

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 34

Samsun – 2013

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2013 Sayı: 34

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2013 Number: 34

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Hüseyin AKAN
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Yayın Kurulu / Editorial Board



Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ (Başkan)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Osman GÜNER
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Eylül 2013

Baskı / Printing

Erol Ofset Ltd. Şti. (SN 18593)

Pazar Mah. Necati Efendi Sok. No:43/A İlkadım/Samsun
Tel: (362) 431 98 96

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM

Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı ve  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülbaki TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN, Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN, Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Prof. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Doç. Dr. Ali Osman KURT, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU, Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN, Prof. Dr. Bahattin KÖK, Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Fahrettin ATAR, Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL, Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, Prof. Dr. H. İbrahim BULUT, Doç. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN, Prof. Dr. Haneifi ÖZCAN, Doç. Dr. Harun YILDIZ, Prof. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT, Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLI, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ, Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALLI, Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İ. Kafi DÖNMEZ, Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI, Prof. Dr. İbrahim SARMIŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT, Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kadir GÜRLER, Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNÇÜ, Prof. Dr. Kemal YILDIZ, Doç. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr. Lütfullah ÇEBECİ, Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAÇOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Prof. Dr. Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet OKUYAN, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK, Prof. Dr. M. Haneifi PALABIYIK, Prof. Dr. Muhiittin BAĞÇECİ, Prof. Dr. Muhiittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇI, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ, Prof. Dr. Musa YILDIZ, Doç. Dr. Mustafa ALICI, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA, Prof. Dr. Mustafa KARA, Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALI, Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU, Prof. Dr. Mustafa UZUN, Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU, Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU, Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Niyyazi USTA, Prof. Dr. Nurullah Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜREER, Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKAN, Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, Prof. Dr. Salih TUĞ, Doç. Dr. S. Leyla GÜRKAN, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT, Doç. Dr. Selim EREN, Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK, Doç. Dr. Şeref BOYZAD, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Şayyıp ÖZDEMİR, Prof. Dr. Tacettin UZUN, Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Doç. Dr. Yaşar KURT, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ, Prof. Dr. Yünni SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayıncıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN

Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: ilahiyat.dergi@omu.edu.tr **web:** http://dergi.ilahiyat.omu.edu.tr

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mevlüt KAYA

İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin
Din Görevliliğine İlişkin Mesleki Yeterlilik Algıları (Samsun İli Örneği)
*The Perception of Competence of Religion Profession of the Last Grades of Faculty
of Theology and Imam Hatip High School Students about Religion Profession:
The Case of Samsun* 5-36

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin ÖZTÜRK

Abdülhamîd El-Ferâhî'nin "Kur'ân'daki Yeminler"
Adlı Çalışması Üzerine Bazı Değerlendirmeler 37-70
Abd Al-Hamîd Al-Farâhî (1863-1930): The Qur'an Oaths

Yrd. Doç. Dr. Hasan DAM

Örgün Din Eğitiminde Kopya Sorunu 71-108
The Cheating Problem at the Formal Religious Education Institutions

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK

Endülüs Hadisçiliğinde Sahîhayn Algısı ve
Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması 109-136
*The Sahîhayn Perception on Andalusia Transmitting
Prophetic Traditions and Comparison of East Islamic World*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA

Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı ve Güncel Değeri 137-172
The Notion of "Justice" in the Qur'an and It's Actual Value

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU

Felsefe ve Teolojide Kutsal Yolculuk Tasavvuru:
Gerçeklik Seyyahlığı ve Tanrının Yolcuları 173-195
*The Concept of Pilgrimage in Philosophy and Theology:
The Journey Toward Truth and Pilgrims of God*

Yrd. Doç. Dr. Fevzi RENÇBER

Anadolu Aleviliğinde Görgü Cemi: Adıyaman Örneği 197-231
"Görgü Cemi" in Anatolian Alevism: Adıyaman Example

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif, çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.

8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına Yayın Kurulu karar verir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
11. OMÜİFD yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfa (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed.: veya haz.):, yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayr: 3), sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (age), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), MEB İslâm Ansiklopedisi (İA), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s.).

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VE İMAM-HATİP LİSESİ
SON SINIF ÖĞRENCİLERİNİN DİN
GÖREVLİLİĞİNE İLİŞKİN MESLEKİ YETERLİLİK
ALGILARI (SAMSUN İLİ ÖRNEĞİ)

MEVLÛT KAYA*
İBRAHİM TURAN**

The Perception of Competence of Religion Profession of the Last
Grades of Faculty of Theology and Imam Hatip High School
Students about Religion Profession: The Case of Samsun

Abstract: This study examines the levels of professional qualifications towards religious profession of the last grades of Imam-Hatip and Faculty of Theology students. For this purpose, a personal information questionnaire and a Religious Professional Competence Scale were prepared and administered to 66 students studied at Samsun Anadolu İmam-Hatip High School and İmam-Hatip High School and 55 students studied at Faculty of Theology, Ondokuz Mayıs University in December 2011. For the analysis of data, t-test, analysis of variance and chi-square test were used. It was found that the level of religious profession of the last grades of the Faculty of Theology was higher than of those the last grades of Imam-Hatip High Schools.

* Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD
[mkaya@omu.edu.tr]

** Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD
[i.turan@omu.edu.tr]

Key Words: Religious Profession, imam and preacher, professional qualification.

Öz: Bu çalışmada, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliğine yönelik mesleki yeterlilik düzeyleri incelenmiştir. Bu amaçla hazırlanan kişisel bilgi anketi ile Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği, 2011 Aralık ayında Samsun Anadolu İmam-Hatip ve İmam-Hatip Lisesi son sınıflarından 66 öğrenciye ve Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfından 55 öğrenciye uygulanmıştır. Toplanan verilerin analizinde t-testi, varyans analizi ve ki-kare testi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlilik düzeyleri, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlilik düzeylerine göre daha yüksek olarak bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din görevliliği, imam-hatiplik, mesleki yeterlilik



Giriş

6

OMÜİFD

Bilim ve teknoloji alanındaki hızlı gelişmeler ve iletişim araçlarının hızla yaygınlaşması, sosyo-kültürel değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu değişimin bir sonucu olarak, günümüz insanı hayatın her alanına ilişkin yeni bilgilere ihtiyaç duymakta ve bu ihtiyacını da çeşitli şekillerde karşılamaya çalışmaktadır.

Dünyadaki küresel değişim ve gelişime paralel olarak günümüz insanının manevi ihtiyaçları da bir o kadar farklılık arz etmektedir. Bu ihtiyaçların karşılanması, ülkemizde Anayasanın ilgili maddesi¹ gereği Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yerine getirilmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı, 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı Şer'iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Vekâletlerinin İlmasına Dair Kanun ile Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanununun birinci maddesinde, Başkanlığın görevi, "İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde

¹ Bkz. *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1982*, Madde: 136, Yeni Çizgi Yay., Ankara, 2005, s.105.

tarif edilmiştir.² Diyanet İşleri Başkanlığı, yurtiçinde bu görevini il ve ilçe müftülükleri vasıtasıyla yürütmektedir. Başkanlık, Anayasada ve özel mevzuatta belirtilen görevlerini layıkıyla yerine getirebilmek için din eğitimi ve öğretimi alanında özel ihtisas almış elemanlar istihdam etmektedir. Müftü, vaiz, uzman, Kur'an Kursu öğreticisi, imam-hatip ve müezzin-kayyım gibi çeşitli unvanlarla istihdam edilen din görevlilerinden, 657 sayılı Devlet Memurları Kanunu'nda belirtilen genel şartları taşımalarının yanı sıra, İslam dininin öngördüğü belli kişisel nitelik ve mesleki yeterliklere de sahip olmaları beklenmektedir. Zira, İslam dininin inanç, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek, farklı ve üstün nitelikler gerektirmektedir. Bunun sağlanabilmesi için ise, gerek akademik gerekse mesleki yönden kendini geliştirmiş din görevlilerine ihtiyaç bulunmaktadır. Bu nedenle, din görevlilerinin kendilerinden beklenen etkin din hizmetini yerine getirebilmeleri, her şeyden önce kendilerini mesleki açıdan geliştirmeleri ile mümkün olacaktır. Kurumsal performans ve toplam kalite yönetimi bağlamında kurumsal başarının sağlanabilmesi ve hizmet kalitesinin artırılabilmesi için kurum personelinin yeterlilik durumlarının araştırılması ve varsa eksikliklerinin giderilmesi gerekmektedir.

Son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde istihdam edilen din görevlilerinin eğitim düzeyi açısından durumlarına bakıldığında, bunun yıllara göre farklılık gösterdiği görülmektedir. Nitekim, Diyanet İşleri Başkanlığının personel durumuna bakıldığında, 2010 yılı itibariyle kurumdaki toplam personel sayısının % 29,1'i İmam Hatip Lisesi (İHL) mezunu iken, İlahiyat Ön Lisans mezunlarının oranı % 37,5 ve İlahiyat Fakültesi mezunlarının oranı ise % 10,9 olarak görülmektedir.³ Halen görevde olan İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin çok az, İlahiyat Ön Lisans ve İmam-Hatip Lisesi mezunu din görevlilerinin sayısının çok

² Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Sayı:633, Yıl:1965.

³ Diyanet İşleri Başkanlığı 2010 Yılı İstatistikleri, <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/tanitim/tanitimistatistik.asp> (11.05.2012)

olduğu görülmektedir. Bu durum, İlahiyat Fakültesi mezunları ile İmam-Hatip Lisesi mezunlarının Diyanet İşleri Başkanlığında görev almaya dönük mesleki yeterliliklerinin araştırılmasını gerekli kılmaktadır.

Mesleki yeterlilik, mesleki yönden bir mesleğin başarılı bir şekilde yerine getirilebilmesi için sahip olunması gereken özellikleri ifade etmektedir.⁴ Mesleki yeterlilik algısı ise, bireyin yapmakta olduğu işte kendini yeterli görüp görmemesi durumu olup, işindeki belli görevleri yerine getirebilmek için bilgi, beceri ve yeteneklerine olan inancıdır.⁵ Mesleki yeterlilik, her meslek alanında gerekli olmakla birlikte, din hizmetlerinde görev alacak kimselerde daha da önemle üzerinde durulması gereken hususlardandır. Bu nedenle, din hizmetlerinin yürütülmesinde en önemli unsur olan din görevlilerine, mesleğin gerektirdiği temel özelliklere ve yeterliliklere sahip olabilmesi için meslek öncesinde, ihtiyaç duyulan eğitimin verilmesi önem arz etmektedir.

8 Hâlihazırda göreve devam eden din görevlilerinin mesleki yeterlilik
OMÜİFD algılarını tespit etmeye dönük çalışmalar yapılmakla birlikte, din görevlilerinin meslek öncesi yeterlilik algısını belirlemeye yönelik çalışmaların yapılmadığı görülmektedir.

Bu çalışmada, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencileri ile İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliğine yönelik mesleki yeterlilik algıları, mesleki alan bilgisi, mesleki uygulama becerisi ve dini pedagojik formasyon yeterlilikleri incelenmektedir.

Bu çalışmada şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır:

1. İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlilik düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
2. İlahiyat Fakültesi son sınıf kız öğrencileri ile erkek öğrencilerinin ve İmam-Hatip Lisesi son sınıf kız öğrencileri ile erkek öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlilik düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?

⁴ Mehmet Şişman, *Öğretmenliğe Giriş*, PegemA Yay., 4. Baskı, Ankara, 2002, s.8.

⁵ Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007, s.107.

3. İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?

4. İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterliliklerini algılama düzeyleri arasında önemli bir farklılaşma var mıdır?

A. Araştırmanın Amacı

Din hizmetlerinin verimli ve kaliteli bir şekilde yürütülmesi, en başta din görevlilerinin mesleki bilgi ve genel kültür açısından iyi yetişmiş olmasına bağlıdır. Halkla sürekli olarak yüz yüze olmaları ve doğrudan iletişim kurmaları, din görevlilerini toplumun manevi imarında ön plana çıkarmaktadır. Bu nedenle, din görevliliği gibi çok önemli bir göreve aday olanların mesleki bilgi, beceri ve genel kültür bakımından iyi yetişmeleri, hem kurumsal açıdan hem de toplumsal açıdan son derece önemlidir. Böylesine önemli bir görevi icra etme konumunda bulunan kimselerin mesleki yeterlilikleri, ihtiyaçları ve beklentileri zaman zaman yapılacak olan alan araştırmaları ile tespit edilmelidir. Yapılacak bu araştırmaların sonucunda eğer bir eksiklik varsa, bunlar giderilerek din görevlilerinin toplumun ihtiyaçlarına en iyi şekilde cevap verecek biçimde yetiştirilmeleri sağlanmaya çalışılmalıdır.

Bu çalışmanın amacı, gerek İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin, gerekse İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin gelişen ve değişen şartlar çerçevesinde görevlerini daha etkin ve verimli yapabilmeleri için gerekli mesleki yeterlilik düzeylerini tespit etmek ve yeterlilik düzeylerinin daha yüksek bir seviyeye ulaşması için çözüm önerileri sunmaktır.

B. Araştırmanın Yöntemi

1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, 2011-2012 eğitim-öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile Samsun İlkadım İlçesi Anadolu İmam-

Hatip ve İmam-Hatip Lisesi son sınıflarında öğrenim gören öğrenciler oluşmaktadır. 2011-2012 eğitim-öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfında toplam 62 öğrenci, Samsun İlkadım İlçesi Anadolu İmam-Hatip ve İmam-Hatip Lisesi son sınıfında ise toplam 320 öğrenci öğrenim görmektedir.

Araştırmanın örneklemini ise, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıfından 55 öğrenci, Samsun İlkadım İlçesi Anadolu İmam-Hatip ve İmam-Hatip Lisesi son sınıfından ise 66 öğrenci oluşturmaktadır.

2. Veri Toplama Araçları

Verilerin toplanmasında, “*Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği*” uygulanmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının, kurumun farklı kademelerinde görev yapan personelinin mesleki performansını artırmak amacıyla ile hazırlanmış olduğu yeterlilik kriterlerinden hareketle (özellikle İmam-Hatip yeterlilik kriterleri açısından) bir “*Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği*” hazırlanmıştır.⁶ Turan (2011) tarafından geliştirilen ölçek toplam 48 maddeden oluşmaktadır. Likert tipinde dört dereceli olarak hazırlanan ölçeğin seçenekleri “hiç katılmıyorum”, “kısmen katılıyorum”, “büyük ölçüde katılıyorum”, “tamamen katılıyorum” şeklinde düzenlenmiştir. Ölçekte olumlu maddeler sırasıyla 1, 2, 3, 4 şeklinde puanlanırken, olumsuz maddeler ise sırasıyla 4, 3, 2, 1 şeklinde puanlanmıştır.

“*Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği*” örneklem grubuna uygulandıktan sonra elde edilen veriler üzerinden, ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. “*Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği*”nin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi sonucu KMO değeri 0,86 ve Barlett test değeri 3277,57 ($p < 0,001$) olarak bulunmuştur. KMO değerinin yüksek olması, ölçek verileri üzerinde faktör analizinin yapılabilirliğini göstermektedir. Döndürülmemiş temel

⁶ Bkz.DİB, “İmam-Hatiplik Yeterlilikleri”, <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-imam-hatiplik-yeterlilikleri-206.aspx> (10.07.2012).

bileşenler faktör analizi sonucu maddelerin birinci faktör yükleri 0,75 ile 0,36 arasında bulunmuştur. Ayrıca, ölçeğin toplam puanı ile madde puanlarının korelasyon katsayılarına bakılmış ve korelasyon katsayılarının 0,74 ile 0,37 arasında olduğu görülmüştür. Bu analizler sonucu korelasyon katsayıları ve birinci faktör yükleri 0,30'un altında bulunan dokuz madde ölçekten çıkarılmıştır.

Ölçeğin alt faktörlerini görmek amacıyla döndürülmüş (varimax) temel bileşenler faktör analizi yapılmış ve ölçek maddeleri beş alt faktörde toplanmıştır. “Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği”nin faktör analizi sonuçları ve ölçeğin toplam puanı ile madde puanlarının korelasyon katsayıları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 1: “Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği”nin Toplam Puan ile Madde Puanları Arasındaki Korelasyon Katsayıları ve Faktör Analizi Sonuçları

Alt Faktörler	Madde No	Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Maddeleri	Top.Puan –Mad.P.	Döndürülmemiş Faktör Yüğü	1. Faktör Yüğü	2. Faktör Yüğü	3. Faktör Yüğü	4. Faktör Yüğü	5. Faktör Yüğü
Dini Pedagojik Formasyon Yeterliliği	40	Görev alanımla ilgili herhangi bir sorunla karşılaştığımda onu çözebilirim.	0,61	0,62	0,72				
	49	Cemaatimin kendi arasında yaşadığı sorunların çözümünde aktif rol oynayabilirim.	0,62	0,63	0,71				
	38	Görev alanımla ilgili cemaatime dini konularda danışmanlık ve rehberlik yapabilirim.	0,69	0,70	0,69				
	39	Önemli gün ve gecelerde programlar düzenlerim.	0,60	0,60	0,66				
Pedagojik Formasyon	42	Görevimi yerine getirirken, cemaatimin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine göre hareket edebilirim	0,74	0,75	0,66				

12 OMÜİFD	41	Cemaatinin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini bilirim.	0,70	0,72	0,63				
	50	Din hizmetlerini daha etkili yapabilmek için farklı alanlarda okumalar yapabilirim.	0,70	0,72	0,62				
	30	Kendimi geliştirmek için mesleğimle ilgili yayınları takip ederim.	0,58	0,58	0,61				
	45	Yaz Kur'an kurslarında din eğitimi ile ilgili yeni yöntem ve teknikleri uygulayabilirim	0,70	0,71	0,60				
	43	Yaygın din eğitimi ile ilgili ilke ve yöntemleri bilirim.	0,71	0,71	0,58				
	33	Etkili iletişim yöntem ve tekniklerini bilirim.	0,65	0,64	0,57				
	47	Yetişkinlerin eğitim öğretimine ilişkin temel ilke ve kavramları, yaygın din eğitimi uygulamalarında kullanabilirim	0,65	0,66	0,56				
	53	Yerel ve genel ölçekte güncel olayları takip ederim.	0,57	0,58	0,56				
	28	Yapılması mutad olan duaları Türkçeleriyle birlikte yapabilirim.	0,68	0,68	0,53				
Dini Pedagojik Formasyon Yeterliliği	44	Görevimi yerine getirirken yaygın din eğitimi ile ilgili ilke ve yöntemlerden faydalanırım.	0,59	0,60	0,53				
	52	Görevimde daha başarılı olabilmek için insan bilimlerinden yararlanırım.	0,57	0,57	0,48				
	46	Vaaz ve hutbeleri sunarken Türkçeyi doğru ve etkili bir şekilde kullanabilirim	0,61	0,62	0,46				
	26	Gerektiğinde ilmihal konularını cemaatin	0,69	0,70	0,43				

		seviyesine uygun olarak anlatabilirim.							
	37	Mesleğimle ilgili olarak bilgisayar ve interneti etkili bir şekilde kullanabilirim.	0,43	0,42	0,35				
Temel Dini Bilgi Yeterliliği	13	Temel fıkıh kavramlarını bilirim.	0,64	0,64		0,70			
	14	Fıkıhın temel kaynaklarını isimleriyle bilirim.	0,63	0,63		0,70			
	6	Kur'anın başlıca ana konularını bilirim.	0,53	0,51		0,68			
	10	Temel hadis kaynaklarının isimlerini bilirim.	0,54	0,54		0,68			
	7	Kur'an ve tefsirle ilgili temel kavram ve ilkeleri bilirim.	0,62	0,62		0,67			
	9	Hadislerle ilgili temel kavramları bilirim.	0,51	0,52		0,64			
	18	İslam tarihi ile ilgili temel kaynakların isimlerini bilirim.	0,55	0,55		0,59			
Temel Dini Bilgi Yeterliliği	5	Namazları usulüne uygun olarak kıldırabilirim.	0,39	0,37		0,53			
	54	Günümüzde mevcut olan dini akımları bilirim.	0,54	0,53		0,50			
	12	Kullandığım hadislerin anlamlarını bilirim.	0,41	0,40		0,48			
	20	Dindeki inanç ve yorum farklarını bilirim.	0,47	0,48		0,35			
Kur'an-Arapça Yeterliliği	1	Kur'anı tecvid kurallarına göre yüzünden okurum.	0,40	0,40			0,63		
	35	Kur'anı yüzünden okumayı öğretirken gerekli yöntem ve teknikleri kullanabilirim.	0,43	0,43			0,62		
	3	Görevimi yaparken Kur'anın mealinden yararlanırım.	0,65	0,65			0,56		
	2	Okuduğum ayetlerin	0,57	0,58			0,54		

13

OMÜİFD

14 OMÜİFD	Pratik Dini Hizmetler Yeterliliği		anlamlarını bilirim.							
		4	Görevimin gerektirdiği kadar Arapça bilirim.	0,60	0,60			0,44		
		25	Namazda okunan kısa surelerin anlamlarını bilirim.	0,58	0,58			0,44		
	Pratik Dini Hizmetler Yeterliliği	32	Özel gün ve gecelerde cemaatin önünde Kur'anı makam üzere okurum.	0,41	0,38				0,64	
		24	Cenaze ile ilgili dini görevleri usulüne uygun bir şekilde yapabilirim.	0,53	0,51				0,63	
		48	Düğün, nişan vb. törenlerde günün anlam ve önemine ilişkin konuşma yapabilirim.	0,55	0,54				0,60	
		29	Yasin, Mülk, Fetih, Hucurat, Rahman ve Nebe sureleri ile Duha suresinden Nas suresine kadar ezbere okurum.	0,51	0,50				0,49	
	Vaaz-Hutbe Yeterliliği	34	Vaaz ve hutbe hazırlamakta zorlanırım.	0,38	0,37					0,67
		36	Cemaatimle iletişim kurmada sorunlar yaşarım.	0,43	0,43					0,63
		17	Hutbe, vaaz ve sohbetlerimde Hz. Peygamberin tutum ve davranışlarından örnekler verebilirim.	0,56	0,55					0,52
		22	Günün anlam ve önemine ve cemaatin ihtiyaçlarına uygun hutbe hazırlar ve sunabilirim.	0,60	0,59					0,46
		23	Gerektiğinde cemaatin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun vaaz hazırlar ve sunabilirim.	0,69	0,69					0,48
		19	Dini ve ahlaki konuları açıklamada naslarla birlikte akıl ve bilimi kullanmakta zorlanırım.	0,37	0,36					0,46

Tabloda görülen alt faktörlerden “*Temel Dini Bilgi Yeterliliği*” ile “*Kur’an-Arapça Yeterliliği*” bulgular bölümünde “*Mesleki Alan Yeterliliği*” (17 madde) olarak, “*Pratik Dini Hizmetler Yeterliliği*” ile “*Vaaz-Hutbe Yeterliliği*” ise “*Mesleki Uygulama Yeterliliği*” (10 madde) olarak değerlendirilmiştir.

Ölçeğin tümünden alınabilecek en düşük puan 48, en yüksek puan ise 196’dır. Alt boyutlardan ise, “*Dini Pedagojik Formasyon Yeterliliği*” alanından alınabilecek en düşük 19 puan, en yüksek 76 puan; “*Mesleki Alan Yeterliliği*” alanından alınabilecek en düşük 17 puan, en yüksek 68 puan; “*Mesleki Uygulama Yeterliliği*” alanından alınabilecek en düşük 10 puan, en yüksek 40 puan olabilmektedir.

Ölçeğin güvenilirlik analizinde, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0.87 ve Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0.95 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, “*Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Ölçeği*”nin geçerlik ve güvenilirliğinin yeterli olduğu söylenebilir.

3. Verilerin Analizi

Araştırma verileri, Aralık 2011 ayı içerisinde anket yöntemiyle araştırmacılar tarafından İmam-Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi son sınıflarında örnekleme giren öğrencilerden toplanmıştır. Veriler, SPSS programına girilerek istatistiksel işlemler yapılmıştır. Verilerin analizinde, t-testi ve varyans analizi ile birlikte yüzde ve ki-kare testleri kullanılmıştır. Veriler bulgular bölümünde tablolaştırılarak, bulguların tartışma ve yorumları yapılmıştır.

C. Bulgular ve Yorum

Bu bölümde İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin çeşitli değişkenlere göre din görevliliği mesleki yeterliklerine ait veriler tablolaştırılarak tartışma ve yorumları yapılmıştır.

