne de böyle kayıt ve şarttan başka tecvîz etmek münasip değildir, diyorlar. Anın içün bunlar elhân ve ğınâyı tabîi ve ğayr-ı tabîi olmak üzere iki kısma ayırırlar. Zahmetli temrînâta muhtaç olmaksızın sırf yed-i kudretin verdiği vehbî isti'dât ile icrâ edilen elhân ve ğınâyı tecvîz ederler. Fakat fitrî isti'dâtın fevkında külfetli, zahmetli ve ğayr-ı tabîi olan elhân ve ğınânın Kur'ân-ı Kerîm'e tatbikini kerâhetten hâli bul-

mazlar. Zaten İmâm İbn Cerir Taberî bile müstesna olmaksızın bilumum eslâfın bu gibi külfetle icrâ edilen ğınâyı tecvîz etmeyeceklerinde şübhe yoktur. Çünkü bu gibi ğınâlar, halâvet, rikkât değil bilakis bıkkınlık, ağırlık verirler.

Fakat Allahu Tealâ'nın insanlara bahş etmiş olduğu büyük bir nimet demek olan güzel seslerin tabiî elhânıyla Kur'ân-ı Kerîm'i tezyin etmenin kerâhetine değil, belki müstahsen olduğuna kâil olmak daha münasip olsa gerek. Bu babda vârid olan ehâdis-i şerîfe ve sünen-i nebeviyye de bu ciheti tervîç ediyor. İmâm Ahmed Hanbel ve etbâının da bu kadarına muhalefet etmemiş oldukları me'mûldür. Nasıl ki, yukarıda zikr olunan Abdullah b. Ahmed, Yusuf b. Mûsâ, Yakûb b. el-Hıbbân, Efram, İbrâhîm b. el-Hâris hazarâtının rivayetleri de bu mütalâaya kuvvet verir.

İL	TEMSİLCİ	TELEFON	E-POSTA
Adana	Bekir Tatlı	0.322.3386972	btatli@cu.edu.tr
		0.535.2986237	tatlibekir@yahoo.com
Ankara	İhsan Çapçıoğlu	0.505.7549312	ihsancapcioglu@yahoo.com
	Hüseyin İzgi	0.312.2957653	hizgi@diyanet.gov.tr
Bursa	Kadir Gömbeyaz	0.533.3715760 0.224.2431066-60172	kgombeyaz@uludag.edu.tr
Çanakkale	Hidayet Işık	0.538.6809540	isikhidayet@hotmail.com
Çorum	Mehmet Ümit	0.505.3777147	mehumit@gmail.com
		0.364.2346358	mehmetumit@hitit.edu.tr
Diyarbakır	Murat Özyaydın	0.505.9374290 0.412.2488023/3894	ozaydinmurat@mynet.com
Elazığ	Musa Erkaya	0.538.6161777	musaerkaya@hotmail.com
Erzurum	Sait Kar	0.535.7189263	saitkar@gmail.com
		0.442.2313628	
Eskişehir	Sezai Engin	0.543.8570374	sezaiengin52@hotmail.com
Gümüşhane	Ahmet Öz	0.505.7639085	ahmetoz3@yahoo.co
Isparta	Adem Efe	0.533.4998944	ademefe45@yahoo.com
		0.246.2114543	ademefe@sdu.edu.tr
İstanbul	Zişan Furat	0.533.4779484	zisanfurat@yahoo.com
	Halil İbrahim Delen	0.535.5225492	firasetliinsan@gmail.com
İzmir	Bülent Çelikel	0.232.4120113	bulent.celikel@deu.edu.tr
		0.506.3090729	
Kahramanmaraş	Alpaslan Alkış	0.344.2110165	alpaslanalkis@gmail.com
		0.505.6707935	
Kayseri	Kadir Kan	0.506.3998435	kankadir@hotmail.com
		0.352.4374937/31259	
Malatya	Abdullah Çolak	0.505.9145680	acolak@inonu.edu.tr
		0.422.3773540	
	Ferda Kılınc	0.422.3212187	nida_dergisi@hotmail.com
Muş	Murat Kayacan	0.538.3145526	dr.muratkayacan@gmail.com
Rize	Muhamme Nurullah Turan	0.538.5278094	nurullaht@gmail.com
		0.464.2141120/2016	
Sakarya	Ömer Faruk Akpınar	0.555.5594861 0.264.2955454	ofaruka@gmail.com
Samsun	Sümeyye Aydın	0.544.4553141	sumeyyeyaydin1@hotmail.com
		0.362.3121919	
Sivas	Abdullah Demir	0.555.7232820	abdullahdemir@hotmail.com
		0.346.2191010/2191	abdullahdemir@cumhuriyet.edu.tr
Şanlıurfa	Ömer Özdemir	0.537.4767037	omer_ozdemir01@hotmail.com
		0.414.3440020/1357	
Şırnak	Muzaffer Barlak	0.486.216 16 03	muzaffer_barlak@hotmail.com
Trabzon	Erkan Bebek	0.535.4083932	erkan_bebek61@hotmail.com
Van	Mustafa Akman	0.432.2251081	makman64@gmail.com
Dortmund	Mehmet Soyhun	+49.163.3431580	soyhun@hotmail.com