1. Okullarına Göre Öğrencilerin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilikleri

İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanları ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarına ait istatistiksel sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2: Okullarına Göre Öğrencilerinin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik

Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Okul	N	X	S	Sonuç
İlahiyat Fakültesi (İLH)	55	140,42	18,51	Sd= 119 t= 5,76 p<0,01 Önemli
İmam-Hatip Lisesi (İHL)	66	119,15	21,55	

Tabloda görüldüğü gibi, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarının ortalaması ($X=140,42$), İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarının ortalaması ise ($X=119,15$) olarak bulunmuştur.

İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin puan ortalamaları arasındaki farkın önemli olup olmadığına t-testi ile bakılmıştır. Yapılan t-testi sonucunda iki puan ortalaması arasındaki farkın ($p<0,01$) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür. Bu sonuca göre, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik düzeylerinin İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik düzeylerine göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

Yıldırım (2005), din görevliliği gibi çok önemli bir kamu görevini yerine getirecek kimselerin eğitim seviyesinin yeterli olması gerektiğini belirtmekte, İmam-Hatip Lisesi mezunu din görevlilerinin özellikle fıkî bilgi bakımından İlahiyat Fakültesi mezunlarına göre nispeten daha yetersiz olduğu kanaatini taşımaktadır.⁷ Yapılan başka bir araştırmada da, halkın çoğunluğunun (%67'si) İlahiyat Fakültesi mezunu din

⁷ Mustafa Yıldırım, "Fıkî Bilgilerin Hayata Yansıtılması Bağlamında Din Görevlileri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:22, İzmir, 2005, (95-106), ss. 99-100.

görevlilerini mesleki yeterlilik bakımından, İmam-Hatip Lisesi mezunlarına göre daha yeterli gördüğü belirtilmektedir.⁸

Turan'ın (2012), din görevlilerinin yeterliliklerini tespit etmeye yönelik yaptığı araştırmasında özellikle Kur'an-ı Kerim, Arapça ve temel dini bilgiler gibi alanlarda İlahiyat Fakültesi mezunlarının, İmam-Hatip Lisesi mezunlarına göre daha yeterli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁹

Mesleki bilgi ve beceri (bilişsel ve psikomotor) yönünden İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlileri İmam-Hatip Lisesi mezunlarına göre daha yeterli iken, mesleki motivasyon ve mesleki tutum (duyuşsal) açısından tersi bir durum söz konusudur. Yapılan araştırmalarda, İmam-Hatip Lisesi mezunu olan din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerinin İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin mesleki tutum ve motivasyon düzeylerine göre daha yüksek olduğu görülmektedir.¹⁰ Aynı şekilde, başka bir araştırmada İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin mesleki doyumu, İmam-Hatip Lisesi ve ilahiyat ön lisans mezunu din görevlilerine göre daha düşük olarak bulunmuştur.¹¹

Bu durumun düzeltilebilmesi için, İlahiyat Fakültesi öğrencilerine din görevliliği mesleğinin kutsallığı, saygınlığı ve yüceliği anlatılarak meslek ruhu aşılmalıdır. Böylece, öğrencilere meslek öncesinde olumlu bir mesleki tutum ve motivasyon kazandırılabilir.

⁸ Yusuf Yıldırım, İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Dini Hayat Üzerindeki Sosyolojik Analizi (Birecik ve Köyleri Örneği), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş, 2006, s.37.

⁹ İbrahim Turan, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", (Yayımlanmamış Sempozyum Tebliği), *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu*, (30 Mart-01 Nisan 2012). Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2012.

¹⁰ Mevlüt Kaya ve Bayramali Nazıroğlu, "Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:30, Samsun, 2008, (25-53) s.44.

¹¹ Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*, s.70.

2. Cinsiyetine Göre Öğrencilerin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilikleri

Cinsiyetlerine göre İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanları ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarına ait istatistiksel sonuçlar aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyetine Göre Öğrencilerinin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik

Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Okul	Cinsiyet	N	X	S	Sonuç
İLH	Kız	37	140,97	16,81	Sd= 53 p>0,05
	Erkek	18	139,28	22,09	t= 0,32 Önemsiz
İHL	Kız	40	123,05	19,36	Sd= 64 p>0,05
	Erkek	26	113,15	23,67	t= 1,86 Önemsiz

18

OMÜİFD

Tabloda görüldüğü gibi, İlahiyat Fakültesi kız öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarının ortalaması ($X=140,97$), erkek öğrencilerinin ise ($X=139,82$) olarak bulunmuştur. İmam-Hatip Lisesi kız öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarının ortalaması ($X=123,05$), erkek öğrencilerinin ise ($X=113,15$) olarak bulunmuştur.

Cinsiyetine göre hem İlahiyat Fakültesi kız öğrencileri ile erkek öğrencilerinin, hem de İmam-Hatip Lisesi kız öğrencileri ile erkek öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarının ortalaması arasındaki fark, yapılan t-testi sonucu önemsiz görülmüştür.

Elde edilen bu sonuçlara göre, İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi son sınıf kız ile erkek öğrencileri arasında din görevliliği mesleki yeterlik açısından önemli bir fark görülmemektedir.

Günümüzde yaygın din eğitimi ve din hizmetleri sadece erkeklere değil, kadınlara da verilmektedir. Kadın vaizler ve kadın Kur'an Kursu öğreticileri yoluyla kadınlara yönelik din hizmetleri yapılmaktadır. Bu nedenle, erkek din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri kadar, bayan din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri de bu açıdan önem taşımaktadır.

Türkiye’de 2011 yılı itibariyle Kur’an Kursu öğretici sayısı 10794, vaiz ve cezaevi vaizi sayısı ise 1385’dir.¹² Cinsiyete göre bakıldığında, vaizlerin %35’ini ve Kur’an Kursu öğretmenlerinin %87’sini kadınların oluşturduğu görülmektedir.¹³ Ayrıca, Kur’an Kurslarına devam eden toplam 205553 kursiyerin yaklaşık %93’ünü kadınlar oluşturmaktadır.

Bu istatistiksel sonuçlara göre, Türkiye’de yaygın din hizmetlerinden yararlanan kadınların artışına bağlı olarak, bu hizmeti etkili ve verimli olarak yerine getirecek olan bayan din görevlilerinin de mesleki yeterlilik açısından istenen düzeyde bulunması gerekmektedir.

3. Mesleki Yeterlik Alanlarına Göre Öğrencilerin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilikleri

Mesleki yeterlik alanlarına göre İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanları ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik puanlarına ait istatistiksel sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

19

OMÜİFD

Tablo 4: Mesleki Yeterlilik Alanlarına Göre Öğrencilerin Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Puanlarının İstatistiksel Sonuçları

Din Görevliliği Mesleki Yeterlilik Alanları	Okul	N	X	S	Sonuç
1. Dini Pedagojik Formasyon Yeterliliği	İLH	55	62,04	10,18	Sd= 119 p<0,001
	İHL	66	51,92	11,03	t= 5,76 Önemli
2. Mesleki Alan Yeterliliği	İLH	55	47,27	7,08	Sd= 119 p<0,001
	İHL	66	40,33	8,09	t= 4,97 Önemli
3. Mesleki Uygulama Yeterliliği	İLH	55	31,11	4,47	Sd= 119 p<0,001
	İHL	66	26,89	5,61	t= 4,50 Önemli

Tabloda görüldüğü gibi, dini pedagojik formasyon yeterliliği bakımından İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin puan ortalaması (X=62,04) iken, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin puan

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Yılı İstatistikleri, http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_3_istatistiki_bolge_birimleri_siniflamasına_ve_kadrolarına_gore_personel_sayısı_Muftulukler.xls (06.02.2013)

¹³ Ahmet Koç, “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi” Din Eğitimi (Ed. M.Köylü, N.Altaş) Gündüz Yayını, Ankara, 2012, s.312

ortalaması ($X=51,92$)'dir. Mesleki alan yeterliliği puan ortalaması ise İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin ($X=47,27$) iken, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin puan ortalaması ($X=40,33$)'dür. Mesleki uygulama yeterliliği puan ortalaması İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin ($X=31,11$) iken, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin puan ortalaması ($X=26,89$)'dur.

Yapılan t-testi sonucunda, her üç alan yeterliliği bakımından İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin puan ortalaması ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin puan ortalaması arasındaki fark önemli görülmüştür. Bu sonuca göre, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik düzeylerinin, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik düzeylerine göre daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır.

20

OMÜİFD

Şunu ifade etmek gerekir ki, bir din görevlisinin en önemli görevlerinden birisi halka din konusunda rehberlik etmektir. Bunun için, iyi bir iletişim becerisi ve halkla ilişkiler bilgisine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bilgi ve becerilerin kazandırılması da ancak eğitim sayesinde olmaktadır. Nitekim, eğitimin amaçlarından birisi, kişiye iletişim becerileri kazandırmak ve farklı düzey ve nitelikteki bireylerle iletişim kurabilme kabiliyeti geliştirmektir.¹⁴ Bu nedenle, İlahiyat Fakültesi mezunu bir din görevlisi ile İmam-Hatip Lisesi mezunu bir din görevlisinin mesleki yeterlilik alanları bakımından, İlahiyat Fakültesi lehine, belirgin derecede farklı çıkması doğaldır. Yıldırım'ın (2006) yaptığı araştırmada bu durum kendini göstermektedir. Araştırma bulgularına göre, ankete katılan halkın % 80 gibi çok yüksek bir kısmının, buldukları yere İlahiyat Fakültesi mezunu bir din görevlisi verilmesini büyük bir memnuniyetle karşılaması, esasında İlahiyat Fakültesi mezunu

¹⁴ Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi yay., Ankara, 1985, s. 47.

bir din görevlisinin halkı din konusunda daha iyi aydınlatacağına olan inancından (% 60) kaynaklanmaktadır.¹⁵

Din görevlilerinin Kur'anı güzel okuma, dini bilgi ve kültürlerinin yanında, Türkçe'yi iyi kullanma, psikoloji ve sosyoloji, hitabet sanatı, halkla ilişkiler, modern eğitim yöntemleri ve iletişim konularında iyi yetişmiş olmaları gerekir.¹⁶ Bu konularda din görevlilerinin iyi yetişebilmeleri ancak, Avrupa Birliği ülkelerinde olduğu gibi¹⁷ programları din hizmetlerine yönelik olarak hazırlanmış en az 4-5 yıllık lisans ve lisansüstü öğrenim görmüş olmalarıyla mümkündür.

Bu sonuçlardan da anlaşılacağı üzere, değişen ve gelişen şartlar artık Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde görev yapacak olan din görevlilerinin yeterlilik durumlarına paralel olarak eğitim seviyelerinin de her geçen gün artırılmasını öngörmekte, hatta zorunlu kılmaktadır. Bu anlamda Diyanet İşleri Başkanlığı, artık gerek İmam-Hatip alımında, gerekse Kur'an Kursu öğreticisi alımında ortaöğretim düzeyi için ayırdığı kontenjan uygulamasına son vermeli ve eğitim düzeyine göre en yüksek seviyeden başlamak üzere din görevlisi alımı yapmalıdır.

4. Mesleki Yeterlilik Alanlarına Göre Mesleki Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı

Mesleki yeterlilik alanlarına göre İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik algı yüzde dağılımları ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik algı yüzde dağılımları aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir. Eğitim düzeyi

¹⁵ Yıldırım, İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Sosyolojik Analizi, ss. 34-35; İlhan Yıldız, "Cami Hizmetlerindeki Sorunlar Bağlamında Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Çabalar", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Cilt: 2, Ankara 2008, (45-62), s. 54.

¹⁶ Fahri Kayadibi, "Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitiminde Yeri ve Fonksiyonu", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:8, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, 2001, s.53.

¹⁷ İlhan Yıldız, "Eğitim Düzeyi Bağlamında Din Görevlilerinin Yeterliliği", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu* (28-29 Mayıs 2002), İBAV Yayını, Kayseri, 2003, s.79.

bakımından öğrencilerin yeterlilik maddelerine katılımları arasında bir farklılaşmanın olup olmadığına ise ki-kare testi ile bakılmıştır.

a) Dini Pedagojik Formasyon Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı

Dini pedagojik formasyon yeterliliklerini, İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin algılama düzeylerine ait yüzde dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 5: Dini Pedagojik Formasyon Yeterlilik Maddeleri Yüzde Dağılımı ve Ki-Kare Sonucu

Mad. Sıra No	Dini Pedagojik Formasyon Yeterlilik Maddeleri	Okul	1. Hiç katılmıyorum	2. Kısmen katılıyorum	3. Büyük ölçüde / Tamamen katılıyorum	Ki-Kare Sonucu
22 OMÜİFD	40 Görev alanımla ilgili herhangi bir sorunla karşılaştığımda onu çözebilirim.	İLH	0,0	25,5	74,5	p>0,05 Önemsiz
		İHL	6,1	28,8	65,2	
	49 Cemaatimin kendi arasında yaşadığı sorunların çözümünde aktif rol oynayabilirim.	İLH	3,6	20,0	76,4	p<0,05 Önemli
		İHL	7,6	40,9	51,5	
	38 Görev alanımla ilgili cemaatime dini konularda danışmanlık ve rehberlik yapabilirim.	İLH	3,6	9,1	87,3	p>0,05 Önemsiz
		İHL	4,5	24,2	71,2	
	39 Önemli gün ve gecelerde programlar düzenlerim.	İLH	9,1	23,6	67,3	p<0,05 Önemli
		İHL	28,8	13,6	57,6	
42 Görevimi yerine getirirken, cemaatimin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerine göre hareket edebilirim	İLH	0,0	14,5	85,5	p<0,05 Önemli	
	İHL	7,6	25,8	66,7		
41 Cemaatimin ilgi, ihtiyaç ve beklentilerini bilirim.	İLH	0,0	14,5	85,5	p<0,01 Önemli	
	İHL	9,1	33,3	57,6		
50 Din hizmetlerini daha etkili	İLH	3,6	16,4	80,0	p<0,01	

	yapabilmek için farklı alanlarda okumalar yapabilirim.	İHL	9,1	37,9	53,0	Önemli
30	Kendimi geliştirmek için mesleğimle ilgili yayınları takip ederim.	İLH İHL	3,6 15,2	25,5 31,8	70,9 53,0	p<0,05 Önemli
45	Yaz Kur'an kurslarında din eğitimi ile ilgili yeni yöntem ve teknikleri uygulayabilirim	İLH İHL	1,8 16,7	18,2 27,3	80,0 56,1	p<0,01 Önemli
43	Yaygın din eğitimi ile ilgili ilke ve yöntemleri bilirim.	İLH İHL	3,6 24,2	32,7 48,5	63,6 27,3	p<0,00 1 Önemli
33	Etkili iletişim yöntem ve tekniklerini bilirim.	İLH İHL	1,8 15,2	29,1 39,4	69,1 45,5	p<0,01 Önemli
47	Yetişkinlerin eğitim öğretimine ilişkin temel ilke ve kavramları, yaygın din eğitimi uygulamalarında kullanabilirim	İLH İHL	0,0 13,6	12,7 45,5	87,3 40,9	p<0,00 1 Önemli
53	Yerel ve genel ölçekte güncel olayları takip ederim.	İLH İHL	0,0 6,1	21,8 34,8	78,2 59,1	P<0,05 Önemli
28	Yapılması mutad olan duaları Türkçeleriyle birlikte yapabilirim.	İLH İHL	7,3 18,2	34,5 50,0	58,2 31,8	p<0,05 Önemli
44	Görevimi yerine getirirken yaygın din eğitimi ile ilgili ilke ve yöntemlerden faydalanırım.	İLH İHL	3,6 16,7	25,5 40,9	70,9 42,4	p<0,01 Önemli
52	Görevimde daha başarılı olabilmek için insan bilimlerinden yararlanırım.	İLH İHL	0,0 6,1	20,0 45,5	80,0 48,5	p<0,01 Önemli
46	Vaaz ve hutbeleri sunarken Türkçeyi doğru ve etkili bir şekilde kullanabilirim	İLH İHL	0,0 0,0	9,1 30,3	90,9 69,7	p<0,01 Önemli
26	Gerektiğinde ilmihal konularını cemaatin seviyesine uygun olarak anlatabilirim.	İLH İHL	0,0 7,6	10,9 34,8	89,1 57,6	p<0,01 Önemli

37	Mesleğimle ilgili olarak bilgisayar ve interneti etkili bir şekilde kullanabilirim.	İLH İHL	7,3 9,1	10,9 25,8	81,8 65,2	p>0,05 Önemsiz
----	---	------------	------------	--------------	--------------	-------------------

Tablodaki dini pedagojik formasyon yeterlilik maddelerinin çoğunda, İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında önemli düzeyde farklılaşmalar olduğu görülmektedir. Dini pedagojik formasyon yeterliliklerine ilişkin maddelerin çoğunda, İlahiyat Fakültesi öğrencileri kendilerini İmam-Hatip Lisesi öğrencilerine göre daha yeterli olarak görmektedirler.

Ancak, bazı yeterlilik maddeleri açısından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında bir farklılaşma görülmemiştir. İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında bir farklılaşmanın görülmediği yeterlilik maddeleri şunlardır: *“Görev alanımla ilgili herhangi bir sorunla karşılaştığımda onu çözebilirim. Görev alanımla ilgili cemaatime dini konularda danışmanlık ve rehberlik yapabilirim. Mesleğimle ilgili olarak bilgisayar ve interneti etkili bir şekilde kullanabilirim.”*

Dini pedagojik formasyon konusu, din görevlilerinin nitelikleri arasında bulunması gereken temel özelliklerden birisidir. Onların, özellikle etkili din hizmeti sunma bağlamında cemaatle olan iletişimde önemli bir yere sahip olan dini pedagojik formasyon, din görevlisinin hizmet kalitesini arttıracığı gibi bulunduğu yerdeki cemaatle iletişimde de ona önemli ölçüde bir kolaylık sağlayacaktır. Koca (2008), din görevlilerinin sahip olması gereken nitelikler arasında pedagojik formasyon ve genel kültür konusuna ağırlık vermekte ve şunları belirtmektedir:¹⁸

“Din görevlisinin hizmetlerinde başarılı olabilmesi için sadece alan bilgisi de yetmeyebilir. Onun hem bir eğitimci hem de medenî bir insan olarak, başta genel eğitim ve öğretim metotları, psikoloji, pedagoji, tıp,

¹⁸ Ferhat Koca, “Din Görevlisi-Cemaat İlişkisi”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2008, (16-19) ss. 17-18.

ticaret ve güzel sanatlar olmak üzere hayat münasebetleriyle ilgili dinî, sosyal, kültürel ve bilimsel her konuda az veya çok birtakım bilgilere sahip olması gerekir. Ayrıca, din görevlisi dünyadaki gelişmelerden haberdar olabilmek ve cemaatinden geride kalmamak için en az bir doğu ve bir de batı dilini bilmeli; bilgisayar, faks, uydu gibi modern iletişim ve haberleşme araçlarını kullanabilmelidir. Bütün bu bilgiler, dinin sosyal, ekonomik, sağlık, hukuk ve kültürel hayatla ilgili mesaj ve perspektiflerinin topluma anlatılması ve aktarılması sırasında din görevlisine yardımcı olacaktır.”

Milli Eğitim Temel Kanununa göre, öğretmenlik mesleğine hazırlık genel kültür, özel alan eğitimi ve pedagojik formasyon ile sağlanır. Öğretmenlik meslek bilgi ve becerisi anlamında kullanılan pedagojik formasyon, öğrenme-öğretme sürecinde etkili öğrenmelerin sağlanması amacıyla öğretim strateji, yöntem ve tekniklerin bilgisini veren bir bilim alanıdır. Pedagojik formasyon, öğretmenlik mesleğinde önemli olduğu kadar, yaygın din eğitimi görevini üstlenen din görevliliği mesleği için de o kadar önemlidir. Ancak, din görevliliğine eleman yetiştiren İlahiyat Fakültelerinin öğretim programında pedagojik formasyon dersleri 1998 yılından önce zorunlu olarak yer alırken, bu yıldan itibaren bu dersler İlahiyat lisans programından kaldırılmıştır.¹⁹

Bu durum, yaygın din hizmetlerinde görev alan İlahiyat Fakültesi mezunlarının mesleki yeterliliklerini olumsuz olarak etkilemektedir. Gerek Kur'an Kursu öğreticiliği, gerekse Yaz Kur'an Kursları öğreticiliğini yürüten din görevlileri başta olmak üzere, din hizmetlerinin her kademesinde görev yapan personelin dini pedagojik formasyon

¹⁹ Bkz. Mevlüt Kaya, “İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (16-17 Ekim 2003), S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2004, s.218; Mevlüt Kaya ve Bayramali Nazıroğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi”, *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları* (Uluslararası Katılımlı Çalıştay 19-25 Temmuz 2010), O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Samsun, 2010, s.135.

açısından yetersizlikleri, din hizmetlerinin etkili ve verimli olmasını engelleyen önemli bir etken olarak görülmektedir.

b) Mesleki Alan Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı

İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin Mesleki alan yeterliliklerini algılama düzeylerine ait yüzde dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 6: Mesleki Alan Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı ve Ki-Kare Sonucu

Mad. Sıra No	Mesleki Alan Yeterlilik Maddeleri	Okul	Yüzde Dağılımı			Ki-Kare Sonucu	
			1. Hiç katılmıyorum	2. Kısmen katılıyorum	3. Büyük ölçüde / Tamamen katılıyorum		
26 OMÜİFD	13	Temel fıkıh kavramlarını bilirim.	İLH	0,0	25,5	74,5	p<0,01 Önemli
			İHL	10,6	42,2	47,0	
	14	Fıkıhın temel kaynaklarını isimleriyle bilirim.	İLH	3,6	43,6	52,7	p<0,05 Önemli
			İHL	15,2	54,4	30,3	
6	Kur'anın başlıca ana konularını bilirim.	İLH	3,6	18,2	78,2	p<0,01 Önemli	
		İHL	0,0	48,5	51,5		
10	Temel hadis kaynaklarının isimlerini bilirim.	İLH	3,6	43,6	52,7	p>0,05 Önemsiz	
		İHL	12,1	54,5	33,3		
7	Kur'an ve tefsirle ilgili temel kavram ve ilkeleri bilirim.	İLH	3,6	34,5	61,8	p<0,05 Önemli	
		İHL	10,6	53,0	36,4		
9	Hadislerle ilgili temel kavramları bilirim.	İLH	3,6	34,5	61,8	p>0,05 Önemsiz	
		İHL	4,5	53,0	42,4		
18	İslam tarihi ile ilgili temel kaynakların isimlerini bilirim.	İLH	5,5	47,3	47,3	p>0,05 Önemsiz	
		İHL	15,2	56,1	28,8		
5	Namazları usulüne uygun olarak kıldırabilirim.	İLH	7,3	12,7	80,0	p>0,05 Önemsiz	
		İHL	4,5	16,7	78,8		
54	Günümüzde mevcut olan dini akımları bilirim.	İLH	1,8	30,9	67,3	p<0,05 Önemli	
		İHL	13,6	39,4	47,0		

12	Kullandığım hadislerin anlamlarını bilirim.	İLH İHL	1,8 4,5	32,7 33,3	65,5 62,1	p>0,05 Önemsiz
20	Dindeki inanç ve yorum farklarını bilirim.	İLH İHL	1,8 1,5	50,9 42,4	47,3 56,1	p>0,05 Önemsiz
1	Kur'anı tecvid kurallarına göre yüzünden okurum.	İLH İHL	0,0 1,5	3,61 21,2	96,4 77,3	p<0,05 Önemli
35	Kur'anı yüzünden okumayı öğretirken gerekli yöntem ve teknikleri kullanabilirim.	İLH İHL	3,6 9,1	16,4 22,7	80,0 68,2	p>0,05 Önemsiz
3	Görevimi yaparken Kur'anın mealinden yararlanırım.	İLH İHL	1,8 12,1	10,9 39,4	87,3 48,5	p<0,001 Önemli
2	Okuduğum ayetlerin anlamlarını bilirim.	İLH İHL	0,0 31,8	60,0 60,6	40,0 7,6	p<0,001 Önemli
4	Görevimin gerektirdiği kadar Araçça bilirim.	İLH İHL	7,3 15,2	45,5 57,6	47,3 27,3	p>0,05 Önemsiz
25	Namazda okunan kısa surelerin anlamlarını bilirim.	İLH İHL	0,0 9,1	10,9 27,3	89,1 63,6	p<0,01 Önemli

Tablodaki mesleki alan yeterlilikleriyle ilgili bazı maddelere katılma düzeyleri bakımından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında farklılaşma görülürken, bazı yeterlilik maddelerinde ise önemli bir farklılaşma görülmemiştir. Mesleki alan yeterlilik maddelerinde tamamen veya büyük ölçüde kendilerini yeterli görme oranı, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde İmam-Hatip Lisesi öğrencilerine göre daha fazladır.

Din görevlilerinin hutbe ve vaazlar yoluyla toplumun farklı kesimlerine İslam'ın evrensel mesajını ulaştırma konusunda sahip oldukları imkan, esasında gerek toplumsal barış, gerekse sosyal problemlerin çözümünde sağlıklı bir toplumsal gelecek açısından son derece önemlidir.²⁰ Ancak bunun için din görevlisine önemli hizmetler düşmektedir. Bunların başında da, mesleki alan bilgisi ve genel kültür

²⁰ Bkz. Hüseyin Yılmaz, "Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Yaygın Din Eğitimi Kurumları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Yıl: 2001, s.14.

bilgi düzeyini sürekli canlı tutmak gelir. “Bir din görevlisi nasıl olmalıdır?” sorusuna, yine bir din görevlisinin “*Din görevlisi, dinî ve meslekî bilgilerinin yanında hızla gelişen, değişen kültür ve olayların yaşandığı günümüz dünyasına ait gelişmeleri çok iyi takip etmeli, bilgisini artırmalıdır. Tebliğ insanı, İslâmî hakikatleri ve içinde yaşadığı devri çok iyi bilmelidir.*”²¹ şeklinde verdiği cevap, aslında hem nitelikli bir din hizmetinin hem de din görevlisinin misyon ve vizyonu hakkında önemli bir ipucunu verir niteliktedir.

İlahiyat lisans programında bir öğrenci, lisans öğrenimi boyunca hazırlık programı hariç temel İslam bilimleri ile ilgili 82 kredi saat ders alırken, felsefe ve din bilimleri ile ilgili 32 ve İslam tarihi ve sanatları ile ilgili de 18 kredi saat ders görmektedir. Dolayısıyla bu durum, mesleki yeterlilik bakımından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında, aldıkları eğitime bağlı olarak bir farklılık meydana getirmektedir. Şentürk (2008) yaptığı çalışmada, her ne kadar lisans mezunlarının mesleki yeterlilik bakımından diğerlerine göre daha avantajlı olduğunu ifade etse de, mesleğe başladıktan sonra ortaya çıkan sorunlarla başa çıkabilmek için hizmet içi eğitimin her iki grup için (İHL ve İLH) de gerekli olduğunu, diğer taraftan da gerek ortaöğretim gerekse lisans programlarında yeniden bir düzenlemeye gidilmesinin gerekliliği üzerinde durmaktadır.²² Bu bağlamda, gerek imam-hatip liseleri, gerekse İlahiyat Fakültelerinin ders programlarının mesleki alan yeterlilikleri bakımından yeniden gözden geçirilmesi önem taşımaktadır.

c) Mesleki Uygulama Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı

İlahiyat Fakültesi ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin mesleki uygulama yeterliliklerini algılama düzeylerine ait yüzde dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

²¹ Rahmi Yılmaz, “Verimli Bir Din Hizmeti Nasıl Olmalı?”, *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2005, s. 43.

²² Habil Şentürk, “İmam-Hatiplerin Din Hizmetlerinde Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Önerileri: Isparta Örneği”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Cilt: 2, Ankara 2008, (63-78), ss. 70-71.

Tablo 7: Mesleki Uygulama Yeterlilik Maddelerinin Yüzde Dağılımı ve Ki-Kare Sonucu

Mad. Sıra No	Mesleki Uygulama Yeterlilik Maddeleri	Okul	1. Hiç katılmıyorum	2. Kısmen katılıyorum	3. Büyük ölçüde /Tamamen katılıyorum	Ki-Kare Sonucu
32	Özel gün ve gecelerde cemaatin önünde Kur'anı makam üzere okurum.	İLH İHL	29,1 36,4	27,3 36,4	43,6 27,3	p>0,05 Önemsiz
24	Cenaze ile ilgili dini görevleri usulüne uygun bir şekilde yapabilirim.	İLH İHL	7,3 56,1	41,8 15,2	50,9 28,8	p<0,001 Önemli
48	Düğün, nişan vb. törenlerde günün anlam ve önemine ilişkin konuşma yapabilirim.	İLH İHL	7,3 28,8	25,5 31,8	67,3 39,4	p<0,01 Önemli
22	Günün anlam ve önemine ve cemaatin ihtiyaçlarına uygun hutbe hazırlar ve sunabilirim.	İLH İHL	5,5 7,6	18,2 28,8	76,4 63,6	p>0,05 Önemsiz
23	Gerektiğinde cemaatin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun vaaz hazırlar ve sunabilirim.	İLH İHL	1,8 7,6	18,2 22,7	80,0 69,7	p>0,05 Önemsiz
29	Yasin, Mülk, Fetih, Hucurat, Rahman ve Nebe sureleri ile Duha suresinden Nas suresine kadar ezbere okurum.	İLH İHL	0,0 12,1	30,9 28,8	69,1 59,1	p<0,05 Önemli
34	Vaaz ve hutbe hazırlamakta zorlanırım.	İLH İHL	61,8 34,8	30,9 43,9	7,3 21,2	p<0,01 Önemli
36	Cemaatimle iletişim kurmada sorunlar yaşarım.	İLH İHL	72,7 50,0	21,8 39,4	5,5 10,6	p<0,05 Önemli
17	Hutbe, vaaz ve sohbetlerimde Hz. Peygamberin tutum ve davranışlarından örnekler verebilirim.	İLH İHL	0,0 1,5	14,5 27,3	85,5 71,2	p>0,05 Önemsiz

22	Günün anlam ve önemine ve cemaatin ihtiyaçlarına uygun hutbe hazırlar ve sunabilirim.	İLH İHL	5,5 7,6	18,2 28,8	76,4 63,6	p>0,05 Önemsiz
23	Gerektiğinde cemaatin ilgi ve ihtiyaçlarına uygun vaaz hazırlar ve sunabilirim.	İLH İHL	1,8 7,6	18,2 22,7	80,0 69,7	p>0,05 Önemsiz
19	Dini ve ahlaki konuları açıklamada naslarla birlikte akıl ve bilimi kullanmakta zorlanırım.	İLH İHL	49,1 27,3	40,0 45,5	10,9 27,3	p<0,05 Önemli

Tabloda mesleki uygulama yeterlilikleriyle ilgili bazı maddelere katılma düzeyleri bakımından İlahiyat Fakültesi öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi öğrencileri arasında farklılaşma görülürken, bazı yeterlilik maddelerinde ise önemli bir farklılaşma görülmemiştir. Mesleki uygulama yeterlilik maddelerinde İlahiyat Fakültesi öğrencileri kendilerini tamamen veya büyük ölçüde yeterli olarak algılamaları, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerine göre daha fazla orana sahiptir.

Burada özellikle farklılaşmanın önemsiz görüldüğü maddelere bakıldığında, bunların İmam-Hatip Lisesi son sınıfta yer alan Hitabet dersi ile ilgili olduğu, dolayısıyla bu dersin anket uygulamasının yapıldığı döneme denk gelmiş olması nedeniyle, ilgili konuda verilen bilgilerin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Ayrıca dini pedagojik formasyon ve mesleki alan yeterlilikleri için ifade edilen hususlar da, mesleki uygulama yeterlilikleri için iki okul kademesi açısından geçerlidir.

Mesleki yeterlilik alanlarının genelinde, İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin mesleki yeterlilik puan ortalamalarının İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerine göre daha yüksek bulunması, hem yaş ve olgunluk düzeyi bakımından hem de aldıkları eğitimin bir sonucu olarak hayata daha farklı bakabilme ve gelecek adına düşüncelerini daha gerçekçi bir şekilde değerlendirebilme imkanından da kaynaklanmış olabilir.. Kayıklık'ın (2008) da ifade ettiği gibi, bu sonuç yüksek öğrenimin yaşamı

daha iyi anlamaya ve onunla barışık olarak yaşamaya katkı sağladığı şeklinde de yorumlanabilir.²³

Genel bir sonuç olarak, dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama din görevliliği yeterlilik maddelerinde hem İlahiyat Fakültesi hem de İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin kendilerini büyük ölçüde veya tamamen yeterli görme oranlarının, kendilerini hiç veya kısmen yeterli görme oranlarına göre daha yüksek olduğu görülmektedir.

Elde edilen bu sonuç, Çekin'in (2005) araştırma sonuçları ile tutarlılık göstermektedir. Çekin'in yaptığı çalışmada, din görevlilerinin çoğunluğu kendi mesleki yeterliliklerini yeterli veya çok yeterli olarak görmektedirler.²⁴ Ancak, halkın görüşlerine göre, din görevlilerinin mesleki yeterlilikleri bu kadar yüksek görülmemektedir. Halkın çoğunluğu din görevlilerini vaaz etme, cemaatin problemleriyle ilgilenme ve insan ilişkilerinde yetersiz olarak görmektedir. Yine, halkın çoğunluğu din görevlilerini genel kültür ve cemaati aydınlatma konusunda kısmen yeterli olarak görmektedirler.²⁵ Yılgin (1997) tarafından yapılan çalışmada da din görevlilerinin %48,9'u kendilerini oldukça yeterli görürken, cemaatin %17'si din görevlilerinin mesleki yeterliliklerini yeterli görmektedir.²⁶ Dam'ın çalışmasında da benzer sonuçlar görülmektedir. Bu çalışmada, halkın %43.1'i din görevlilerini mesleki açıdan kısmen yeterli görürken, %33.9'u yeterli görmemektedir.²⁷

²³ Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum: Adana Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Cilt: 1, Ankara 2008, (34-46), s. 44.

²⁴ Abdülkadir Çekin, *Din Görevlisinden Beklentiler ve Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri (Elazığ-Erzurum-Malatya-Urfa Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya, 2005. ss.81-92.

²⁵ Çekin, *Din Görevlisinden Beklentiler ve Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri*, ss.116-117.

²⁶ Mehmet Yılgin, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 1997, s.50,61.

²⁷ Hasan Dam, "Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:1, Sayı:4, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2003, s.38.

Kur'an Kursu öğreticilerinin yeterlilikleri ile ilgili yapılan bir araştırmada ise, öğretmenlerin büyük çoğunluğu öğrenciyi tanıma, öğretimi planlama, öğretimi düzenleme, öğretimi yönetme, öğrenciye rehberlik yapma, öğretimi değerlendirme ve mesleki gelişim alanlarında kendilerini oldukça yeterli olarak algılamaktadırlar.²⁸ Ancak, araştırmacının Kur'an Kursu öğretmenleriyle yaptığı mülakatlarda, bu yeterlik alanlarının çoğunda önemli eksiklikler olduğu görülmüştür.

İlahiyat Fakültesi öğretim programlarında "mesleki uygulama"ya yönelik ders ve etkinliklerin yeterli olmaması nedeniyle, öğrenciler öğrendiklerini gerçek öğrenme ortamlarında uygulama olanağı bulamamaktadır. Din hizmetleri daha çok beceriye dayanan davranışlardan oluştuğu için meslek öncesinde uygulamaların önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu açıdan, İlahiyat Fakültelerinde gerçek öğrenme ortamlarında uygulama çalışmalarının yapılması gereği ortadadır.

32

OMÜİFD

D. Sonuç ve Öneriler

Diyanet İşleri Başkanlığı, anayasal bir kurum olarak kanunun kendisine vermiş olduğu yetki çerçevesinde toplumun her kesimine din hizmeti sunmakla yükümlü kılınmıştır. Bu hizmeti yerine getirmek için, İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi mezunlarından ihtiyaca göre her yıl belirli sayıda elemanı bünyesinde istihdam etmektedir. Ancak son yıllarda Başkanlık bünyesinde istihdam edilen personelin eğitim durumuna bakıldığında bunlar içerisinde İmam-Hatip Lisesi mezunlarının fazla olması dikkat çekmektedir. Toplumun eğitim seviyesinin her geçen gün yukarı yönlü bir artış göstermesine paralel olarak Başkanlık personelinin de eğitim seviyesinin bu yönde bir artış göstermesi beklenirken, bunun tersi bir durum görülmektedir. Bu durum, mesleki yeterlilik bakımından bazı soru işaretleri oluşturmaktadır. Kurumda istihdam edilecek olan personelden İlahiyat Fakültesi mezunları ile İmam-Hatip Lisesi mezunları arasında, gerek mesleki alan

²⁸ Mehmet Korkmaz, Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2009, ss.340-350.

gerekse mesleki pedagojik formasyon yeterlilikleri bakımından önemli bir farkın olup olmadığının araştırılması önemli bir konu olarak görülmüştür.

Yapılan çalışmada elde edilen bulgular ışığında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1.İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik düzeylerinin İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin din görevliliği mesleki yeterlik düzeylerine göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

2.İlahiyat Fakültesi ve İmam-Hatip Lisesi kız öğrencileri ile erkek öğrencilerinin, din görevliliği mesleki yeterlilik düzeyleri arasında önemli bir fark görülmemiştir.

3.İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik düzeylerinin İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerinin dini pedagojik formasyon, mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik düzeylerine göre daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

4.Dini pedagojik formasyon, din görevliliği mesleki alan ve mesleki uygulama yeterlilik maddelerinin çoğunda İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri kendilerini, İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencilerine göre daha fazla yeterli olarak görmektedirler.

Gerek mesleki alan ve mesleki uygulama yeterliliği gerekse mesleki pedagojik formasyon yeterlilikleri bakımından İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencileri ile İmam-Hatip Lisesi son sınıf öğrencileri arasındaki fark, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin lehine önemli bulunmuştur. Bu bağlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı, din hizmetlerinde istihdam edeceği personeli özellikle İlahiyat Fakültesinden mezun adaylar arasından seçmelidir. Başkanlık, açtığı kadrolarda öğrenim düzeyine göre kota

uygulamasını kaldırmalı ve öncelikle İlahiyat Fakültesi mezunu olanlardan başlamak üzere kadro alımlarını gerçekleştirmelidir.²⁹

İmam-Hatip Lisesi mezunu olup Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında istihdam edilecek olan personelin öncelikle hizmet içi eğitimine daha fazla ağırlık verilmeli, uzman bir din görevlisinin rehberliğinde stajyer din görevliliği uygulaması ile mesleki formasyonu geliştirilmelidir. Bu uygulama, genç din görevlisini mesleğe hazırlayacağı gibi, mesleki özgüven kazanmasına da yardımcı olacaktır.

İlahiyat Fakülteleri programlarında, özellikle son sınıflara doğru din görevliliği mesleki uygulama etkinliklerine ağırlık verilmelidir. Din hizmetleri uygulamaları öğrencilere cami gibi dini kurumlarda ve doğal ortamlarda yaptırılmalıdır. Ayrıca, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin din görevliliği mesleğine yönelik olumlu bir tutum ve motivasyon geliştirmeleri için gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Örneğin, mesleğini seven başarılı din görevlileri zaman zaman İlahiyat Fakültelerinde yardımcı öğretim elemanı olarak görevlendirilebileceği gibi, bu din görevlileri mesleği ile ilgili olarak lisans öğrencilerine seminerler verebilir.

34

OMÜİFD

Kaynakça

- Dam, Hasan, "Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, Cilt:1, Sayı:4, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul, 2003, ss.31-54.
- Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun, Sayı:633, Yıl:1965.
- DİB, "Diyanet İşleri Başkanlığı 2010 Yılı İstatistikleri", <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/tanitimistatistik.asp> (11.05.2012)

²⁹ Başkanlığın 02.04.2012 tarihli ilanında 3000 din görevlisi için ilana çıkmış; bu sayı içinde İlahiyat lisans programından mezun olanlara ayrılan kontenjan ise sadece 200'dür. Sırasıyla bunlardan 1000'i İlahiyat ön lisans+ diğer lisans; 75'i İHL+diğer Lisans; 75'i İHL+diğer ön lisans; 500'ü İHL+Hafız; 1000'i İHL şeklinde sıralanmıştır. Diğerleri ise müezzin kadrolarıdır. <http://personelweb.diyaret.gov.tr/personel/duyurular/duyurular.aspx?id=186> (25.08.2012) Bu sıralamaya göre müracaat eden ilahiyat lisans mezunu 200'ün üzerinde olması halinde onlar içerisinde bu münhal kadrolara atanamayıp boş kalanlar olacaktır. Bunun yerine kadrolara herhangi bir kota uygulanmaksızın doğrudan eğitim durumuna göre atama yapılması, yukarıda sözü edilen duruma daha uygun düşmektedir.

- DİB, "Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Yılı İstatistikleri", http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/personel/1_3_istatistiki_bolge_birimleri_siniflamasına_ve_kadrolarina_gore_personel_sayisi_Muftulukler.xls (06.02.2013)
- DİB, "İmam-Hatıplik Yeterlikleri", <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dinegitimi/din-egitimi-dairesi-baskanligi---icerik-imam-hatıplik-yeterlikleri-206.aspx> (10.07.2012).
- Çekin, Abdülkadir, Din Görevlisinden Beklentiler ve Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri (Elazığ-Erzurum-Malatya-Urfa Örneği), (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi SBE, Sakarya, 2005.
- Kaya, Mevlüt, "İlahiyat Fakültelerinin İstihdam Alanlarına Uygun Eleman Yetiştirme Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (16-17 Ekim 2003), S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Isparta, 2004, ss.211-241.
- Kaya, Mevlüt ve Nazıroğlu, Bayramali, "Din Görevlilerinin Mesleki Tutum ve Motivasyon Düzeylerini Etkileyen Bazı Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:30, Samsun, 2008, ss.25-53.
- Kaya, Mevlüt ve Nazıroğlu, Bayramali, "İlahiyat Fakültelerinde Pedagojik Formasyon Derslerinin Tarihi Gelişimi", *Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları* (Uluslararası Katılımlı Çalıştay 19-25 Temmuz 2010), O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayını, Samsun, 2010, s.125-141.
- Kayadibi, Fahri, "Diyanet İşleri Başkanlığının Yaygın Din Eğitiminde Yeri ve Fonksiyonu", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Sayı:8, M.Ü.İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı, İstanbul, 2001, ss.36-54.
- Kayıklık, Hasan, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum: Adana Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Cilt: 1, Ankara 2008, ss. 34-46.
- Koca, Ferhat, "Din Görevlisi-Cemaat İlişkisi", *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2008, ss. 16-19.
- Koç, Ahmet, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi" *Din Eğitimi* (Ed. M.Köylü, N.Altaş) Gündüz Yayını, Ankara, 2012, ss.297-336.
- Korkmaz, Mehmet, Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Erciyes Üniversitesi SBE, Kayseri, 2009.
- Mersin, Yunus, Din Görevlilerinde Mesleki Doyum, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2007
- Şentürk, Habil, "İmam-Hatıplerin Din Hizmetlerinde Karşılaştığı Problemler ve Çözüm Önerileri: Isparta Örneği", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Cilt: 2, Ankara 2008, ss. 63-78.
- Şer'iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun, Sayı:429, Yıl:1924.

- Şişman, Mehmet, *Öğretmenliğe Giriş*, PegemA Yay., 4. Baskı, Ankara, 2002.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Soyolojisi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını, Ankara, 1985.
- Turan, İbrahim, "Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", (Yayımlanmamış Sempozyum Tebliği), *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu*, (30 Mart-01 Nisan 2012), Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2012.
- Türkiye Cumhuriyeti Anayasası 1982*, Yeni Çizgi Yayını, Ankara, 2005.
- Yıldırım, Mustafa, "Fikhî Bilgilerin Hayata Yansıtılması Bağlamında Din Görevlileri", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:22, İzmir, 2005, ss. 95-106.
- Yıldırım, Yusuf, *İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Din Görevlisi Olarak Atanmasının Sosyolojik Analizi (Birecik ve Köyleri Örneği)*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE, Kahramanmaraş, 2006.
- Yıldız, İlhan, "Cami Hizmetlerindeki Sorunlar Bağlamında Din Görevlisi Yetiştirmeye Yönelik Çabalar", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*, 3-4 Kasım 2007, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, Cilt: 2, Ankara, 2008, ss. 45-62.
- Yıldız, İlhan, "Eğitim Düzeyi Bağlamında Din Görevlilerinin Yeterliliği", *Yaygın Din Eğitiminin Sorunları Sempozyumu* (28-29 Mayıs 2002), İBAV Yayını, Kayseri, 2003, ss.70-84.
- Yılın, Mehmet, *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri ve Cemaatle Olan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 1997
- Yılmaz, Hüseyin, "Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Yaygın Din Eğitimi Kurumları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Yıl: 2001, ss.1-26.
- Yılmaz, Rahmi, "Verimli Bir Din Hizmeti Nasıl Olmalı?", *Diyanet Aylık Dergi*, Ekim 2005, ss.42-43.



ABDÜLHAMÎD EL-FERÂHÎ'NİN
“KUR'ÂN'DAKİ YEMİNLER” ADLI ÇALIŞMASI
ÜZERİNE BAZI DEĞERLENDİRMELER

HAYRETTİN ÖZTÜRK*

Abd Al-Hamîd Al-Farâhî (1863-1930): The Qur'an Oaths

Abstract: In this article, the view of oaths in the Qur'an by a modern Indian writer, Abdulhamid el-Farahi (1863-1930), was discussed. Farahi offers a new interpretation of the Qur'anic oaths. According to him, an oath consists of two parts; muksemün bih(MB) and muksemün 'aleyh(MA) and the relationship between them. MA is an aim and MB is a tool. Farahi defends his interpretation of the oaths as neither the glorification of swearing on an objects as many classic scholars believe or as Western Scholars believe that the oaths are prophecy. According to Farahi, the purpose of the Qur'anic oaths are not to support or strengthen the MA, but to be presented as evidence. Qur'anic oaths are believed to be a type of evidence oaths. Farahi evaluates the oaths from a historical-linguistic and scientific perspective instead of viewing the oaths from theological perspective as traditional scholars. While traditional scholars reject the verse oaths to be an evidence, Farahi, expresses a theory which can be applied to both Qur'anic oaths and

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir ABD Öğretim Üyesi (Samsun İl Müftüsü).

verse oaths.

Key Words: Qur'an, Farâhî, Oaths, Abd al-Hamid, Hamid al-Din



Öz: Bu makalede, modern Hintli yazar Abdülhamîd el-Ferâhî (1863-1930)'nin Kur'ân'daki yeminlere yaklaşımı incelenmektedir. Ferâhî, Kur'an yeminlerine yeni bir yorum getirir. Ona göre bir yemin, bir MB (muksemün bih) ve bir MA (muksemün 'aleyh)'den oluşur. Bu ikisi arasında bir ilişki vardır. MA amaçtır ve MB ise araçtır. Ferahî, ne klasik alimler gibi üzerine yemin edilen nesnelere yüceltilmesini savunur, ne de batılı alimler gibi kehanet türü yeminleri. Ferâhî'ye göre Kur'an'daki yeminlerin amacı, MA'yi desteklemek veya kuvvetlendirmek değil, bir delil sunmaktır. Kur'andaki yeminler, kanıt türünden yeminlerdir. Yine Ferâhî, yeminleri geleneksel âlimler gibi teolojik açıdan değerlendirmek yerine, onları tarihi-dilbilimsel açıdan değerlendirir. Gelenekçi ilim adamları, manzum yeminlerin delil olmasını reddederken; Ferâhî, hem Kur'an'daki yeminlere hem de manzum yeminlere uygulanabilecek bir teori ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Abdülhamid, Hamidüddin, Kur'ân, Ferâhî, Yeminler

38

OMÜİFD



Giriş

Yemin yani kasem, *half* anlamında olan ve çoğulu *aksâm* olan bir terimdir.¹ Sözlükte kuvvet, sağ el, sağ taraf, ant, kasem manalarına gelen yemin² istilahta ise, “yemin edenin yapmağa veya terk etmeye azmetmiş olduğu güçlü bir kararlılığın ifadesi³ olarak tanımlanmaktadır. İslam âlimleri ise yemini, “yemin eden nezdinde hakikaten veya itikâden ta'zîm olunan bir mana ile, bir şeyden çekinmek veya onu yapmaya çalışmakla nefsi rabt etmektir”⁴ şeklinde tarif etmişlerdir. Kur'ân'da 17 sûrenin başında yemin bulunmakta ve yine sûre içlerinde de bir çok yemin

¹ El-İsfehânî, Râgîb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Tahran, 1373, s. 413

² Ibn Manzûr, Ebu'L-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994, XIII, 461-462

³ Ibn Âbidîn, *Hâşiyetü Raddi'l-Muhtâr ale'd-dürrü'l-muhtâr*, İstanbul, 1984, III, 703

⁴ Mennâ, Halil el-Kettân, *Ulûmu'l-Kur'ân (Kur'ân İlimleri)*, çev: Arif Erkan, Timaş yay., İstanbul, 1997, s. 406

mevcuttur.⁵ Yeminin 3 kısmı bulunur:

1-"bâ" harfi cerri ile geçişli fiil.

2-Muksemun bih yani kendisi ile yemin edilen,

3-Muksemun aleyh yani üzerine yemin olunan, buna yeminin cevabı da denir. Bunları Meâric sûresinin 40 ve 41. ayetlerinde özetlemek mümkündür.

"Doğuların ve Batıların Rabbine yemin ederim ki, şüphesiz onların yerine daha iyilerini getirmeye bizim gücümüz yeter. Bizim önümüze geçilemez."

Bu âyette *muksemun bih* yani üzerine yemin edilen şey, "Doğuların ve Batıların Rabbi", *muksemun aleyh* yani yeminin cevabı "onların (inanmayanların) yerine daha iyilerinin getirileceği" ifadesidir. Âyette yemin fiili olan "uksimu", "bâ" harfi cerri ile gelmiştir.

39

OMÜFD

Kur'ân'ı Kerim'de *muksemun aleyhleri* şu şekilde sıralamak mümkündür:⁶ Kur'ân'da, tevhid⁷, nübüvvet ve risâlet⁸, Kur'ân'ın hak olduğu⁹, insanların halleri ve nitelikleri¹⁰, insanın âkıbeti¹¹, kâfirlerin durumları¹², Mü'minlerin zaferleri¹³, kâfirlerin cezalandırılmaları¹⁴, Peygamberlerin gönderilmeleri¹⁵, Mü'minlerin musibetlere uğrayacakları¹⁶, Allah'ın sonsuz kudreti¹⁷, insanın şerefi ve kadrinin yüceliği¹⁸, İsrâ ve Mî'râcın sıhhatine dâir¹⁹ yemin edilir.

⁵ Okiç, Tayip, *Ders Notları*, Ankara ÜİF yay., Ankara, 1965, s. 98

⁶ Okiç, a.g.e., s. 98; Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsir Giriş*, çağrı yay., İstanbul, 1981, ss. 95-96

⁷ Sâffât(37), 1-5

⁸ Yâsîn(36), 1-2

⁹ Tekvîr(81), 15-20; Zuhruf(43), 1-3

¹⁰ Leyl(92), 1-4; Beled(9), 1-4

¹¹ Asr(103), 1-3; Tîn(95), 1-6

¹² Sâd(38), 1-2

¹³ Nahl(16), 41

¹⁴ Meryem(19), 80

¹⁵ Çâfir(40), 78

¹⁶ Muhammet(47), 31

¹⁷ Meâric(70), 41

¹⁸ İsrâ(17), 70

Diğer taraftan Allah'ın; zâtına²⁰, fiiline²¹ ve mahlûkâtına²² ettiği yeminler ise *muksemun bih* kapsamına giren yeminlerdir.

Yüce Allah Kur'ân'da, tasdik amacıyla çok sık bir şekilde bu yeminleri kullanır. Kur'ân'da, Allah kendine ve yarattıklarına (meselâ; güneş, ay, yıldızlar, rüzgârlar, meyveler, şehirler) yemin eder. Hem Müslüman, hem de Batılı bilim adamları bu gerçeğe işaret etmişler fakat tatmin edici bir yorum getirememişlerdir. Kur'ân'daki bu yeminler, Müfessirleri de bir hayli uğraştırmıştır. Bu çerçevede sorunun, *muksemün bih* ile *muksemün aleyh* arasındaki ilişkidenden kaynaklandığı anlaşılır.

Yemin gücünü yemin edilen şeyin yüceliğinden ve kutsallığından alır. Başka bir ifadeyle, yemin eden kişi yemin ettiği varlık karşısında kendini âciz görür. Allah'ın yarattığı varlıklar Allah'a göre derece olarak aşağıdadır ve Allah ile yarattıklarını kıyaslamak küfürdür. Bu nedenle yeminler, kutsal nesnelere üzerine edilir. Ancak Kur'ân'da birçok olayda, Allah çok sıradan, önemsiz şeyler üzerine yemin eder. Allah kendisi için bu tür bir tasdiki neden arar? İslâm'a göre Mü'minler, Yüce Allah dışında hiçbir şeye yemin etmemelidirler. Bir Müslüman'dan Allah dışında bir şeye yemin etmesi beklenemez. O zaman şu soru akla gelebilir: Eğer Mü'minlerin yaratılan varlıklara yemin etmesine izin verilmiyorsa, neden Allah şehirler, güneş, ay ve meyveler adına yemin ediyor?

Ferâhî, bu soruların kaynağından ya da bu soruları ilk defa yanıtlamaya çalışanlardan bahsetmiyor. Zira Kur'ân'ı okuyan ve akıl sahibi herkes bu sorularla karşılaşır ve bu sorulara cevap arar. Birçok tefsirci ve bilim adamı da bunu açıklamaya çalışmışlardır. Fakat ne yazık ki, Kur'ân'daki yeminlerin sebebi hakkında herkesi tatmin edecek bir açıklama getirilebilmiş değildir.

Mevcut yorumlardan memnun olmayan ve bir alternatif de sunamayan İbn Hazm (1064), Kur'ân'daki yeminlerin, "Hurûf-ı

¹⁹ Necm(53), 18

²⁰ Hicr(15), 92-93

²¹ Şems(91), 5-7

²² Necm(53), 1; Tûr(52), 1-2

Mukatta'alar'la beraber Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. ayetindeki *müteşâbihat* olarak adlandırılan ayetler kategorisini oluşturduğunu ifade etmiştir. İbn Kayyim (1356), *Kitâbu't-Tibyân*'ında ve *Fahrüddîn Râzî* tefsirinde bu konuyu ele almışlardır. İbn Kayyim, yeminlerle ilgili sistematik bir kuram ortaya koyamamıştır. Aslında böyle bir şeyi de amaçlamamıştır. O, daha çok mevcut yorumları açıklamış ve onları desteklemiştir. Batılı bilim adamları da bu konu ile ciddi bir biçimde uğraşmadığını ifade etmektedirler. Modern Hintli yazar Abdülhamîd el-Ferâhî (1863-1930) ise, Kur'ân'daki yeminler konusunda yeni bir yorum getirmiştir.

Ferâhî, bu çalışmasında yeminlerin kökenini ve gelenekleri araştırmış, üzerine yemin edilen şeyin yüceltilmesinin bir yeminin (kaçınılmaz) amacı olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu şekilde, önemsiz nesnelere üzerine edilen tartışmalı yeminler, mâkul bir şekilde açıklanabilmiştir. Şurası ilginçtir ki Ferâhî, yeminlerin mutlaka yemin edilen nesnelere yüceltilmesini gerektirmediğini ortaya koyarken sadece Kur'ân metinlerinden ve klasik Arap Literatüründen değil, aynı zamanda Arapça dışındaki kaynaklardan (klâsik Yunanca ve İbrânca) da yararlanmıştır. Biz bu makalede Müslüman ve Oryantalist bilim adamlarının görüşlerini belirttikten sonra, Ferâhî'nin Kur'ân yeminleri hususundaki yorumunu ele alacağız. Ancak konuya, Ferâhî'nin hayatı ve yeminlerin tarihi ile başlamak uygun olacaktır.

1. Abdülhamîd el-Ferâhî (1863-1930)

Ferâhî, 18 Kasım 1863'te Hindistan'ın kuzeyindeki A'zamgarh bölgesine bağlı Perîhâ (Perîha, Ferîhe) köyünde doğdu. Memleketine atfen Ferâhî adıyla anılmaya başlanmıştır. Küçük yaşta hafız olan Ferâhî, köyündeki medresede Farsça'yı öğrendi. Hindistan'ın tanınmış âlimlerinden Şibli Nu'mânî'den (v.1914)²³ dersler aldı. Leknev'de kaldığı sırada Abdülhay el-Leknevî'den fıkıh okudu. The Oriental College'da Feyzülhasan Sehârenpûrî'den özel olarak Arap dili ve edebiyatı dersleri aldı. Alman

²³ Ferâhî'nin halazadesi yani kuzenidir. Bkz. İshiyk Ali Zilli, "Hamidüddîn Ferâhî", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 477.

oryantalist Joseph Horovitz'den İbrânca'yı öğrenen Ferâhî, Thomas Arnold'tan felsefe ve Kitâb-ı Mukaddes dersleri aldı. Böylece hem geleneksel hem de modern ilimleri öğrenen Ferâhî, Hindistan'ın çeşitli bölgelerindeki kolej ve medreselerde dersler okuttu. 11 Kasım 1930 yılında Hindistan'ın Mathûrâ şehrinde vefat etti.²⁴ Arapça, Urduca, Farsça, İbrânca ve İngilizce bilen Ferâhî'nin eserlerinden bazıları şunlardır:

1- *Tefsîru Nizâmi'l-Kur'ân ve Tefsîru'l-Furkân bi'l-Furkân*: Haşr, Tahrîm, Şems, Asr, Kâfirûn, Leheb, Fâtihâ, Zâriyât, Kiyâme, Mürselât, Abese, Tîn, Fil, Kevser ve İhlâs sûrelerinden oluşan on beş tane sûrenin tefsiri yer alır. Bu sûreler üzerinde kendi tefsir metodunu başarıyla uygulayarak, *rey* ve *dirâyet* metodunu reddederek, âyet ve sûreler arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurarak Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir etmeye çalışır. Kendi metodu ile Kur'ân'ın baştan sona tefsirini yazmayı düşünür ama buna ömrü yetmez, ancak onun bu metodunu talebesi Emin Ahsen Islâhî geliştirerek, *Tedebbür-i Kur'ân* adıyla 9 ciltlik tam bir tefsir yazar.²⁵

2- *Delâilu'n-Nizâm*: Kur'ân'ın mevcut tertibi ile ilgili geniş bilgilerin yer aldığı bir eserdir. Ferâhî, bu eserde ayet ve sûrelerin mükemmel bir nazm ve tertib içerdiğini, incilerden oluşmuş bir kolyeye benzediğini, âyet ve sûrelerinin mevcut tertibinin, tamamen tevkîfî olduğunu söylemektedir.²⁶

3- *Esâlibu'l-Kur'ân*: Hitap, iltifat, hazf, tafsil, vasl, takdim ve te'hir konularını ihtiva etmektedir.²⁷

4- *et-Tekmîl fî Usûli't-Te'vîl*: Ferâhî bu eserde, nizâmı te'vîlin iç içe olduğunu ve bu yüzden de müstakil bir ilim olması gerektiğini belirtir ama Müslümanların bunu başaramadığını da ilave eder. Nizâm ve te'vîl'in, müfessiri şahsî yorumdan kurtarmak için gerekli olduğunu

²⁴ Zilli, "Hamidüddin Ferâhî", XV, 477-478.

²⁵ Zilli, "Hamidüddin Ferâhî", XV, 478.

²⁶ Ferâhî, Abdülhamîd, *Delâilu'n-Nizâm*, A'zamgarh 1991, s. 14.

²⁷ Zilli, "Hamidüddin Ferâhî", XV, 478.

belirtir.²⁸ Ayrıca âlimlerin te'vîli, fıkıh usûlü içerisinde değerlendirmesini de eleştirir.²⁹ Yukarıdaki bu üç eser, *Resâilu'l-İmâm el-Ferâhî fi Ulûmi'l-Kurân* adıyla yayınlanmıştır. Ayrıca; Ferâhî'nin, Arap diline vukûfiyetinin bir delili olan, dilcilerden ve müfessirlerden farklı anladığı bazı Kur'ân lafızlarını şerh ettiği *Müfredâtü'l-Kur'ân* adlı çalışması, Arap şiiri ve edebiyatından faydalanarak, belâgat konusunda geliştirdiği düşünce ve nazariyelerinin yer aldığı *Cemheretü'l-Belâğa*; Hz. İbrahim'in kurban edeceği oğlunun İshak değil İsmail olduğunu, Yahudi ve İslam kaynaklarıyla mukayeseli olarak ele aldığı *er-Re'yu's-Sahih fi men hüve'z-Zebîh*; Kur'ân'daki yeminlerden bahseden *el-İm'ân fi Aksâmi'l-Kur'ân* ve İslam akaidiyle ilgili *el-Kâ'id ilâ Uyûni'l-Akâid* adlı eserleri de vardır.³⁰

2. Yeminlerin Tarihi ve Yemin İfadeleri

Bir yeminin asıl fonksiyonu, bir ifadeyi doğrulamak ve güçlendirmektir. Kadîm uygarlıklar, taahhütlerini diğer tarafın sağ elini tutarak ifade ederlerdi. Bu uygulama Romalılar, Araplar ve Yahudiler arasında bir gelenek olarak kaldı. Karşı tarafın elini tutarak kişi vaadini ortaya koyardı. Bu davranış, her iki tarafın da söz konusu işte birbirlerine bağlı kalmaya ant içtikleri ve sağ ellerini bunun üzerine rehin koyduklarını gösteriyordu. İşte bu gelenekten dolayı "yemin" (sağ el) sözcüğü bu anlamda kullanılır oldu³¹. Bu gerçek, bazı şairlerce açıkça ifade edilmiştir. Cessâs b. Mürre şöyle der;

سأؤدى حق جارى و يدى رهن فعالى

"Komşuluk hakkını yerine getireceğim. Kuşkusuz ellerim söz verdiğim şey için rehindir"³².

Bu uygulamayla yemin, bir garantilik ve kesinlik kazanıyordu. Yeminin bu şekli günümüzde, bir anlaşma yaparken el sıkışma, el çırpma

²⁸ Ferâhî, Abdülhamid, *et-Tekmil fi Usûli't-Te'vîl*, A'zamgarh 1991, ss. 212-215.

²⁹ Ferâhî, *et-Tekmil*, s. 213.

³⁰ Zilli, "Hamidüddin Ferâhî", XV, 478.

³¹ Bell-Watt, Richard Bell, *Introduction to the Kur'ân*, Edinburg 1970, s. 15.

³² en-Nebevî, 'Abdu'l-'Azîz, *Dîvân Benû Bekr fi'l-Câhiliyye, Dâru'z-Zehrâ' li'n-Neşr, Kâhire* 1989, s. 395.

ve el silkeleme şeklinde devam etmektedir. Bu uygulama Romenler ve Hintliler arasında hâlâ yaşamaktadır. Ayrıca İbrânca'da da 'yemin' sözcüğü, bir yemini ifade etmek için kullanılır. Mezmur 144:8 şöyle der; "Ağzları kötü şeyler söyleyenler ve yalan yere yemin edenler." Bu bize Arapların ve İbrânîlerin anlaşmalarını resmileştirme ve söz vermede benzer bir geleneğe uyduğunu kanıtlar. İşte bu yüzden "yemin" sözcüğü, Arapçada olduğu gibi İbrânca'da da "yemin" anlamına gelir.

Diğer bir uygulama ise; bir kimsenin sevdiği şeyleri kendine yasaklaması ve bu sözüne bağlı kalmasıdır. Bu tür bir yemine "nezr" derlerdi³³. Buna İmriu'l-Kays'ın yaptığı yemini örnek olarak verebiliriz:

حلت الخمر وكنت امرا عن شربها في شغل شاغل

"Artık şarap bana serbesttir. Daha önce büyük bir macera beni bundan alıkoydu."³⁴ *Nezr* âdetine benzeyen diğer bir uygulama ise, yeminin bozulması durumunda kendisi için kötü şeyler istemesidir. Böylece yemin eden kişi yalan söyler ya da ilişkilerinde sadakatsiz olursa, Allah'ın onu cezalandıracak lanetini îmâ eder.

Ma'dân b. Cevvâs el-Kindî bir şiirinde bunu şöyle ifade eder;

ان كان ما بلغت عنى فلا منى صدیقی وثلث من یدی الأنامل
وكفنت وحدى منذرا فى روائه وصارف حوطا من اعدى قاتل

"Eğer benden sana ulaşan şey doğruysa, o zaman arkadaşlarım beni kınasın ve parmaklarım felç olsun. Münzer'i, üzerindeki bir tek kisveyle gömeyim ve Hût düşmanlarım tarafından öldürülsün."³⁵ Buna benzer diğer bir yemin şekli ise, "bir şeyi yapmayı başaramamak ve kendini bir şeyden geri çekmek" anlamına gelen, "eliyye" olarak adlandırılan yemin türüdür³⁶. Kur'ân bu kelimedenden türeyen bir kelimeyi ayette şu şekilde kullanmaktadır: "*Hanımlarından uzak durmaya yemin edenler, dört ay*

³³ el-Ferâhî, Abdulhamîd, *Îm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Musannifin, (el-Matbatu's-Selefiyye), A'zamgerh 1349, s. 17.

³⁴ İmru' l-Kays, *Dîvân*, 132.

³⁵ Ebû Temâm, *Dîvân-ı Hamâse*, Mektebetü's-Selefiyye, Lahor 1979, ss. 40-41.

³⁶ Ferâhî, *Îm'ân*, s. 18.

beklerler."³⁷ Bu sözcük, sonradan daha geniş bir anlam kazanmıştır. "*Aleytü*" kelimesi (-den kaçınmak) "*eksemtü*" anlamında kullanılmıştır. Yani bir şeyi koparmak, ayırmak anlamında kullanılır. *Half* de aynı anlamda kullanılır.

Imriu'l-Kays şiirinde bunu şu şekilde dile getirir:

و آلت حلفة لم تحال

"Geri dönülmez bir yemin etti."³⁸

Klasik Arap edebiyatında bu kullanıma ait birçok örnek vardır. '*Âleytü* ve *eksemtü* kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılırlar. Bazen *lâmu te'kîd* (kelimedeki "l" vurgu için kullanılır) bu tür ifadelerle birleşik kullanılır. Kur'ân bu tekniği şu şekilde kullanır:

"Eğer dediklerinden vazgeçmezlerse and olsun onlardan inkâr edenlere elbette elem dolu bir azap dokunacaktır."³⁹

Bunlara ilâveten, "*ene eşhedü*" (şahadet ederim) "*vallâhu yeşhedü*" (Allah şahittir ki) ve "*vallâhu ya'lemü*" (Allah bilir) gibi ifadeler Arapça yeminlerde çok kullanılan ifadelerdir. Farklı geleneklere sahip farklı medeniyetler "Allah şahittir" gibi ifadeleri ve diğer yemin biçimlerini kullanırlar.

3. Kur'ân'daki Yemin Olgusuna Geleneksel Yaklaşım

Zerkeşî (1392) yemini, "kendisiyle haberin güçlendirildiği cümle" (جملة) olarak tanımlar.⁴⁰ *يؤكد بها الخبر*

Suyûtî (1505) de yemini aynı şekilde tanımlar ve "bir yeminin amacı bir ifadeyi doğrulamak ve ona vurgu yapmaktır" (*القصد بالقسم تحقيق الخبر و*)

³⁷ Bakara 2/226.

³⁸ Imriu'l-Kays, *Divân*, s. 97.

³⁹ Mâide 5/73.

⁴⁰ ez-Zerkeşî, Bedrüddin 'Abdullah Muhammed b. Bahadır, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1957-1958, III, 40.

توكيده) şeklinde tanımlar.⁴¹ Bu tanımlardan *muksemun bihin*, *azamet* (ihtişam, mükemmellik) ifade ettiği, *muksemun 'aleyhde* değinilen hususa vurgu yaptığı sonucunu çıkarabiliriz⁴². Dikkat çeken diğer bir nokta bu vurguyu verme şeklidir. Dolayısıyla, belirli bir yeminde *muksemun bih* ile *muksemun 'aleyh* arasında mantıklı ya da mantıksız bir ilişki kurmak gerekli değildir; gereken tek şey, *muksemun bih*deki *azamet*'i belirlemektir. Bu yapıldıktan sonra, *muksemun 'aleyhin* doğruluğu kendiliğinden kabul edilecektir. Taberî (923), Zemaşerî (1144), Râzî (1230) ve İbn Kayyim'den birkaç örnek vererek Kur'ân'daki yeminlerle ilgili klasik görüşü ortaya koymaya çalışacağız.

Taberî'ye göre Katâde şu hususu iddia etmektedir: "Eğer Allah belirli bir nesneye yemin ediyorsa, onun yüceliğinden dolayı bunu yapıyordur." "(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiği yaratana yemin ederim ki işleriniz başka başkadır."⁴³ Katâde, bu ayetleri şu şekilde açıklıyor: Gece ve gündüz Allah'ın bütün kâinâtı kapsadığının iki büyük işaretidir.⁴⁴ "Fecre, on geceye (haccın on gecesine), çifte ve teke, (her şeyi karanlığı ile) örttüğü an geceye yemin ederim ki, akıl sahibi için bunlarda elbette bir yemin (değeri) var, değil mi?"⁴⁵

Dahhâk, bu ayetleri şöyle tefsir eder: Allah diğer günlere yemin ediyor ve diğer geceler üzerindeki malum faziletleri nedeniyle *kurban* (şef') ve *'arafe* (*vetr*) günlerini aralarından çekerek ayırıyor.⁴⁶

Zemaşerî; "Nûn, Kaleme ve (kalem tutanların) yazdıklarına and olsun..."⁴⁷ âyetini yorumlarken şu açıklamayı yapar: "Allah yüceltmek için kaleme yemin ediyor. Çünkü onun yaratılmasındaki hikmete dikkat

⁴¹ Suyûtî, Celâleddîn *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire 1368, Lahor (yeni baskı): 1394/1974, II, 133.

⁴² et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, 30 cilt, Kâhire, 1954, XXX, 217.

⁴³ Leyl 92/1-4.

⁴⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXX, 217.

⁴⁵ Fecr 89/1-5.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXX, 170.

⁴⁷ Kalem 68/1-2.

çekiyor, zira kalem sayısız fayda ve avantajlar sağlamaktadır."⁴⁸ Allah'ın "delen yıldıza" yemin ettiği Târik Sûresi'nin, 1-3 ayetleri hakkında Zemahşerî şu ifadeleri kullanır: "Olağanüstü güç ve ince bir zekâyı yansıtan hikmeti yüceltmek için yemin edilmiştir."⁴⁹ "Apaçık olan Kitab'a and olsun ki, biz onu (Kur'ân'ı) mübarek bir gecede indirdik. Kuşkusuz biz uyarıcıyızdır."⁵⁰ Râzî, yukarıdaki ayetleri yorumlarken şu açıklamayı yapar: "Allah'ın Kur'ân'a yemin etmesi, Kur'ân'ın mükemmelliğinin (şeref) delilidir."⁵¹ Râzî, Fecr Sûresi'nin ilk beş ayetini şu şekilde açıklıyor: Allah'ın yemin ettiği bu nesnelere minnet sunmayı gerektiren ya bir tür dînî faydayı, ya da bir tür dünyevi lütfü veya ikisini birden temsil ediyor. Tefsirciler bu nesnelere üzerine yaptıkları yorumlarda, birbirlerinden keskin bir şekilde ayrılmaktadırlar. Her bir tefsirci kendi gözünde dinen en yüksek değere göre ve dünyevi açıdan sağladığı en büyük fayda ışığında bu nesnelere açıklıyor.⁵² Râzî'nin, Beled Sûresi'nin 1-2. ayetleri üzerine yaptığı yorumdan, bu yeminin Mekke'nin sahip olduğu büyük şerefi tasdik ettiği sonucunu çıkarıyoruz.

Râzî, 'Asr Sûresi'nin 1. âyetini yorumlarken de "'*asr*" kelimesinin dört anlamını zikreder; "zaman", "bir günün başlangıcı veya bitimi", "ikinci namazı" ve "Hz. Muhammed dönemi"⁵³. Râzî'nin yorumlarından açıkça anlaşıldığı üzere bu dört anlamın ortak paydası ise *muksemun bihin* yüceliğidir.

"And olsun! Sıra sıra dizenler ve dizilenler, vazgeçirip set çekenler, uyarmak için peş peşe gelenler... Elbet, ilahınız bir tek olduğunda şüphe yoktur;

⁴⁸ ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn 'Umar, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil*, 4 cilt, Kâhire, 1966, IV, 141.

⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 241.

⁵⁰ Dûhân 44/2-3.

⁵¹ er-Râzî, Fahrüddîn Ebû 'Abdullah İbn Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32 cilt, Kâhire 1934-1962., XXVII, 239. Râzî'nin, tefsiri tamamlamadığı düşünülmektedir. Tefsirin, ölümünden sonra Kadi Şihâbüddîn b. Halîl el-Kavlî ed-Dimeşkî (d. 639 AH) veya Şeyh Necmüddin Ahmad b. Muhammed el-Kamûlî (d. 777 AH) tarafından tamamlandığı ifade edilmektedir. Bkz., Hamîd al-Dîn Farâhî, *A Study of the Qur'anic Oaths*, Çeviren: Târiq Mahmood Hashmi, Al-Mawrid, Lahore, 2008, 2. dipnot

⁵² Râzî, *Tefsîr*, XXXI, 162.

⁵³ Râzî, *Tefsîr*, XXXII, 84-86.

göklerin, yerin ve onların arasındaki her şeylerin Rabbi ve bütün doğuların Rabbi."⁵⁴

Râzî, Kur'ân'daki yeminlerin Allah'ın birliğine ve temel inançları tasdik amacıyla kullanıldığına dikkat çekmek için, yukarıdaki âyetlerin tefsirinde şu şekilde bir açıklama yapmaktadır:

Önce Allah diğer sûrelerde kesin ifadelerle "*Tevhîd*", "*Âhiret*" ve "*Hesap Günü*"ne inanmayı zikretti. Bu temel inançlar zaten zihinlerde oluşturulmuştu. Bunları doğrulayan ifadeler, okuyucuların zihinlerinde hâlâ taze olduğu için daha sonraki sûrelerde yeminlerin sağladığı vurguyla bu inançlardan sadece bahsetmek yeterli oldu. Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiği unutulmamalıdır. Yeminler vasıtasıyla doğrulayıcı ifadeler ve iddialar yaygın bir Arap geleneğidir.⁵⁵ Râzî'nin bununla demek istediği şey herhalde şudur: Yeminleri kesin ifadeler takip eder, ayetlerdeki iddialar temel olarak daha önceden oluşturulmuş düşüncelere dayanır, Arapların bir geleneği olan ve sadece teyit için kullanılan yeminlere dayanmaz.

Râzî'nin açıklamasının ikinci yönü şöyledir: İlk önce, Yüce Yaratan "sizin ilahınız gerçekten bir tek ilahdır" ifadesini kanıtlamak için "saf saf dizilen", "set çeken", peş peşe gelen" şeylere yemin ediyor. Hemen ardından, Allah'ın varlığı ve birliğini kesin bir şekilde ifade eden bir ayet geliyor; "*O, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. Doğuların da (Batıların da) Rabbidir*". Bu ifadeler başka bir sûrede şu şekilde ifade edilmiştir; "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu*"⁵⁶. Göklerin ve yerin uyumlu düzeni Allah'ın bir olduğuna şahadet eder. Bu nedenle *muksemun aleyhi*, "sizin ilahınız gerçekten bir tek ilahdır", "*O, göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin Rabbidir. Doğuların da (Batıların da) Rabbidir*" cümleleri takip ediyor. Sonuç olarak şu hususu burada belirtmek mümkündür: "Biz evrenin düzeninin (dizilişi) zaten Tanrının birliğine şahitlik ettiğini daha önce

⁵⁴ Sâffât 37/1-5.

⁵⁵ Râzî, *Tefsîr*, XXVI, 118.

⁵⁶ Enbiyâ 21/22.

ortaya koymuştuk. Sen de bu gerçeği düşün ki, "tevhid" bilgisine erişebilesin.⁵⁷

Ferâhî'ye göre bu cevabın en önemli noktası şudur; bu örnekteki yemini, yemin edilen hakikati doğrulayan bir ifadenin takip ediyor olmasıdır. Bu ifadeyle anlatılmak istenen şey, baştaki yeminde değil, ifadenin içeriğindedir. Yemin sadece bu içeriği vurguluyor.

İbn Kayyim'a göre; Kur'ân'daki yeminler üç dini konuyla sınırlandırılmıştır. Sonra bu üç konu tek bir konuda birleşir: Allah'ın sıfatları. İbn Kayyim, yemin edilecek şeyleri; tevhid, nübüvvet ve âhîret günü olarak tanımlar. Âdiyât ve 'Asr sûrelerinin başındaki yeminleri ele alırken şöyle der;

Muksemun aleyh açıkça söylenmiyor, çünkü yemin ile tasdik edilen şey zaten anlaşılıyor (*tevhid, risalet ve hesap günü*). Bu üçünden her biri diğerlerini takip eder. Böylece, Peygamberin doğruluğu tasdik edildiyse, Kur'ân ve hesap günü de doğrulanmış olur. Kur'ân'ın hak kitap olduğu kabul edilince, Peygamberin de hak Peygamber olduğu ve Kur'ân'ın bütün iddiaları tasdik edilmiş olur. Bu nedenle muksemun aleyh bazen açıkça söylenmez. Ama söylenmiş kabul edilir. Bu durumda amaç, yemin edilen şeyden bahsetmek değil, aksine yemin etmenin tek amacı "*muksemun bih'in "ta'zim"* (yüceltilmesi) ve bunun bir kimse tarafından yemin edilebileceği bir şey olduğunu göstermektir⁵⁸. Ona göre bu şeyler, Allah'ın yüce sıfatlarına işaret ediyor. Bunu Burûc (85) Sûresi'ndeki yeminin kullanılışından anlayabiliriz; "bütün her şey Allah'ın birliğine dalalet eden O'nun gücünün işaretleridir"⁵⁹. Ardından İbn Kayyim şu açıklamayı yapıyor: Bu ayetin en iyi açıklaması şudur; buradaki yemin her hangi bir *muksemun aleyhe* ihtiyaç duymuyor, çünkü buradaki tek amaç "*muksem bihi*" vurgulamak ve bunun Allah'ın yüce işaretlerinden

⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, XXVI, 118.

⁵⁸ el-Cevzî, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr İbnu'l-Kayyim, *et-Tibyân fi Aksâmi'l-Kur'ân*, ed. Taha Yûsuf Şahin, Kahire, ty., ss. 7-8.

⁵⁹ İbnu'l-Kayyim, *et-Tibyân*, s. 56.

olduğunu belirginleştirmektedir⁶⁰. Geleneksel tefsirlerde *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasında mantıklı bir ilişki var mıdır?

Baydâvî (1286) Zuhurf Sûresi'nin 2. âyeti hakkında şu şekilde bir açıklamada bulunur: "Allah'ın belirli nesnelere yemin etmesi, *muksemun 'aleyh* için kanıt olan nesnelere vurgulanmasıyla, bir kanıt sunma biçimi olabilir"⁶¹.

İbn Kesîr (1398) Leyl Sûresi'nin, 1-4 ayetleri ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: "Yeminlerde, üzerine yemin edilen nesnelere zıddı ile nitelendiği için (gece ve gündüz, erkek ve kadın), *muksemun 'aleyh*'de (Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir) zıddı ile nitelenmektedir.⁶²

Nisâbûrî (1446), birçok örnekte *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki uyumu ortaya çıkarmaya çalışıyor. İnşikâk Sûresi'nin, 16-19. ayetlerini tartışırken, *muksemun bih* (16-18. ayetler) ve *muksemun 'aleyh* (19. ayet) arasında bir mutabakat'ın olduğunu ifade ediyor. İlki; gökyüzünde meydana gelecek değişikliklerden, ikincisi ise; Âhirette meydana gelecek değişikliklerden bahsediyor. Nisâbûrî şöyle bitiriyor; eğer Allah birinde değişiklik yapabiliyorsa, diğerlerinde de değişiklik yapma kabiliyetine şüphesiz sahiptir.⁶³ Diğerlerinden çok daha fazla böyle bir bağlantıyı kurmaya çalışan yazar İbn Kayyim'dir. Duhâ Sûresi'nin, 1-3 ayetlerinde yer alan yeminlerin manasını İbn Kayyim şu şekilde açıklıyor: Gecenin karanlığının sonsuza kadar sürmesine izin vermeyen ve ışığın aydınlığıyla karanlığı dağıtan Allah, Muhammed'e tekrar vahiyler göndererek vahiylerin durması ile oluşan karanlığı dağıtacaktır.⁶⁴ Netice itibarıyla; Geleneksel Kur'ân Tefsîri çalışmalarından, *muksemun bih*'in

⁶⁰ İbnü'l-Kayyim, *et-Tibyân*, 57.

⁶¹ el-Beydâvî, Ebu'l Hayr 'Abdullah İbn 'Umar, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2 cilt., 2. baskı, Kâhire 1388/1968, II, 362.

⁶² İbn Kesîr, 'Imâdu'd-Dîn Ebu'l Fidâ İsmâ'il el-Kurayşî ed-Dimeskî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 cilt., Kâhire, ty., IV, 518.

⁶³ en-Nisâbûrî, Nizâmu'd-Dîn İbnü'l-Hasan el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, 30 cilt., ed. İbrahim 'Atvah 'Avad, Kâhire, 1391-1390/1962-1970, XXX, 59-60.

⁶⁴ İbnü'l-Kayyim, *et-Tibyân*, s. 46.

azamet ifade ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

4. Kur'ân'daki Yeminlere Ferâhî'nin Yaklaşımı

Ferâhî'ye göre Kur'ân'daki yeminler yapı olarak kanıt türünden yeminlerdir⁶⁵. Geleneksel âlimlerimiz, *muksemun bih* ile *muksemun 'aleyh* arasında anlamlı bir ilişki kurmaya çalışmaktadırlar. Hepsinin ortak noktası; *muksemun bih*'deki *azamet*'i belirlemektir. Fakat verilen örneklerin çoğunda kurulmaya çalışılan ilişki mantıklı değildir. Baydâvî, *muksemun bih*'in *muksemun 'aleyh* için bir kanıt sunduğunu söylerken, Zuhurf Sûresi'nin 2. ayetinde yer alan yeminde, kanıt'ı nasıl ortaya koyduğunu açıklamıyor ve fikirlerinin anlaşılması oldukça zor ve farazidir. Leyl, 1-4 ayetiyle ilgili olarak İbn Kesîr, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh*'in benzer içeriklere sahip olduğunu söylemekten daha ileri gitmiyor ki bu *muksemun bih*'i *Muksemun 'aleyh* için neredeyse delil olarak tutmuyor. Nisâbûrî'nin Allah'ın değişiklikler yapma yeteneği hakkındaki görüşü teorik olarak güçlüdür fakat İnşikâk, 16-19 ayetlerinde hangi manada bir delil oluşturduğunu anlamak zordur. İbn Kayyim'in Dûhâ, 1-3 ayetleri üzerine yaptığı yorumun zayıflığı, kolayca tersi görüşe çevrilebilir: Allah gün ışığının sonsuza kadar sürmesine izin vermiyor, çünkü gece karanlığı gün ışığını bastırıyor. İnançsızlar şunu söyleyebilir: Allah, vahiylerin kesilmesiyle ortaya çıkan karanlığa izin verdiği gibi, vahyin ışığının devam etmesine de izin verebilirdi.

Yukarıda ifade edilen ilim adamlarımız, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasında bir ilişkinin varlığını ortaya koymak için maksatlı bir çaba gösterebilirler de, böyle bir ilişkinin varlığı tezi, *muksemun bih*'in *muksemun 'aleyh* için delil ortaya koyduğunu açıklayabilir.

Ferâhî, Râzî'ye getirdiği eleştirilerde; O'nun görüşlerinde haklılık payı olduğunu düşünmekle birlikte, bazı gerçekleri gözden kaçırdığını da ileri sürer. Örneğin; Ferâhî, Râzî'nin, yeminlerin sadece vurgu yapmak ve yemin edilen şeyin yüceliğine dikkat çekmek amacıyla kullanıldığını söyleyerek eleştirilerden kaçtığını söylüyor. O, Zâriyât Sûresi üzerine

⁶⁵ Ferâhî, *İm'ân*, ss. 41-44.

yaptığı yorumda şöyle demişti; “bu yeminin ana amacının “*muksemun bih*”in yüceliğine vurgu yapmak olduğunu biliyorsunuz”⁶⁶. Aynı yaklaşımı Tin Sûresi üzerine yaptığı yorumda da benimsemiş ve şöyle demişti:

“Burada bir sıkıntı var. İncir ve zeytin yüce şeyler değiller. Nasıl Allah bunlar üzerine yemin eder?”⁶⁷.

Ardından, Sûre’nin belirli bir meyveye gönderme yaptığını varsayarak zeytin ve incirin faydalarını açıklamaya girişir. Alternatif olarak, bunların iki mescit veya kutsal şehirlere gönderme yaptığını dikkate alır ve bunların yüceliğini açıklar.

Ferâhî, yeminin yüce bir şey için yapılmış olmasının konuyu tam olarak çözemediğini ifade ederek şöyle der: “Kutsal kitap birçok şeye yemin ediyor, nefes nefese koşan binek atlarına (vel-*âdiyâtı daphan*)⁶⁸, gizlenen, saklanan (el-hunnes) ve ileri atılan, yuvalarına giren (el-cevâr) ve kayan yıldızlara (el-künnes)⁶⁹, geceye (*lejl*) ve sabaha (es-*subh*)⁷⁰, incire (ve’-*t-tin*) ve zeytine (ve’-*z-zeytûn*)⁷¹. Bunların hiç biri, yaratıcının yemin etmesini gerektiren bir yücelik unsuru taşımıyorlar.⁷² Ferâhî, İbn Kayyım’ı eleştirirken de önce İbni Kayyım’ın yönteminin ana esasını açıklar ve sonra da İbn Kayyım’ın iki temele dikkat çektiğini söyler:

Birincisi, Yüce Yaratan kendine ve alâmetlerine yemin etmiştir. Yarattılan şeylerin üzerine yemin etmek, Allah’a yemin etmenin farklı bir şeklidir. Çünkü bu şeyler O’nun yarattıklarıdır. O’nun ilahlığının alametleridir. İbn Kayyım’ın, *muksemun aleyh*’in bazen açıkça söylenmemesi ve söylenmiş gibi varsayılması sözlerini hatırlayın. Bu gibi durumlarda, yemin edenin gayesi yemin edilen şeyden (muksemun

⁶⁶ Burada bir kaynak gösterme hatası vardır. Referans gösterilen ifade Râzî’nin Mürselât Sûresi üzerine yaptığı yorumun bir kısmını oluşturur. Bakınız; Râzî, *Tefsîr*, XXX, 264.

⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, XXXII, 8.

⁶⁸ Âdiyât 100/1.

⁶⁹ Tekvîr 81/15-16.

⁷⁰ Tekvîr 81/17-18.

⁷¹ Tin 95/1.

⁷² Ferâhî, *İm’ân*, s. 9.

'aleyh) bahsetmek değildir. Buradaki tek amaç "*muksem bih*"ın "*ta'zim*"ıdır (yüceltilmesi). Bu bize bir kişinin, *muksemun bih*'e yemin edebileceğini gösteriyor. Yukarıdaki bu açıklama açık bir şekilde Allah'ın kendisi dışındaki şeylere onları överek yemin ettiğini ispatlıyor. Dolayısıyla bu ifadenin düğüm noktası, Allah'ın bu tür şeylere onların yüceliğini, şanını düşünerek yemin ettiğidir. Allah'ın, yarattıklarına şan ve asalet atfetmesi düşüncesinde herhangi bir sorun yok. Birçok küçük ya da önemsiz gibi görünen şey farklı bir açıdan bakıldığında yücedir. Açıklığa kavuşturulması gereken şey, yaratılan şeylerin, Allah'ın üzerlerine yemin etmesi noktasına kadar yükseltilmiş olmasıdır.

İkinci olarak, bütün yeminler *muksemun aleyh*'de bahsedilen gerçeği kanıtlar. Râzî de bu konudan bahsederken bu şekilde yapmaya çalışmıştı. Fakat Râzî bu açıklamaya hiçbir zaman sürekli bağlı kalmadı. İbn Kayyım ise bu esasa tam olarak bağlı kaldı. Kur'ân'daki yeminlerin büyük bölümünü *muksemun bih*'in *muksemun 'aleyh* 'i ispatladığı şeklinde açıkladı. Bununla beraber, *muksemun bih* ile *muksemun 'aleyh* 'i ilişkilendirmekte zorlandığı kimi durumlarda, *muksemun bih*'in açıkça ifade edilmediğini iddia etti. Bu gibi durumlarda, yeminleri Allah'ın sıfatlarını ispatladığı şeklinde değerlendirdi. Her ne kadar verdiği cevaplar ve yeminlerin *muksem bihi*'yi yüceltmek amacıyla edildiği şeklindeki açıklamaları zayıf ise de, yaklaşımı haklı ve yeterlidir. En azından yaptığı bütün açıklamalarda birden fazla konuda yeterli olduğu söylenebilir.⁷³

Ferâhî'ye göre bir yemin, bir *muksemun bih* ve bir *muksemun 'aleyh*'den oluşur. Geleneksel tefsirler, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki ilişkiyi yeterince açıklayamamışlardır. Kalem Sûresi 1-2 de kalem ve Muhammed'in deli olmadığı, Âdiyât, 1-6'da hızlı atlar ve insanların nankörlüğü, Asr Sûresinde, zaman ve ziyanda olan insanlar arasındaki ilişkinin ne olduğu sorulmalıdır. Eğer *muksemun bih*, ta'zîm ifade ediyorsa, *muksemun bih*'in yüceltilmesiyle hedeflenen amaç rastgele olmamalıdır.

⁷³ Ferâhî, *İm'ân*, s. 12.

Geleneksel tefsirciler⁷⁴, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki ilişkiyi göz ardı ederlerse, İslam öncesi Arap edebiyatındaki yeminleri nasıl açıklayabilirler? Zira yeminleri ilk kullanan Kur'ân değildir. İslam öncesi Arap edebiyatında iki tür yemine rastlıyoruz; ilki manzum yeminler, ikincisi ise kâhin yeminleridir. Manzum yeminler şöyle başlar:⁷⁵

(1) لعمرى ابىك (hayatım üzerine), لعمرى ابىك (babanın hayatı üzerine), برب الكعبة (Kâbe'nin sahibi üzerine),

(2) ورمى (atım üzerine) ورمى (mızrağım üzerine).

Bu tür yeminlerde, yemin eden kişi *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasında bir ilişki kurmaya çalışıyor gibi duruyor. *Muksemun 'aleyh*'i desteklemek için *muksemun bih*'i ileri sürüyor ve kural olarak bunu yaparken kendi şerefini ortaya koyuyor. Kâhinlerin yeminlerinin tipik özelliği *muksemun bih*'lerin genellikle doğa hadiselerinden alınması ve takip eden *muksemun 'aleyh* ile bir ilişki taşımasıdır. Esasen bu tür bir ilişkinin olmaması büyük ihtimalle bilinçli olarak oluşturulan ve bu tür yeminlere gücünü veren gizemli bir hava yaratan faktörlerden biridir.

Mustansir Mir'in de ifade ettiği gibi⁷⁶ unutulmaması gereken nokta, bu iki tür yeminin birbirinden farklı olmasıdır. Müslüman tefsirciler kâhinlerin yeminlerine değer vermezler. Fakat manzum yeminler gibi Kur'ân'daki yeminlerin de *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasında bir ilişki kurmaya çalıştığı ihtimalini akıllarına getirmemektedirler. Manzum yeminler, Kur'ân'daki yeminlerin yorumlanmasında model olarak alındığında teolojik bir problem ortaya çıkardı. Müslüman yazarların bu

⁷⁴ Bkz., Ebu 'Abdullah Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20 cilt. Kâhire, 1935-1960, XIX, 91; el-Kıyâme 75/2; Meryem 19/189; Nâzi'ât 79/1; Tâhâ 20/62; Beled 90/4; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 493; Kalem 68/1; Bakara 2/574; 'Asr 103/1; Nisâbü'rî, Nizâmü'd-Dîn İbn el-Hasan el-Kummî, *Garîbu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, 30 cilt., ed. İbrahim 'Atwah 'Awad, Kahire, 1391-1390/1962-1970; Şems 91/1; Duhâ 93/1; Ebû 'Abdullah Muhammed İbn Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 8 cilt., Riyad, ty., İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Nisâ 4/26; Sâd 38/1.

⁷⁵ Ferâhî, *İm'ân*, ss. 25, 35.

⁷⁶ Mustansir Mir, *"The Kur'ân Oaths Farâhî's Interpretation"*, *İslamic Studies*, İlkbahar Sayısı, 1990, ss. 1-17.

konudaki düşünceleri şu şekildedir: Kişi belirli bir nesneye yemin ederek, yemin ettiği nesneyi kendi ifadesinin kanıtı olarak sunar ve kendi şerefini ortaya koyar. Arap şiirlerinde bulunan yemin şekli budur. Fakat Kur'ân Allah'ın kelimidir ve Allah'ın hiçbir şey için kendi şerefini ortaya koymaya ihtiyacı yoktur ve dolayısıyla söylediklerini desteklemek için hiçbir kişi veya nesneden bahsetmesine gerek yoktur. Bu nedenle, Allah'ın yaptığı yeminler için yemin edilen nesnelere bakmak zorunda değiliz, fakat Allah'ın onları yemin etmek için seçmesinden dolayı dereceleri yükseltilmiş nesnelere ele almalıyız. Burada, Kur'ân'ın doğruluğunu kanıtlamak için manzum yeminler, Kur'ân'daki yeminlerin yorumlanmasında sadece bir model olarak alınmamış, teolojik meselelerin çözülmesi için oluşturulmuş olan modele uyması için yeniden yorumlanmıştır. Aynı doğrultuda Râzî şu hususu ifade etmektedir: "Kur'ân Araçların dilinde indirildi ve sözlerin yeminlerle kuvvetlendirilmesi Araçlar için bir gelenektir."⁷⁷ Râzî, burada kullandığı "kuvvetlendirme" ifadesini, Zerkeşî ve Suyûtî'nin yeminlerin fonksiyonlarını tanımlarken kullandığı "tevkid" kelimesiyle aynı anlamda kullanmaktadır.

5. Yeminlere Oryantalistlerin Yaklaşımı

Theodor Nöldeke "*Geschichte des Korans*" adlı kitabında Kur'ân'daki yeminler meselesini tartışıyor. Kur'ân surelerini dört döneme ayıran (üç Mekke ve bir Medine) Nöldeke, ilk Mekke dönemini şöyle tanımlıyor;

"İfade tarzı muhteşem, azametli ve korkusuz/mezdan okuyucu sembollerle dolu olup, hitabetin coşkusunda da tamamen şiirsel bir renk mevcuttur. Zaman zaman Peygamberin hisleri ve sezgileri tam bir açıklık arz etmeyip daha ziyade îmâ konusu edilen bir anlam kapallığı ile kendini gösterir."⁷⁸

Kur'ân yeminleri bu dönemin ayırt edici özelliğidir: "Garip/nevi

⁷⁷ Ferâhî, *Îm'ân*, s. 5.

⁷⁸ Theodor Nöldeke, *Geschichte des Korans*, 3 cilt., 1 ve 2. Bölüm (Leipzig: 1909-1919); G. Bergstrasser and Otto Pretzl. 3. cilt (Leipzig: 1938 ve 1981), I, 74-75.

şahsına münhasır olduğu kadar karakteristik bir manzara bu dönemde sıklıkla karşımıza çıkar. Özellikle Sûre başlarında Peygamber'in sözünün hakikat olduğunu teyit ettiği yeminler"⁷⁹.

Nöldeke; Kur'ân'daki yeminleri Arap kâhinler tarafından edilen yeminlerle karşılaştırıyor ve şöyle diyor:

"Aynı şekilde bu kullanımı Peygamber'in, mûtat olarak ifadelerini resmî yeminlerle arz eden putperest kâhinlerden öğrendiği rivayet edilir. Bu kâhinler Tanrılarını şahit tutmaktan daha ziyade doğa manzaraları(dağ-taş-tepe, araziler kastediliyor), hayvanlar, kuşlar, gündüz ve gece, ışık/nur ve karanlık, Güneş, Ay ve yıldızlar, gök ve yer gibi muhtelif doğa unsurları üzerine yemin ediyorlardı." Bununla beraber Kur'ân'da, diğer iki tür yemine daha rastlıyoruz: Kıyamet günü veya Mahşer gününe edilmiş yeminler. Açıklanması en zor olan dışı varlıklara edilmiş yeminler.⁸⁰ Bu bizim standart Batı görüşü olarak nitelendirdiğimiz görüştür. Ferâhî'nin daha önce söylediği gibi, İslam öncesi Arap edebiyatında iki tür yemin vardır; manzum ve kâhinlere ait yeminler. Kur'ân'daki yeminlerin yorumlanmasında Müslüman bilim adamları, kâhinlerin yeminlerine her hangi bir değer vermezler ve manzum yeminleri örnek olarak gösterirler. Fakat bunu muhtemel bir teolojik problemden kaçınmak için onları büyük oranda yeniden yorumlamaksızın yaparlar. Diğer taraftan Oryantalist görüş ise; Kur'ân'daki yeminlerin açıklanmasında manzum yeminlere bir değer vermezler ve onun yerine kâhinlerin yeminlerini bir model olarak alırlar. Fakat onlar Kur'ân'ın, kehânet türü yeminleri kesin bir şekilde reddettiğini hesaba katmıyorlar.⁸¹ Dahası, Nöldeke'ye göre Kur'ân'daki yeminler üç temel kategoriye bölünebilir ve sadece ilk kategori kısmî olarak kâhinlerin yeminlerini yansıtır. Bununla beraber bir açıdan Oryantalist görüş, gelenekçi Müslüman görüşüne benzerdir; her ikisi içinde yeminler söylemsel bir araçtır: Son ifadeyi (Mukse mun 'aleyh)

⁷⁹ Nöldeke, *Geschichte des Korans*, I, 75.

⁸⁰ Nöldeke, *Geschichte des Korans*, I, 75-76.

⁸¹ Tûr 52/29; Hâkka 69/42.

daha etkileyici kılmak için kullanmışlardır⁸².

6. Kur'ân'daki Yeminlerin Te'vîli

Şimdi Kur'ân'daki yeminlerin bazılarının Ferâhî tarafından nasıl açıklandığına bakacağız. *Mecmû'ât'ı-Tefâsir'i-Ferâhî*, kısa surelerin on dört tanesi üzerine yaptığı yorumlardan oluşur ve bunlardan altı tanesi yemin içerir: Bu sureler; 51, 75, 77, 91, 95 ve 103. Ferâhî'nin incelediği altı yeminden ikisi (ez-Zâriyât, 1-6 ve el-Mürselât, 1-6) doğal olaylarla ilgili yeminlerdir. Ez-Zâriyât, 5-6 ayetleri (*muksemun 'aleyh*), insanların yaptıklarından dolayı âhirette cezalandırılacaklarını söylemektedir. 1, 2, 3, 4 ve 7. Ayetler ise (*muksemun bih*) gerekli delili sunmaktadır. Allah'ın merhametinin bir aracı olan rüzgârlar ve yağmurlar, birçok azgın milleti ortadan kaldırmıştır. Fakat Nuh'un muhaliflerini ve Firavunun ordularını yok eden aynı doğal olaylar Nuh'a, Musa'ya ve onların takipçilerine gönderildi. Bu Allah'ın dünyada kullarının davranışlarına karşı kayıtsız olmadığını gösterir: O, bu dünyada mükâfatlandırır ve cezalandırır ve bunu öbür dünyada da yapar.⁸³ El-Mürselât Sûresi de ez-Zâriyât Sûresine benzerdir. Zâriyât Sûresi için söylenenler, Mürselât Sûresi için de geçerlidir.

Et-Tîn, 1-6 ve 130. Sûrelerdeki yeminler, tarihsel yeminlere girer. Tîn Sûresi'nde Kur'ân, çoğu tefsircinin inandığı gibi⁸⁴ zeytin ve incirin faydalarından bahsetmiyor. Aksine, sağlam bir kanıt sunuyor. Sûre, sonraki yaşamda mükâfat gününün varlığını ortaya koymaya çalışıyor. 4, 5 ve 6. ayetler *muksemun 'aleyh'*dir. Yeteneklerini ve güçlerini uygun kullananların mükâfatlandırılacaklarından, uygun kullanmayanların ise cezalandırılacaklarından bahseder.⁸⁵ 7. ayet ise *dîn (mükâfat)* kelimesini kullanarak konuyu açıklar. *Muksemun 'aleyh*, yeryüzündeki dört tarihi beldeye referans ile destekleniyor.

İlk ayette yer alan *Tin* (incir) bir meyve ya da o isimle bilinen bir

⁸² Bell-Watt, *Introduction to the Kur'ân*, s. 78.

⁸³ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 104-105, 230.

⁸⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXX, 238-239; Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 268-269.

⁸⁵ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 305-306.

ağaç değildir. Araplar, bir yeri oranın ana ürünü ile isimlendirirdi. *Tîn*, bu isimlendirme geleneğine uygun bir beldenin ismidir. Nâbiğa ez-Zübyânî, Tin dağının⁸⁶ etrafında süzülen alçak kış bulutlarına yol açan soğuk kuzey rüzgârlarından bahseder ve muhtemelen bahsettiği bu dağ kuzeyde, Arapların şiirlerinde aşırı soğuk olmasıyla geçen Cûdî Dağı veya civardaki dağlardan biridir⁸⁷. *Tîn*'de, ilahi hüküm iki tarihi olayda yerine getirildi. İlki, Âdem ve Havva'nın kutsal giysilerine mal olan itaatsizlikleridir.⁸⁸ Tevrat (Yaradılış:3-7); üstlerini örttükleri şeylerin incir yaprakları olduğunu söylüyor. Âdem ve Havva daha sonra pişmanlık duyup tövbe ettiler, affedildiler ve doğru yol bahşedildi. Dolayısıyla, Tin dağı bir tarafı ödüllendirme, diğer tarafı cezalandırma olan iki yönlü bir ilkeyi temsil eder. İkinci olay ise Nuh'un gemisinin Cûdî dağının tepesinde durması⁸⁹, Nuh'a inananların kurtulması ve muhaliflerin ise helak olmasıdır.⁹⁰

58

OMÜİFD

Zeytin'da bir yer ismidir ve İncil'e göre Hz. İsa'nın ibadet ve dua etmek için çıktığı Zeytin dağını temsil eder⁹¹. Ferâhî, bunun açıklamasında ilk önce Zebur 118:22-23 ve Matta 21:43-44'ü kullanır ve şu sonuca ulaşır; Zeytin dağında Hz. İsa⁹² cennetin krallığının Yahudilerden alınması ve İsmail'in soyuna verilmesinin ardından ilahi hüküm için Allah'a yalvarmıştır. Dolayısıyla Zeytin dağı tarihte bu ilkeyle ilgili simge haline gelmiştir. Aynı şey, Sînâ Dağı için geçerlidir. Burası zulüm görmüş Yahudilerin, ilahi egemenlik kurmaları ve Allah'ın düşmanlarını engellemeleri amacıyla gönderilen Tevrat'a bağlılıkları ve sabırları dolayısıyla ödüllendirildikleri yerdir.⁹³

⁸⁶ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 311-312.

⁸⁷ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 310-312.

⁸⁸ A'râf 7/27.

⁸⁹ Hûd 11/44.

⁹⁰ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 314-315.

⁹¹ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 312, 315-319. Ferâhî'ye göre incir ağacı, Hz. Âdem ve Havva'nın Kur'an'daki kıssasını sembolize ederken, zeytin ağacı Allah'ın lütfunu bize hatırlatır. Tevrat'a göre Nuh'un gemiden saldıği bir güvercin tarafından getirilen zeytin yaprağıydı. s. 327

⁹² Luka 22:39-53; Markos 14:33-42; Matta 26:36-46.

⁹³ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 319-321.

Mekke için de farklı bir şey geçerli değildir. Burası, Hz. İbrahim'in Allah'a koşulsuz bağlılığı sonucu Allah'ın onu ödüllendirdiği ve Mekke'nin bir "huzur beldesi" olması ve buradan bir Peygamber çıkartılması yönünde yaptığı duanın kabul edildiği yerdir. Hz. İbrahim insanların lideri yapıldı, fakat O'na Allah'ın, O'nun neslinin liderliği için verdiği sözün zalimleri kapsamayacağı⁹⁴ söylendi. Ayrıca, Mekke huzur beldesi oldu ve buraya saldıranlar (Ebrehe gibi) cezalandırıldı. Bu şekilde Mekke, ilahi hükmün geçerliliğine (yürürlükte olduğuna) canlı bir şahittir.⁹⁵

103. Sûreye gelirse, "'*asr*'" kelimesi genellikle "zaman" şeklinde çevrilir, fakat Arapçadaki temel kullanımı geçmiş zaman içindir. Tarif edilenler hariç bütün insanlığı bekleyen mağlubiyetin delili olarak "'*asr*'" zikredildiğinde, Kur'ân kanıt olarak geçmişi gösterir. Kur'ân'a göre milletlerin yükselişi ve düşüşü bir dizi ahlâkî değerlere bağlıdır ve "'*asr*'" kelimesi, Kur'ân'ın bu ahlâkî değerleri doğrulamak için ayrıntılı olarak anlattığı önemli tarihi olaylar için özlü referansları meydana getirir.⁹⁶

Kıyâme 1-2'de bahsedilen yeminler ise deneyimsel yeminler kategorisini oluşturur. Bu ayetlerde *muksemun bih*, Kıyâmet gününe yemin edilen 1. ayeti, *muksemun 'aleyh* de açıklanmayıp gizli bırakılan âhretin bir hakikat olduğunu ifade eder. Ferâhî'ye göre, Âhret o kadar âşikâr ve gereklidir ki, varlığını doğrulamak için ona yemin etmek yeterlidir.⁹⁷

Şems Sûresi'nin, 1-10 arasındaki âyetler ise, çift yeminler kategorisine girer. Burada açıklanmamış olan *muksemun 'aleyh*, şöyle ifade edilebilir: Mahşer gününde Allah insanoğlunu hesaba çekecektir. Sûre, "tamamlayıcı zıtlıktan" delil sunuyor. Dünyadaki şeyler birbirlerine zıt olup esasen birbirlerini tamamlamaktadırlar. Örnek olarak güneş ve ay, gün ve gece, erkek ve kadın (1-6. ayetler). Fiziksel âlem gibi ruhânî âlem

⁹⁴ Bakara 2/124.

⁹⁵ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 321-323.

⁹⁶ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 339-342.

⁹⁷ Ferâhî, *Mecmû'ât*, ss. 200-204.

de iyi ve kötü kategorileri olan zıtlıklar gösterir. Fiziksel ve ruhânî âlemdeki her olayın bir zıddı olduğu gibi, bir bütün olarak ele alındığında dünya da tamamlayıcı bir zıdda sahiptir: Âhiret.⁹⁸

7. Ferâhî'nin Teorisi

Ferâhî'ye göre bir yeminin temel fonksiyonu *delil* ve *şehâdet*dir. Kur'ândaki yeminler bu tip yeminlerdir. *Muksemun bih*, *Muksemun 'aleyh* için delil sunar. Ferâhî'nin teorisinin ilginç yönü, yeminleri tarihi-dil bilimsel açıdan anlama çabasıdır. Yeminler, antlaşmaları ve sözleşmeleri onaylama ihtiyacından kaynaklanmaktaydı. Bu onaylama çeşitli şekillerde olurdu: “*Yemin*” kelimesinin (sağ el) anlamında kullanılan, el sıkışma⁹⁹, içi su dolu kaba ellerin batırılması¹⁰⁰, ellere parfüm sürülmesi¹⁰¹, kan kardeşliğini sembolize etmesi için bir hayvan kesilmesi ve kanın tarafların üzerlerine serpilmesi ve “Mısırdan Çıkış, 24/5-8’de olduğu gibi antlaşmayı onaylamak¹⁰² ve tellerin bağlanması¹⁰³. Her bir onaylama, olayın gerçekleştiğini tasdik eden şahitlerin huzurunda yapılırdı. Bir olaya şahitlik etmek, kişinin olay gerçekleştiğinde orada bulunduğunu açıklamaktır¹⁰⁴. Ve bu yeminin püf noktasıdır. *Muksemun bih* ile yemin edilen şey, *muksemun 'aleyh*’de yemin edilen söylemin doğruluğu için bir kanıt görevi görür.

Dilbilimsel açıdan, yemin’in ekleri “*bâ*”, “*vav*” ve “*tâ*” dır. İlk ikisi kesin bir şekilde refakat etmeyi veya bir şeyin diğer bir şeye katılımını gösterir. Yani ma’iyyet ifade eder. Üçüncüsü ise; *takvâ*’daki veya *tucâh*’daki *tâ*’ gibi *vav*’ın değişmiş formudur. Bu nedenle bir kişi bir nesneye veya kişiye yemin ederken, onların kendisine refakat etmesini ya da yanında durmasını ister. Bir yeminde *muksemun bih*’in *ta’zim*’i

⁹⁸ Ferâhî, *Mecmû’ât*, ss. 286-290.

⁹⁹ Bell-Watt, *Introduction to the Kur’ân*, s. 15.

¹⁰⁰ Hz. Peygamber’in kadınlarla biati. Bkz., Nüreddîn Ali İbn Ebî Bekr el-Haysemî, *Mecma’uz-Zevâid ve Menba’u'l-Fevâid*, 10 cilt, Kâhire, 1352-1353; Ferâhî, *İm’ân*, 15.

¹⁰¹ Ferâhî, *İm’ân*, ss. 27-28.

¹⁰² Ferâhî, *İm’ân*, s. 16.

¹⁰³ Ferâhî, *İm’ân*, ss. 16-17.

¹⁰⁴ Ferâhî, *İm’ân*, ss. 22, 23.

tesadüfen meydana gelebilir, fakat onun için şart değildir.¹⁰⁵

Bu analiz kendi içinde ilginç, fakat Ferâhî bu görüşünü sunarken iki önemli noktaya dikkat çekiyor: İlk olarak, teorisi için metodolojik bir temel kuruyor. Yukarıda gelenekçi yazarların Kur'ân'daki yeminler konusunu açıklarken teolojik perspektife bağlı kaldığına değinmiştik. Ferâhî, yeminler olgusunun teolojik açıdan değil, edebi açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söylüyor. Tarihi köken ve dil bilimsel bilgi, yeminlerin çalışması gereken bir çerçeve oluşturur.

İkinci olarak, Ferâhî, *muksemun bih*'in sadece *muksemun 'aleyh*'i tasdik için bir araç olduğunu söylüyor. Çünkü yeminler Kur'ânî mantık ve kanıtının bir aracıdır ve vurgu, *muksemun bih*'in "azamet"ini ortaya çıkarma üzerinde değil, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasında bir ilişki kurma üzerine olmalıdır. *Muksemun 'aleyh* amaçtır ve *muksemun bih* ise araçtır. *Muksemun bih* önce gelir fakat *muksemun 'aleyh* mantıksal önceliğe sahiptir¹⁰⁶.

Bütün bu yemin biçimleri şunu yeteri seviyede açıklıyor ki; *muksemun bih* her zaman bir yeminin kaçınılmaz parçası değildir. *Muksemun bih* cümlede bahsedilmemiş ise, bu illâki gizli tutulduğu anlamına gelmez. Yeminler sadece bir açıklamaya vurgu yapar ve bir taahhüdü yerine getirmedeki kararlılığı ifade eder.

Yine bu açıklamalardan anlıyoruz ki; *muksemun bih*, *yemin* ile doğrudan ilişkilidir. Yemin eden kişi *muksemun bihi*, açıklamasının şahidiymiş gibi alır.

Analiz, Değerlendirme ve Sonuç

Ferâhî'nin teorisine göre Kur'ân'daki yeminlerin amacı, *Muksemun 'aleyh*'i desteklemek veya kuvvetlendirmek değil, fakat bir delil sunmaktır. Dolayısıyla bu teori, yeminlerin şekli ve fonksiyonel yönleri arasında bir

¹⁰⁵ Ferâhî, *İm'ân*, ss. 22, 23, 29.

¹⁰⁶ Ferâhî, Abdülhamîd, *Mecmû'ât'ı-Tefâsir'i-Ferâhî*, Urduca trc, Emin Ahsen Islâhî, Lahor, 1393/1973, ss. 310, 313.

ayırma gitmenin gerekliliğini öne sürer. Şeklî olarak yeminler, Mekke dönemine özgü olabilir fakat fonksiyonel olarak kanıt veya ispat sağlamak için hem Mekke hem de Medine dönemi sûreleri'nde kullanılan diğer araçlarla aynı olabilir.

Ferâhî, yeminlerde sunulan delillerle Kur'ân'ın tamamında sunulan delilleri bütünlemeye çalışmıştır. Mesela, Kur'ân'da eski tarihlerden birçok yerde bahsedilir ve Ferâhî'nin 103. Sûre üzerine yaptığı yorum, aynı delilin daha kısa bir şekilde sunumu gibi değerlendirilebilir. Benzer bir şekilde, mahşer günündeki hesap ve cezalandırmanın delili olarak rüzgâr ve yağmurlardan bahsedilmesi, yine kısa bir şekilde Kur'ân'daki diğer birçok yerde ayrıntılarıyla anlatılan ceza ve hesap ilkesine bir göndermedir. Şunu açıkça söyleyebiliriz; Ferâhî'nin yorumladığı şekliyle yeminler, Mekke ve Medine dönemi sûreleri arasındaki ilişki hakkında bilgi veriyor. Mekke dönemi sûrelerinde kısaca sunulan deliller Medine'de daha ayrıntılı bir şekilde sunuluyor.

62

OMÜİFD

Fakat burada şöyle bir sorun ortaya çıkıyor: Mekkî âyetler, Medenî âyetlere göre daha kısa ve muğlaktır. Bundan dolayı İbni Hazm, yeminleri *müteşâbihât* olarak sınıflandırmıştır. Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: 51. Sûre'deki ilk dört ayete atıf yapılanların rüzgarlar olduğu ve 95. suredeki, tîn, zeytin, Sina dağı ve Mekke'nin Ferâhî'nin tanımladığı gibi sadece beldeleri simgelediğinden nasıl emin olabiliriz? Bu soruya tatmin edici bir cevap verebilmek için yeminleri sadece geçtiği yerle ilgili yorumlamayıp, Kur'ân'ın içeriğiyle tutarlı olup olmamasına göre değerlendirmek daha yararlı olacaktır.

Ferâhî'nin teorisi, birçok açıdan geleneksel görüşe benziyor. İlk olarak, Ferâhî'ye göre bir yemini anlamanın anahtarı, *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki ilişkide aranabilir, çünkü daha önce belirtildiği üzere yeminler, bir *muksemun bih* ve bir *muksemun 'aleyh*'den oluşur. Nereden bakılırsa bakılsın, yeminlerin bir delil sunduğu düşüncesi yenidir, çünkü gelenekselci âlimler bunun pek farkında değiller.

İkinci olarak, Ferâhî'nin teorisi metodolojik olarak daha üstündür. Yeminleri teolojik bir açıdan değerlendirmek yerine, onları tarihi-dil bilimsel açıdan değerlendirir. Sonuç olarak, gelenekçi ilim adamları, manzum yeminlerdeki delillerin varlığını reddederken Ferâhî, hem Kur'ân'daki yeminlere hem de manzum yeminlere uygulanabilecek bir teori ortaya koyar.

Üçüncü olarak, Ferâhî'nin altı yemin ile ilgili yaptığı yorumlar, makul, tutarlı ve içerik açısından anlamlıdır. Et-Tîn, 1-6 ayetleri hakkındaki yorumu, sadece Muksemun bih ve Muksemun 'aleyh arasında kesin bir bağ kurmuyor, aynı zamanda yemine fevkalade iç tutarlılık sağlıyor. Dört *muksemun bih* (incir, zeytin, Sina ve Mekke) ortak bir *muksemun 'aleyh*'e sahip ve her biri doğrudan ve açık bir şekilde ona bağlı. İncil ve klasik Arap şiirlerinden yararlanması, yaptığı yorumlara zenginlik katıyor. Ferâhî aynı zamanda bahsi geçen bir yeminin spesifikliğine açıklama getirmeyi de beceriyor. 51. 91. ve 95. Sûreler'deki yeminler aynı *muksemun 'aleyh*'e sahip (Âhirette hesap ve ceza), fakat her Sûre'deki *muksemun bih* farklıdır. Ferâhî, her birinde *muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki özel ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışıyor. Ferâhî'nin metodu, ez-Zâriyât, 1-6 ve et-Tûr, 1-8 ayetleriyle ilgili olarak yukarıda tartışılan Beydâvî'nin metoduyla bariz bir şekilde çelişiyor. Ez-Zâriyât, 1-6 ayetlerine yaptığı yorum, yeminleri tüm sûrenin konusuyla uyumlu hale getiriyor. Sûre, rüzgârın ve yağmurun yaptıklarından, Allah'ın hesap gününü gerçekleştireceğinin bir delili olarak bahsediyor. Kavimlerin helakinde rüzgârların ve yağmurların bir araç olduğu zikrediliyor.

Ferâhî'nin, *ta'zim*'in bir yemin için gerekli olmadığı yönündeki ısrarı üzerine birkaç söz söylemek gereklidir. İlk olarak, Arap şiirlerinde "yemin etmek" anlamına gelen *akseme*, *elet* ve *halafe* gibi kelimelerden oluşan ve içinde *muksemun bih* olmayan yeminler vardır. Mesela; Imriü'l-Kays şöyle söylüyor: و الت حلفة لم تحل (bozulmamış bir yemin etti)¹⁰⁷. İkinci olarak, şiirlerde bazen *azamet* sahibi olmayan şeylere veya ayıp şeylere

¹⁰⁷ Ferâhî, *İm'ân*, s. 18.

yemin edilir. Ebu'l-Uryan, Hâtim'in cömertliğini överken pişirme kaplarına ve parlayan bıçaklara yemin ediyor¹⁰⁸. Hicris, babasının öcünü alması üzerine atı, mızrağı ve kılıcıyla övünüyor¹⁰⁹.

Urve İbn Mürre el-Huzali, Ebû Ümâme'nin Bekr kabilesini yardıma çağırmasını, zayıflığı ile meşhur olan ve yüceltilemeyecek bir şey olan *Marha* ağacına yemin ederek hicvediyor ve şöyle söylüyor; "*Marha* ağacına yemin ederim ki, ne kadar berbat bir çağrı"¹¹⁰.

Ferâhî, yüceltilemeyecek şeylere yemin eden bu şairlerin, söylenmek istenenlere birer delil sunduğunu iddia ediyor. Ebu'l-Uryan; insanlar Hâtim'in cömertliğine tanıklık etmeli ve eğer konuşabilselerdi pişirme kapları ve bıçaklar da tanıklık ederdi. Hicris; atından, mızrağından ve kılıcından bahsederek şunu söylemeye çalışıyor; at sürebildiği, ustalıklı mızrak ve kılıç sallayabildiği için babasının katillerinin cezadan kurtulmalarına izin vermedi¹¹¹ ve Urve İbn Mürre, Bekr kabilesini *Marha* ağacına benzeterek Bekr kabilesinin yardıma çağrılmasını alay konusu yapıyor¹¹².

Ferâhî'nin, *muksemun bih'*deki *azamet'*i reddetme nedenlerini tatmin edici bulmadığını ve kendi teorisini de desteklemediğini ileri süren Mustansir Mir, görüşünü birkaç madde ile şöyle özetliyor:¹¹³

1. Eğer bir yemin *muksemun bih'*den yoksunsa, bu *muksemun bih'*den aslında bahsedildiği fakat şairin, yemini bütün olarak tekrar etmediği anlamına gelir.

2. Kur'an'daki yeminlerin çoğunda *muksemun 'aleyh* dışarıda bırakılır. Bu *muksemun 'aleyh*'in gereksiz olduğu manasına mı gelir?

3. Hangi şeylerin *azamet* sahibi olduğu, hangilerinin olmadığı

¹⁰⁸ et-Tâî, Hâtim İbn Abdullah, *Dîvân Şi'r*, ed. Adil Süleyman Cemal, Kâhire, 1975, ss. 168-169.

¹⁰⁹ Ferâhî, *İm'ân*, s. 33.

¹¹⁰ Ferâhî, *İm'ân*, ss. 34-35.

¹¹¹ Ferâhî, *İm'ân*, s. 33.

¹¹² Ferâhî, *İm'ân*, s. 35.

¹¹³ Mir, "*The Kur'an Oaths Farâhî's Interpretation*", ss. 10-11.

görecelidir. Aslında sorun, *azamet*'in nasıl tanımlanacağı sorunudur. Bir Arap için, atlar, kılıçlar ve mızraklar kesinlikle *azamet* sahibidir. Çünkü onlar saygınlıklarıyla hatırlanırlar. Eğer bir kişi birinin şerefi üzerine yemin ederse, kesinlikle onunla hatırlanan şeye yemin eder. *Marha* ağacı *azamet* sahibi değildir, fakat beyit hicivseldir.

Yeminlerin delil türünden yapılarını ortaya koyma çabasında Ferâhî, yüceltme ve delil arasında gereksiz bir ihtilafa düşüyor. Çünkü bunların birbirlerini dışlamalarına gerek yoktur. Diğer bakımdan, bu ihtilaf yersizdir de. Ferâhî'ye göre Kur'ân'daki yeminler süslü sözler değil, akıl yürütme örnekleridir. Fakat soru şudur: Söylemsel unsurlar tamamen dışlanmış mıdır? Sonuçta yeminler bir kıyas sunmuyor. *Muksemun bih* ve *muksemun 'aleyh* arasındaki bağlantı her zaman apaçık değildir. Mesela, Ferâhî'nin et-Tîn 1-6 ayetlerinin tefsiri, kendine has fikirlerinin sonucudur ve Kur'ân'ı ilk kez okuyan bir kişi hakkında yeminlerin bıraktığı izlenim bize fazla bir şey söylemiyor. Kur'ân'daki yeminlerin çoğu kısa ve kafiyeyle ifadelerden oluşur. İmâ yollu bir ifade şekilleri vardır ve bu bize onun ikna edici bir gücünün olduğunu gösterir. Yeminler sadece zihne hitap etmez, kafiyeyle, benzetmelerle, kısa ve kuvvetli stiliyle, hayal gücünü ve duyguları da harekete geçirir. Amaç sadece ikna etmek değildir, aynı zamanda harekete geçirmektir. Dolayısıyla ortaya koyduğu şey sadece mantık yürütme değil, canlı fikirlerdir. Bu, Kur'ân'daki yeminlerin delil türünden olmadığı anlamına gelmez, sadece yeminlerin zihinsel bir alıştırmaya olarak görülmemesi gerektiği anlamına gelir.

Sonuç olarak, Ferâhî'yi diğerlerinden ayıran temel özellikler şunlardır:

1. İlk dönem âlimlerimiz, *muksemun bih* ile *muksemun aleyh* arasında anlamlı bir ilişki kurmaya çalışırken *muksemun bih* 'in ta'zîmini(yüceltilmesini) esas alırlar. Ferâhî ise, onların verdiği örneklerin çoğunda kurulan ilişkiyi mantıklı bulmamaktadır. Ferâhî'ye göre, *muksemun bih* sadece *muksemun aleyh*'i tasdik için bir araçtır. Çünkü yeminler Kur'ânî kanıtın bir aracıdır. Vurgu, *muksemun bih*'in azametinde

değil, *muksemun bih* ile *muksemun aleyh* arasındaki ilişkide aranmalıdır. *Muksemun bih* cümlede bahsedilmemişse illa da gizli tutulduğu anlamına gelmez. Yeminler açıklamaya vurgu katar ve kararlılık ifade eder. Ferâhî, yeminlerin bir gerçeği ispatlamak için kullandıkları kanaatini taşımakta ve bunu da şiirlere ve tarihe dayandırmaktadır. Ferâhî aynı zamanda Büyük İskender'in babası Philip'in karşısında yer alan büyük Yunan hatip Demosthenes'in Philip karşısında bozguna uğrayınca Atinalılara cesaret vermek için yaptığı tarihi konuşmasını ve şair Eupolis'in yeminini de kanıt türünden yemine örnek olarak gösterir. Ferâhî'ye göre gelenekçi âlimler, *muksemun bih* ile *muksemun aleyh* arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamamışlardır. Bunu göz ardı eden, İslam öncesi Arap edebiyatı şiirlerini de açıklayamaz.

2. Gelenekçi âlimler, kâhin yeminlerine önem vermezler ve bir yoruma tabi tutmadan manzum yeminleri örnek olarak gösterirlerken, oryantalistler de manzum yeminlere değer vermezler ve kâhin yeminlerini model olarak alırlar. Ferâhî ise, İslam öncesi cahiliye yeminlerini yeni bir yorum ve değerlendirmeye tabi tutar. Gelenekçi âlimler yeminleri açıklarken teolojik perspektife bağlı kalırken, Ferâhî yeminler olgusunun teolojik açıdan değil, edebî açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söyler.

Ferâhî, Kur'ân'daki yeminlerle ilgili elde ettiği görüşlerin yani kendine göre doğru görüşlerin gelenekçi âlimler tarafından anlaşlamamasının sebeplerini de şu şekilde özetler¹¹⁴:

İlk olarak, *muksemun bih* doğası gereği çoğu geçtiği yerde yücelik ifade eder. Kur'ân, Tûr dağı, Mekke şehri, güneş, ay, yıldızlar, zaman, gece ve gündüz, bunların hepsi bir yüceliğe sahiptirler. İlk dönem âlimleri yeminlerin yapı itibariyle kanıtlayıcı olduğunu açıklama ihtiyacı duymadılar. Yüce ve onurlu şeylere yemin etmeyi doğal bir uygulama olarak düşündüler. Her ne zaman *muksemun bih* farklı anlamlara gelebilecek olsa, yücelik içeren anlamı tercih ettiler ve bu nedenle doğru

¹¹⁴ Ferâhî, İm'ân, ss. 45-47

olan görüşü bulamadılar, en basit ve yaygın olan görüşe bağlı kaldılar.

İkinci olarak, âlimlerimiz genellikle evrensel olarak uygulanabilir yaklaşımları benimserler. Bir hadisenin belirli bir kısmına uygulanamayan bir yaklaşım dikkatlerini çekti. Kuran'daki yeminlerin kanıtlama içeren yapısı bazı durumlarda açıkken, diğerlerinde daha az açıktı. Bu özelliği bütün yeminlerde açıkça bulamadıklarında yeminleri yapı itibarıyla kanıtlayıcı olarak yorumlamanın yanlış olacağı sonucuna vardılar. İşte bunu genel bir ilke olarak görüp Kur'ân'ın tamamına uygulanamayacağını düşündüklerini görüyoruz. Doğru olan yaklaşım, deliller tarafından ortaya konan ve kanıtlarla desteklenen görüşleri tercih etmek ve onlara bağlı kalmaktır. Bu Kur'ân'ın bizi yapmaya yönlendiği şeydir; "Sözü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir".¹¹⁵

Ferâhî, Kur'ân üzerinde uzunca düşünüp taşındıktan sonra bu tatmine ulaştığını ve yeminlerin yapı itibarıyla kanıtlayıcı oldukları sonucuna vardığını ifade etmektedir.

Üçüncü olarak; ilk dönem âlimlerimiz yeminlerin daha çok Allah ve O'nun şe'airine edildiğini fark ettikleri zaman, bunun yeminlerin püf noktası ve esas niteliği olduğunu düşünmeye yönlendiler. Bu görüşü benimsedikten sonra, diğer türden yeminleri yorumlamaya kalkıştıklarında, bunları kendi görüşlerine göre yorumladılar ve onları yeminlerin mecâzî kullanımı olarak değerlendirdiler. Bir yeminde gerçek anlamı savunmanın mümkün olmadığı yerlerde, mecâzî yoruma gidilmesi gerektiği düşüncesini benimsediler. Eğer yeminlerin belirli bir vasfı diğer vasıflarından daha fazla kullanılıyorsa, bu durum hâkim kullanımın mutlaka uygulamanın düğüm noktasını oluşturduğu anlamına gelmez. Muhtevada yeminin gerçek anlamını bulamadığımız zamanlar mecâzî anlamı benimsememiz gerektiği anlamına da gelmez. Doğru olan, bir kimsenin içeriğe en uygun ve uyumlu olan yorumu kabul

¹¹⁵ Zümer(39), 18

etmesinin gerekliliğidir. Ayrıca, tercih edilen kullanım klasik Arap edebiyatı ile uyumlu olmalı ve desteklenmelidir.

Dördüncü olarak; Kur'ân'daki yeminlerde yer alan *muksemun bih'e* göndermeler çok yönlüdür. Bununla beraber, yeminin sadece tek bir vasfı öne çıkmış olur. Örneğin; Firavun ve halkının helâkının öyküsünü ele alalım. En meşhur söylem onların su tarafından yok edilmeleri yani denizde boğulmalarıdır. Ancak insanlar bu süreçte rüzgârın rolünü göremezler. Bütün olay, Allah'ın emriyle rüzgârın harekete geçirilmesi sonucu gerçekleşmiştir. Benzer bir olay, Zâriyât sûresinin tefsirinde açıklandığı üzere Nuh tufanı olayı için de geçerlidir. Her ne zaman *muksemun bih* ve *muksemun aleyh* arasındaki ilişki bu özelliklerin birine dayansa, yeminlerin kanıtlayıcı yapısı *muksemun bih* ve *muksemun aleyh* arasındaki doğru ilişki türünü kavrayamayan kişilerce yitirilir. Bu tür cezalandırmayı içeren kıssaların ayrıntısı, temel inançları ve ana ilkeleri anlamada yararlı olmadığı için, âlimlerimiz bunları tartışmayı çok da gerekli görmemişlerdir.

68

OMÜİFD

Sonuç

Ferâhî'nin Kur'ân'daki yeminleri anlayış şekli, Kur'ân'ı ilk kez dinleyenlerin anlayış şekline benzeyip benzemediği cevaplanması zor bir sorudur. Kanaatimize göre; buradaki temel sorun, Ferâhî'nin görüşünü destekleyen tarihi delillerin olmamasından değil aksine her hangi bir görüşü destekleyen hiçbir kanıtın bulunmamasındandır. Çünkü yeminler hakkındaki geleneksel görüş, oldukça kemikleşmiştir. Bu sadece Kur'ân'daki yeminler hakkında yapılan yorumların, ilk dinleyenler tarafından yüzde yüz (kuşkusuz) onaylanmasından dolayı değil, yeminler hakkında alternatif bir teori ortaya konmamasından dolayıdır. Böyle bir durumda, Ferâhî'nin teorisi, daha inandırıcı ve anlamlı açıklamalar sunup sunmadığı açısından geleneksel yaklaşımla karşılaştırılmalıdır.

Kur'ân dışı karşılaştırmalar meselesi vardır. Nöldeke, Kur'ân'daki

yeminleri Arabistan'daki kâhinlerin yeminlerine benzetmektedir¹¹⁶. Fakat şu sorulabilir: Klasik Arap şiirlerinde yer alan yeminlerden ziyade kâhinlerin sözlerinde yer alan yeminler Kur'ân'daki yeminlerin yorumlanmasında model olarak alınabilir mi? Eğer Kur'ân'daki yeminler bir mantık yürütme şekliyse ve Arap şiirlerindeki yeminler de bu şekildeyse (bkz. Ferâhî'nin Ebul-Uryan, Hicris ve Urve bin Mürre'nin beyitlerine yaptığı yorumlar), o zaman bu ikisi kesinlikle kâhinlerin yeminlerinden farklıdır. Hatta şu bile iddia edilebilir: Kâhinlerin ellerinde yeminler bozularak bayağı abartılara dönüşmüştür. Ferâhî'nin teorisi, ister tümüyle ister kısmen kabul edilsin ya da edilmesin, Ferâhî'nin fikirlerinin önemli, yeni ve iddialı olduğu açıkça ortadadır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Bell-Watt, Richard Bell, *Introduction to the Kur'ân*, Edinburg 1970.

Beydâvî, Ebu'l Hayr 'Abdullah İbn 'Umar, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, 2 cilt, 2. baskı, Kâhire 1388/1968.

Ebû Hayyân, Ebû 'Abdullah Muhammad İbn Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhîd*, 8 cilt, Riyad, ty.

Ebû Temâm, *Divân-ı Hamâse*, Mektebetü's-Selefiyye, Lahor 1979.

El-İsfehânî, Râgıb Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Tahran, 1373

Ferâhî, Abdülhamîd, *Delâilu'n-Nizâm*, A'zamgarh 1991.

_____, *et-Tekmil fî Usûli't-Te'vîl*, A'zamgarh 1991.

_____, *İm'ân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Musannifin, (el-Matbatu's-Selefiyye), A'zamgerh 1349.

_____, *Mecmû'ât'ı-Tefâsir'i-Ferâhî*, Urduca trc, Emin Ahsen Islâhî, Lahor, 1393/1973.

_____, *Resâilu'l-İmâm el-Ferâhî fî Ulûmi'l-Kurân: Delâilü'n-Nizâm, Esâlibü'l-Kur'ân, et-Tekmil fî Usûli't-Te'vîl*, A'zamgarh 1991.

Heysemî, Nûreddîn Ali İbn Ebî Bekr, *Mecma'uz-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, 10 cilt, Kâhire, 1352-1353.

¹¹⁶ Nöldeke, *Geschichte des Korans*, I, 75.

- Ibn Âbidîn, *Hâşiyetü Raddi'l-Muhtâr ale'd-dürrü'l-muhtâr*, İstanbul, 1984
- İbn Kesîr, 'Imâdu'd-Dîn Ebu'l Fidâ İsmâ'îl el-Kurayşî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 4 cilt, Kâhire, ty.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevzî, Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*, ed. Taha Yûsuf Şahin, Kahire ty.
- Ibn Manzûr, Ebu'L-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1994
- Kurtubî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'ân*, 20 cilt. Kâhire, 1935-1960.
- Mennâ, Halil el-Kettân, *Ullûmu'l-Kur'ân(Kur'ân İlimleri)*, çev: Arif Erkan, Timaş yay., İstanbul, 1997
- Mir, Mustansir, "The Kur'ân Oaths Farâhî's Interpretation", *İslamic Studies*, İlkbahar Sayısı, 1990
- Nebevî, 'Abdu'l-'Azîz, *Dîvân Benû Bekr fî'l-Câhiliyye*, Dâru'z-Zehrâ li'n-Neşr, Kâhire 1989.
- Nisâbü'rî, Nizâmu'd-Dîn İbnu'l-Hasan el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'ân ve Regâibu'l-Furkân*, 30 cilt, ed. İbrahim 'Atvah 'Avad, Kâhire, 1391-1390/1962-1970.
- Nöldeke, Theodor, *Geschichte des Korans*, 3 cilt., 1 ve 2. Bölüm (Leipzig: 1909-1919); G. Bergstrasser and Otto Pretzl. 3. cilt (Leipzig: 1938 ve 1981).
- Okiç, Tayip, *Ders Notları*, Ankara ÜİF yay., Ankara, 1965
- Râzî, Fahrüddîn Ebû 'Abdullah İbn Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 32 cilt, Kâhire 1934-1962.
- Sofuoğlu, Mehmet, *Tefsir Giriş*, çağrı yay., İstanbul, 1981
- Suyûtî, Celâleddîn, *el-'Itkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Kâhire 1368, Lahor (yeni baskı): 1394/1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*, 30 cilt, Kâhire, 1954.
- Tâî, Hâtîm İbn Abdullah, *Dîvân Şi'r*, ed. Adil Süleyman Cemal, Kâhire, 1975.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud İbn 'Umar, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Akâvîl*, 4 cilt, Kâhire, 1966.
- Zerkeşî, Bedrüddîn 'Abdullah Muhammed b. Bahadır, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire 1957-1958.
- Zilli, İshiyk Ali, "Hamidüddîn Ferâhî", *DİA*, İstanbul 1997.

ÖRGÜN DİN EĞİTİMİNDE KOPYA SORUNU

HASAN DAM*

The Cheating Problem at the Formal Religious Education Institutions

Abstract: Academic dishonesty and cheating has become a widespread problem among high school and university students.

In the present study, we examined students' evaluations of cheating behavior, levels of cheating, attitudes towards cheating and in relation to sex, level of education, school grade and perception of success at the formal religious education institutions.

The research was conducted on 256 students attended at Samsun İmam-Hatip High School, 19 May University the Faculty of Theology and the faculty of Education Department of Religious Culture and Ethics in the academic year of 2011-2012.

Keywords: Cheating, examinations, formal religious education, academic dishonesty

* Yrd.Doç.Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi ABD
[hasan.dam@omu.edu.tr]

Öz: Kopya çekme, lise ve üniversite öğrencileri arasında yaygın bir problem haline gelmiştir.

Bu araştırma, örgün din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin kopya çekme düzeyleri, kopya çekmeye ilişkin tutumları, kopya çekme nedenleri, cinsiyet, okul türü, sınıf düzeyi ve başarı algısı değişkenlerine göre incelenmiştir.

Araştırma, 2011–2012 öğretim yılında Samsun İmam-Hatip Lisesi ile Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümü birinci ve son sınıflarında okuyan 256 öğrenci üzerinde gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kopya çekme, sınavlar, örgün din eğitimi, akademik sahtekârlık



Giriş

Eğitim, bireyin davranışlarında olumlu değişimler meydana getirmeyi amaçlayan planlı, programlı ve sistemli bir süreçtir. Bu süreç; amaçlar, öğretim ortamı ve değerlendirme olmak üzere üç temel öğeden oluşmaktadır. Okulun temel sorumluluğu, bireylerde bu davranış değişikliklerini istenilen düzeyde gerçekleştirilmesini sağlamaktır. Eğitim sürecinin ve okulun amacını oluşturan davranış değişikliklerinin gerçekleşip gerçekleşmediğinin ya da ne düzeyde gerçekleştiğinin belirlenmesi, eğitim sürecinin son aşaması olan değerlendirme aşamasında gerçekleşmektedir.

Değerlendirme, eğitim sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır ve eğitimde değişme ve gelişmeleri sağlar. Çünkü değerlendirme yapmadan eğitim programının durumu anlaşılamaz. Bunun neticesinde eğitim programında herhangi bir değişim ya da düzeltme gereği duyulmaz ve aynı program aynı biçimde uygulanmaya devam eder. Bu da eğitimin tamamen rastlantılara bırakılmasına ve belki de harcanan emeğin ve yapılan masrafların boşa gitmesine ve bir kısır döngünün oluşmasına yol açacaktır.¹

Sağlıklı ve doğru bir değerlendirme yapabilmek için öncelikle hatalardan arınmış doğru bir ölçme yapmak gerekmektedir. Ölçemediğiniz bir şeyi değerlendiremezsiniz. Sonuçları ölçemezseniz gerçek başarı ile

¹ Burhan Gümüş, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Ankara: Kalite Matbaası, 1977, s. 42.

başarısızlığı birbirinden ayıramazsınız. İşte, eğitim ve öğretim etkinliklerinin doğru bir biçimde ölçülmesini ve dolayısıyla da gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesini engelleyen önemli faktörlerden birisi de kopya çekmedir.

Kopya çekme, ilköğretimden yüksek öğretime hatta lisansüstü eğitim ve doçentlik sınavlarına varıncaya kadar eğitimin her kademesinde yaygın olarak görülen ve büyüyen bir eğitim sorunudur.² Her ne kadar bazı araştırmacılar, günümüzde üniversite öğrencilerinin kopya çekme düzeyinin yüksekliğini, genel ahlak düzeyinin düşüş dönemine bağlasa da, kopya çekme yeni bir problem değildir. Aslında, eski çağlardan beri çeşitli toplumların eğitim sistemlerinde önemli bir sorun olagelmıştır. Brickman (1961)'e göre, eski Çin'de kopya çekme teşebbüsleri o kadar yaygındı ki, devlet hizmeti için yapılan sınavlarda, kopya notlarına karşı adaylar aranır ve işbirliğini önlemek için sınav süresince (genellikle üç gün) bireysel sınav odalarında tutulurdu. Bunun da ötesinde, sınavda kopya çekenlere devlet ölüm cezası bile vermiştir. Tüm bu önlemlere rağmen, sınava giren adaylar, elbiselerine kopya notlarını gizleyebilecekleri gizli cepler diktirerek yine de kopya çekmeye çalışmışlardır.³

Kopya çekme eğilimi, sadece Türkiye'de değil, diğer birçok ülkede de önemli bir problem olarak devam etmektedir. Batıda yapılan araştırmalarda, lise ve üniversite öğrencileri arasında akademik sahtekârlık o kadar yaygın hale gelmiştir ki, bazı gözlemciler bunu "salgın" (epidemic) olarak tasvir etmişlerdir. Carnegie Konsey Raporu, akademik hayatta "ahlaki bozulma" (ethical deterioration) uyarısı yapmış ve yakın zamanlarda da Amerikan Eğitim Departmanı, üniversite öğrencileri arasındaki kopya çekme olayını "kronik bir sorun" olarak nitelendiren bir rapor

² Iris Henkel-Jason J. Haen, "Influences on Students' Decision to Report Cheating: A Laboratory Experiment", *J Acad Ethics*, 10, 2012, p.124; Mustafa Durmuşçelebi, "Lise Öğrencilerinin ve Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışlarına İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, C.17, Sy.1, s.80.

³ Bernard E. Whitley, "Factors Associated With Cheating Among College Students: A Review", *Research in Higher Education*, Vol. 39, No.3, 1998.. p.235-236.

yayınlanmıştır.⁴ McCabe ve Trevino (1997), akademik kariyerleri sırasında öğrencilerin yaklaşık %95'inin bir şekilde kopya çektiğini rapor etmiştir.⁵

Kopya çekme sorunu, okullarda yaygın bir şekilde görülmesine rağmen, sorunun bütün yönleriyle tespiti ve çözümü noktasında, özellikle kurumsal bazda bilimsel araştırmalara yeterince konu olmadığı görülmektedir. Kopya, öğrenci kantinlerindeki konuşmaların, öğretmen odalarındaki sohbetlerin ve disiplin yönetmeliklerinin dışına çıkmamış görünmektedir. Oysa kopya çekme eylemi, basit bir disiplin ihlali olmanın ötesinde, önemli bir ahlak ve rehberlik sorunudur.⁶ Ancak eğitim sistemimizde böyle algılanmadığı, öğrencilerin kopya çekme davranışı karşısında "biraz müsaade etseniz ne olur?", " sadece baktım", "her öğrenci çeker", "hocam siz öğrenci olmadınız mı, siz öğrenciyken çekmediniz mi?" ifadeleri, onların bu eylemi masum bir davranış olarak gördüklerini göstermektedir.

74

OMÜİFD

Kopya, Türkçe Sözlükte İngilizce "copy", İtalyanca "copia" kelimelelerinin karşılığı olarak, "bir sanat eserinin ya da yazılı metnin taklidi, suret çıkarma, bir sınavda soruları cevaplamak için başka birinden veya yerden gizlice yararlanma" anlamında kullanılan bir sözcüktür. Ancak İngilizce'deki "copy" sözcüğünün, Türkçedeki "sınavda birinden veya bir yerden gizlice yararlanma" anlamı bulunmadığı gibi⁷, ahlaki olarak olumsuz bir içeriği de yoktur. İngilizcede sınavlarda kopya çekme eylemi, "hile, aldatma, dolandırıcılık, dalavere" gibi ahlaki olarak olumsuz anlamlar taşıyan "cheating" kelimesi ile ifade edilmektedir.

⁴ Lene Atnett Jensen ve diğerleri, "It's Wrong, But Everybody Does It: Academic Dishonesty among High School and College Students", *Contemporary Educational Psychology*, 27, (2002), s. 210.

⁵ D.L. McCabe-L.K. Trevino, "Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation", *Research in Higher Education*, 38, 1997 (aktaran: Tamera Burton Murdock-Angela D.Miller-Amy Goetzinger, "Effects of Classroom Context on University Students' Judgements About Cheating: Mediating and Moderating Process", *Social Psychology of Education*, 10, 2007, p.141.

⁶ Ziya Selçuk, "Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme", *Eğitim Yönetimi*, Yıl:1, Sayı:3, 1995, s.398.

⁷ Bkz. *Longman Active Study Dictionary of English*, "copy", Ed. Susan Maingay, Glasgow: Longman Group UK Limited, 1991, s. 163.

Yüzeysel olarak bakıldığında bu farklılık çok önemli görülmeyebilir. Ancak dolaylı olarak düşünüldüğünde kopya çekmek, insan yetiştirme düzenimize kadar götürülebilecek derecede genel ve önemli bir sorundur. Ve bu anlamda bir zihniyet ve etik sorundur. Çünkü sınavlarda kimse görmezse kopya çekilebilir düşüncesiyle, kimse görmediği takdirde vergi kaçırılabilir ya da devletin malı izinsiz alınabilir düşüncesi arasında bir bağ kurulabilir.⁸

Kopya davranışının artmasının ve yaygınlaşmasının olumsuz bir takım sonuçları vardır:

1. Türk eğitim sisteminin temel hedefi ve misyonu, milli, ahlaki, insani, manevi değerleri benimseyen, kişilik ve karakter sahibi, ülkesine ve halkına karşı sorumluluk duygusuna sahip iyi vatandaş, iyi insan yetiştirmektir. Bunların her birinin ahlaki boyutu vardır. Bu hedefleri gerçekleştirilmesinde en önemli görev örgün din eğitimi kurumlarına düşmektedir. Kopya çekmenin yaygınlaşması, bu kazanımları ve hedefleri ihtiva eden içeriğin öğrenilmesini engellemekte ve kurumun bu görevleri yerine getirme çabalarını baltalamaktadır. Bu nedenle okul eğitimi sırasında öğrencilerin kopya çekmemeleri için işe koşulacak etkin tedbir ve teşvikler, bu kurumlarında misyonlarını yerine getirmelerine yardımcı olacaktır.

2. Kopya çekme eylemleri, öğrenci öğrenmelerinin ölçülmesinin geçerliliğini azaltır. Bu da hem mevcut öğrencilerin tekrar öğretim, hem de gelecek öğrencilerin yeni öğretim tasarımı amacıyla öğretim programındaki eksiklikleri doğru bir şekilde teşhis etmeyi engeller.

3. Bulunduğu eğitim kademesinde kopya çekerek yeterli olmadığı, hak etmediği bir başarıya çalışmadan, gerekli gayreti göstermeden, kısa yoldan ulaşan ve bunu alışkanlık haline getiren öğrencinin, sonraki eğitim kademelerinde ve mesleki hayatında da etik olmayan davranışlarda bulunması kuvvetle muhtemeldir.

⁸ Selçuk, a.g.m., s. 398.

4. Tüm eğitim kurumları için, kopya çekme düzeyinin yüksekliğinden kaynaklanan bazı maliyetleri vardır. Öğrencilerin ve öğretmen/öğretim üyelerinin moral motivasyonu, kurumun saygınlığı, halkın o eğitim kurumuna olan güveni, yaygın kopya davranışları nedeniyle - özellikle de öğretim üyeleri ve yöneticiler tarafından önemsenmediğinde- bütünüyle hasar görecektir.⁹

Okullarda kopya çekme sorununun giderek yaygınlık kazanması ve kopya çekme gibi hukuki ve ahlaki olmayan bir davranışın, yanlış olduğu bilindiği halde geleceğin teminatı gençler tarafından yapılmasının ve alışkanlık haline getirilmesinin ilerde ortaya çıkaracağı bireysel, toplumsal ve kurumsal zararlar, böyle bir araştırmanın yapılmasına ilham kaynağı olmuştur.

Okulda öğrencilerin kopya çekme düzeyleri, kopyaya ilişkin tutumları ve kopya çekme nedenleri tespit edilebilirse, bu veriler, onların kopya çekmemelerine ilişkin etkili tedbirlerin ve teşviklerin alınabilmesine rehberlik edecek, böylece gerek eğitim sürecinde gerekse mesleki hayatta etik olmayan davranışları gösterme sıklığının azalmasına imkân verecektir.

İlgili Araştırmalar

Kopya çekmenin kendisinin uzun bir tarihi geçmişi olmasına rağmen kopya çekme üzerine yapılan bilimsel araştırmalar daha yenidir. Bununla birlikte kopya çekmeye ilişkin Batıda yapılan araştırmaların tarihi ülkemizde yapılanlara göre daha eskidir. İlk çalışmalardan birisi, Brownell (1928) tarafından yapılmıştır. O, kopya çekenlerin, kopya çekmeyen arkadaşlarına göre daha dışa dönük, daha nevroitik ve daha az zeki olduklarını bulmuştur.

Whitley (1998), 1970-1996 yılları arasında yayınlanan, üniversite öğrencileri arasında kopya çekme ile ilgili 107 araştırmanın sonuçlarını ince-

⁹ Krş. Honor J. Passow ve diğerleri, "Factors Influencing Engineering Students' Decisions to Cheat By Type of Assessment", *Research in Higher Education*, Vol. 47, No.6, 2006, p. 645.

lemiştir. Buna göre; orta düzeyde başarı beklentisi, geçmişte kopya çekmiş olmak, olumsuz şartlar altında çalışma, kopyaya ilişkin olumlu tutuma sahip olma, kopyayı destekleyen sosyal normları hissetme ve başarıdan büyük bir ödül beklentisi, Kopya çekme davranışı ile en güçlü düzeyde ilişkili bulunan faktörler olarak bulunmuştur.

Megehee ve Spake (2007) de, 1997-2007 yılları arasında kopya çekme ile ilgili yapılmış olan nitel ve empirik araştırmaların bulgularını tablo halinde derlemiştir. Çalışmalar, değişken, araştırmayı yapan kişi, yıl, kullanılan metot, örneklem sayısı ve en önemli bulgular şeklinde tasnif edilmiştir. Öğrencinin kopya çekme davranışını etkileyen faktörler olarak da, öğrenci özellikleri, tutumlar/inançlar, davranışlar ve dış etkiler biçiminde gruplanmıştır.¹⁰

Ülkemizde ise kopya çekme sorununa ilişkin sınırlı da olsa çeşitli çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Burada bu araştırmanın evreni ile ilişkili olan iki çalışma hakkında bilgi verilecek diğer çalışmalara ise bulgular kısmında yeri geldikçe atıflar yapılacaktır. Bunlardan ilki, Türk eğitim sisteminde kopya sorununa ilişkin ilk ciddi araştırmalardan birisi de olan Selçuk (1995)'ün çalışmasıdır. Selçuk, genel lise ve imam hatip lisesi öğrencilerinin cinsiyet ve okul türlerine göre kopya çekme davranışlarının değişip değişmediğini incelemiştir. Elde edilen veriler, kopya çekmenin her iki okul türünde de önemli bir sorun olduğunu, erkek öğrencilerin kız öğrencilerden, genel lise öğrencilerinin de imam hatip lisesi öğrencilerinden daha fazla kopya çektiklerini ortaya koymuştur.¹¹

Araştırma evrenimizle doğrudan ilişkili tek çalışma ise Kaymakcan (2002) tarafından yapılmıştır. Kaymakcan, yerleşik ve yeni olarak tasnif ettiği 7 ilahiyat fakültesinin son sınıf öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmasında, kopya çekmenin ilahiyat fakültelerinde de önemli bir sorun olduğu, erkek öğrencilerin kız öğrencilerden, yeni açılan ilahiyat fakülte-

¹⁰ Carol M. Megehee-Deborah F. Spake, " The Impact of Perceived Peer Behavior, Probable Detection and Punishment Severity on Student Cheating Behavior", *Marketing Education Review*, Vol.18, Num.2, 2008, p.7-8.

¹¹ Selçuk, a.g.m., ss.397-416.

lerinde okuyan öğrencilerin yerleşik ilahiyatlarda okuyan öğrencilerden daha fazla kopya çektikleri sonucuna varmıştır.¹²

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı, örgün din eğitimi kurumları olan İmam-Hatip Lisesi, İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümü öğrencilerinin, kopya çekmeye ilişkin tutum ve görüşlerini tespit etmek, onları kopya çekmeye yönelten nedenleri ortaya koyarak, öğrencilerin kopya çekmelerinin önlenmesi için olası çözüm önerileri getirmektir.

Hipotezler

1. Erkek öğrencilerin kopya çekme düzeyleri kız öğrencilerden daha yüksektir.

2. İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin kopya çekme düzeyi, İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi öğrencilerinden daha yüksektir.

3. Son sınıf öğrencilerinin kopya çekme düzeyi birinci sınıf öğrencilerinden daha yüksektir.

4. Öğrencilerin başarı düzeyi düştükçe kopya çekme sıklığı artmaktadır.

5. Erkek öğrencilerin kopyaya ilişkin tutum puanları kız öğrencilerden daha düşüktür.

6. İHL öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tutum puanları İLH ve DKAB öğrencilerinin tutum puanlarından daha düşüktür.

7. Birinci sınıf öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tutum düzeyi son sınıf öğrencilerinden daha düşüktür.

¹² Recep Kaymakcan, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", *Sakarya Üniversitesi İFD*, Sayı:5, Yıl: 2002, ss.125-136.

8. Kendilerini derslerde başarılı bulan öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumları, kendini başarısız bulan öğrencilere göre daha olumludur.

Yöntem

Evren ve Örneklem

Araştırmanın çalışma evrenini, Samsun Merkez İmam Hatip Lisesi, 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Eğitim Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi bölümü öğrencileri oluşturmaktadır. Bu okulların birinci ve son sınıflarından, tesadüfi örnekleme yoluyla seçilen 256 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmuştur.

Araştırmanın Sınırlılığı

Araştırma, 2011–2012 öğretim yılında Samsun Merkez İHL, OMÜ İlahiyat fakültesi ve Eğitim fakültesi DKAB bölümü birinci ve son sınıflarında okuyan öğrencilerin, anketlere verdikleri cevaplarla sınırlıdır.

Bilgi Toplama Araçları

1. Kişisel Bilgi Anketi

Araştırmanın bağımsız ve bağımlı değişkenlerine ilişkin olarak hazırlanan ankette 11 kapalı uçlu, bir açık uçlu olmak üzere 12 soru bulunmaktadır. Soruların 4 tanesi ankete katılan öğrencilerin kişisel bilgilerine, diğer 8 soru ise araştırma konusu olan kopya çekme davranışına yönelik olarak hazırlanmıştır. Bu 8 soru aynı zamanda hem bağımlı değişken hem de birbirlerine etkisi olup olmadığına ilişkin karşılaştırma analizlerinde bağımsız değişken olarak kullanılmıştır.

2. Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği

Araştırmanın bağımlı değişkeni olan “öğrencilerin kopya çekme davranışı ile ilgili tutumları”, araştırmacı tarafından geliştirilen “Kopya Çekmeye

İlişkin Tutum Ölçeği" ile ölçülmüştür. Ölçeğin hazırlanmasında, daha önce hazırlanmış olan benzer ölçeklerden yararlanılmıştır.¹³

Geliştirilen ölçekte 13 olumlu ve 15 olumsuz olmak üzere 28 madde bulunmaktadır. Ölçek derecelemesi şu şekilde yapılmıştır:

Kesinlikle katılıyorum:5 puan, Katılıyorum:4 puan, Kararsızım/fikrim yok: 3 puan, Katılmıyorum: 2 puan, Kesinlikle katılmıyorum: 1 puan

Olumsuz maddelerin puanlaması ise ters yönde yapılmıştır. Öğrencinin her maddeden aldığı puanların toplamı, onun kopya çekmeye ilişkin toplam tutum puanını oluşturmuştur.

Ölçeğin, Kasiyer-Mayer-Olkin (KMO) değeri 0,96, Barlett testinin p değeri 0,000, Cronbach Alpha güvenirlik değeri 0,96 bulunmuştur. Bu değerler, veri setinin faktör analizi yapmaya uygun olduğu, yapı geçerliliğinin sağlandığı ve güvenilir bulunduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca ölçek, üç alt faktörden oluşmakta ve toplam varyansın % 61,239'unu açıklamaktadır. Veri setini oluşturan maddelerin faktör yükleri ise 0.50-0.76 arasında değişmektedir.

Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği"nden alınabilen en düşük puan (28x1=28), en yüksek puan ise (28x5=140)'tır.

Tutum puanlarının yorumlanmasında kullanılan ortalama aralıkları şu şekildedir:

28.0---50.41 Kesinlikle katılmıyorum

50.5---72.82 Katılmıyorum

72.9---95.23 Kararsızım/fikrim yok

95.3---117.64 Katılıyorum

117.7--140.05 Kesinlikle Katılıyorum

¹³ Krş. Çetin Semerci, "Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, Sayı:1, 2003,ss.232-233; Şeyma Alkan, İlköğretim İkinci Kademe ile Ortaöğretim Öğrencilerinin ve Öğretmenlerinin Kopya Çekmeye İlişkin Görüşleri, Yüksek Lisans Tezi, *Fırat Üniversitesi S.B.E.*, 2008, ss. 110-112.

“Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği” maddelerinin faktör yükleri, madde-toplam puan korelasyon katsayıları, aritmetik ortalamaları, standart sapmaları ve derecesi aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Kopya çekmeye ilişkin tutum puanının yüksek olması, öğrencinin kopya çekme düşüncesine ve davranışına katılmadığını, kopya çekmenin yanlışlığını kabul ettiği, tutum puanının düşük olması ise aksine kopya çekme düşüncesine ve davranışına katıldığını, kopya çekmenin yanlış bir davranış olmadığını kabul ettiğini göstermektedir.

Tablo: 2. Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeğinin Maddeleri, Faktör Yükleri, Ortalama, Standart Sapma ve Derecesi

	MADDELER	Faktör yükü	X	S	Derece
1	Sınavlarda kopya çekilmesi beni rahatsız eder	0,50	3,22	1,32	3
2	Kopya çekmek sahtekârlıktır	0,70	3,37	1,32	3
3	Hakkım olmayan bir şeyi almak istemediğim için kopya çekmem	0,68	3,31	1,20	3
4	Kopya çeken kişi dürüst değildir	0,64	3,07	1,31	3
5	Sınavda öğrencilerin bir birlerine kopya vermeleri bir nevi yardımlaşmadır	0,57	2,89	1,42	3
6	Kendisine saygısı olan bir kişi kopya çekmez	0,59	3,14	1,32	3
7	Okul hayatında kopya çeken bir insan sosyal hayatta da dürüst olmayan bir davranış yapmakta sakınca görmez	0,49	2,70	1,34	3
8	Kopya çekilmesine göz yuman hoca/gözetmen yardım severdir	0,69	3,35	1,37	3
9	Kopya çekmek günahtır	0,70	3,56	1,21	4
10	Kopya çekmek beni rahatsız etmez	0,53	3,24	1,30	3
11	Sınavda herkes kopya çekerse ben de çekerim	0,60	2,85	1,35	3
12	Kopya çekmek suçtur	0,67	3,42	1,19	4
13	Ben öğretmen olsam öğrencilerin kopya çekmesine müsaade ederim	0,66	3,61	1,25	4
14	Haksızlığa uğrayan bir öğrenci kopya çekebilir	0,70	3,01	1,27	3
15	Kopya çekmek bir çeşit hırsızlıktır	0,74	3,27	1,33	3

16	Yakalanmadıktan sonra kopya çekmekte bir sakınca yoktur	0,64	3,30	1,28	3
17	Sınıfta kalma/dönem kaybetme tehlikesi varsa kopya çekmekte bir sakınca yoktur	0,61	2,82	1,34	3
18	Sınavda kopya çekilmesine göz yuman öğretmen kopya çekmeyenlerin hakkını yemiş sayılır	0,68	3,70	1,28	4
19	Arkadaşlarının kopya çekmesi beni rahatsız etmez	0,53	2,95	1,35	3
20	Kopya çekmek haksız kazançtır	0,76	3,61	1,21	4
21	Sınıfta kalma/dönem kaybı tehlikesi de olsa kopya çekmem	0,72	2,70	1,28	3
22	Çalıştığım halde başarılı olamıyorsam kopya çekerim	0,60	2,63	1,25	3
23	Dersi geçecek kadar kopya çekmekte sakınca yoktur	0,60	2,98	1,32	3
24	Yakalanma korkusu olmasa kopya çekerim	0,58	3,22	1,28	3
25	Zor derslerde kopya çekilebilir	0,60	2,84	1,39	3
26	Sorumluluk duygusuna sahip bir öğrenci kopya çekmez	0,53	3,55	1,48	4
27	Zor derslerde kopya çekilebilir	0,65	2,86	1,38	3
28	Kopya çeken kişi ceza almıyorsa ben de çekerim	0,57	3,19	1,34	3

Verilerin Toplanması ve Analizi

Bilgi toplama araçları olarak hazırlanan anket formu ve tutum ölçeği, 2011-2012 Öğretim yılı bahar dönemi sonunda Samsun'da bulunan Örgün Din Eğitimi kurumları olan İmam-Hatip Lisesi, İlahiyat fakültesi ve Eğitim Fakültesi DKAB bölümü öğrencilerine bizzat araştırmacı tarafından uygulanmıştır.

Araştırma verileri SPSS istatistik paket programı aracılığıyla çözümlenmiştir. Bağımlı ve bağımsız değişkenler için frekans (N), yüzde (%), parametrik olmayan değişkenlerde, iki kategorik değişken arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını test etmek için Ki-kare, tutum puanları ile ilgili olarak, iki bağımsız gurubun ortalamalarının fark testi için t-testi ve ikiden fazla bağımsız gurubun ortalamalarının fark testi için Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) istatistik teknikleri kullanılmıştır. Çoklu karşılaştırmalarda Scheffe testinden yararlanılmıştır. Değişkenler arasındaki

farkın önem kontrolü için manidarlık düzeyi asgari $p=0,05$ olarak alınmıştır.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde, ankete katılan öğrencilerle ilgili kişisel bilgiler, kopya çekme davranışıyla ilgili düşünceleri ve kopya çekmeye ilişkin tutum düzeylerine ilişkin bulgular ele alınacaktır. Araştırmanın bağımsız ve bağımlı değişkenlerine ilişkin tabloların bir kısmı müstakil olarak, bir kısmı da tekrar olmaması için karşılaştırma tabloları ile birlikte verilmiştir.

1. Öğrencilerle İlgili Kişisel Bilgiler

1.1. Öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Tablo 3. Ankete Katılan Öğrencilerin Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	N	%
Kız	151	59,0
Erkek	105	41,0
Toplam	256	100

Ankete katılan öğrencilerin %59'u (151) kız, %41'i (105) erkektir.

1.2. Öğrencilerin Okullara Göre Dağılımı

Tablo 4. Ankete Katılan Öğrencilerin Okullara Göre Dağılımı

Okul Türü	N	%
İmam Hatip Lisesi	96	37,5
İlahiyat Fakültesi	67	26,2
Eğitim Fak DKAB Bölümü	93	36,3
Toplam	256	100,0

Tablo 4'e göre, ankete katılanların %37.5'ini İmam-Hatip Lisesi, %26.2'sini İlahiyat Fakültesi, %36.3'ünü de Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü öğrencileri oluşturmaktadır.

1.3. Öğrencilerin Sınıflara Göre Dağılımı

Tablo: 5. Ankete Katılan Öğrencilerin Sınıflara Göre Dağılımı

Sınıf Düzeyi	N	%
9. sınıf (İHL)	41	16,0
12. sınıf (İHL)	55	21,5
1. sınıf (İLH-DKAB)	81	31,6
4. sınıf (İLH-DKAB)	79	30,9
Toplam	256	100,0

Kopya çekme eyleminin genellikle son sınıf öğrencileri arasında daha yaygın olduğu yönündeki gözlemlerimiz ve genel kabulünden hareketle, okulların birinci sınıf ve son sınıflarına anket uygulaması yapılmıştır. Buna göre, ankete katılanların %16'sını İHL 9. sınıf, %21.5'ini İHL 12. sınıf (Lise son), %31.6'sını İlahiyat ve Eğitim DKAB bölümü 1. sınıf, %30.9'unu ise İlahiyat ve Eğitim DKAB bölümü 4. sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, öğrencilerin %47.7'si, birinci sınıf, %52.3'ü de son sınıf öğrencisidir.

1.4. Öğrencilerin Derslerindeki Başarı Durumlarına Göre Dağılımı

Kopya çekme davranışı ile öğrenci başarısı arasında ilişki olup olmadığını tespit edebilmek için öğrencilere kendilerini derslerdeki başarı açısından nasıl algıladıkları sorulmuştur.

Tablo: 6. Ankete Katılan Öğrencilerin Derslerdeki Başarı Durumlarına Göre Dağılımı

Başarı durumu	N	%
Oldukça başarılı	31	12,1
Orta düzeyde başarılı	161	62,9
Kısmen başarılı	58	22,7
Başarısız	6	2,3
Toplam	256	100,0

Tablo 6'ya göre, öğrencilerin büyük çoğunluğu (%62.3), kendilerini orta düzeyde başarılı olarak görmektedirler. Kendini oldukça başarılı görenlerin oranı %12.1, kısmen başarılı görenlerin oranı %22.7'dir. Öğrencilerin sadece %2.3 gibi küçük bir bölümü kendisini başarısız olarak nitelendirmiştir.

2. Kopya Çekme Davranışı İle İlgili Bulgular

2.1. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyi

Tablo:7. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyinin İstatistiksel Analizi

Cinsiyet	N/%	Kopya çekme sıklığı			Toplam
		Sık sık	Ara sıra	Hiç	
Kız	N	16	100	35	151
	%	10,6	66,2	23,2	100,0
Erkek	N	13	66	26	105
	%	12,4	62,9	24,8	100,0
Toplam	N	29	166	61	256
	%	11,3	64,8	23,8	100,0

$$\chi^2=0,348SD=2P=0,840P>0,05 \text{ Önemsiz}$$

Öğrencilerin kopya çekip çekmedikleri ve çekiyorlarsa ne sıklıkla kopya çektiklerine ilişkin bulgular tablo 5'te görülmektedir. Öğrencilerin %11,3'ü "sık sık" kopya çektiklerini, %64,8 gibi büyük bir çoğunluğu da "ara sıra" kopya çektiklerini söylemişlerdir. "Hiç" kopya çekmediğini söyleyenlerin oranı ise %23,8'dir. Buna göre, öğrencilerin %76,2 gibi çok büyük bir çoğunluğunun değişen sıklıklarla da olsa bir şekilde kopya çektikleri görülmektedir.

Yapılan Ki kare analizi sonucuna göre kopya çekme sıklığı bakımından kız ve erkek öğrenciler arasında, 0,05 manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Buna göre cinsiyet bakımından kız ve erkek öğrencilerin kopya çekme düzeylerinde bir farklılaşmanın olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, "Erkek öğrencilerin kopya çekme düzeyleri kız öğrencilerden daha yüksektir" hipotezinin doğrulanmadığı anlaşılmaktadır.

Kaymakcan'ın (2002), İlahiyat fakülteleri üzerinde yaptığı araştırmada, hiç kopya çekmediğini söyleyenlerin oranı %36,5, sık sık kopya çektiğini söyleyenlerin oranı ise %3,9 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada, erkeklerin kopya çekme düzeyinin kızlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.¹⁴

Dirik'in (1996) Eğitim, Fen Edebiyat ve Mühendislik fakültesi örnekleminde yaptığı araştırmada, hiç kopya çekmem diyenlerin oranı %37,28, ara sıra çekerin diyenlerin oranı %52, 63 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada da kopya çekme oranının erkeklerde (%58,95) kızlardan (%48,12) daha yüksek, buna karşılık hiç kopya çekmeme oranlarının da kızlarda (%42,86) erkeklerden (%29,47) daha yüksek olduğu ancak istatistiksel olarak aradaki farklılığın önemli olmadığı görülmektedir.¹⁵

Semerci'nin (2004), Tıp fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, hiç kopya çekmediğini söyleyenlerin oranı %16,4, değişen sıklıklarda kopya çektiğini söyleyenlerin oranı ise %83,6 olarak bulunmuştur.¹⁶

Bozdoğan ve Öztürk (2008)'ün Ahi Evran Üniversitesi Eğitim Fakültesinin çeşitli bölümlerinde okuyan son sınıf öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmada, öğrencilerin %72,2'sinin değişen sıklıklarda kopya çektikleri tespit edilmiştir.¹⁷

¹⁴ Kaymakcan, a.g.m., s. 127.

¹⁵ M.Zahit Dirik, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-2", *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeleri Uluslararası Eğitim Sempozyumu*, 24-26 Eylül 1997, Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 1998, s. 405.

¹⁶ Semerci, "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri", *F.Ü. Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2004, 18 (3), s.144.

¹⁷ Aykut E. Bozdoğan-Çağrı Öztürk, "Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker?", *İlköğretim Online*, 7(1), 2008, s. 145.

2.2. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyi

Tablo: 8. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyinin İstatistiksel Analizi

Okul türü	N/%	Kopya çekme sıklığı			Toplam
		Sık sık	Ara sıra	Hiç	
İmam Hatip Lisesi	N	23	63	10	96
	%	24,0	65,6	10,4	100,0
İlahiyat Fakültesi	N	1	32	34	67
	%	1,5	47,8	50,7	100,0
Eğitim Fak DKAB Bölümü	N	5	71	17	93
	%	5,4	76,3	18,3	100,0%
Toplam	N	29	166	61	256
	%	11,3	64,8	23,8	100,0%

$$\chi^2=55,892SD=4P=0,000P<0,05 \text{ Önemli}$$

Okul türüne göre kopya çekme sıklığına bakıldığında, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin %24'ü "sık sık" kopya çektiğini ifade ederken, bu oran İlahiyat Fakültesi öğrencilerinde %1,5, Eğitim Fak. DKAB bölümü öğrencilerinde ise %5,4'tür. Hiç kopya çekmediğini söyleyenler arasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin oranı %50,7, Eğitim Fakültesi DKAB öğrencilerinin oranı %18,3, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin oranı ise %10,4 olarak bulunmuştur. Değişen sıklıkla da olsa kopya çekme durumuna bakıldığında, İHL öğrencilerinin % 89,6'sının, İlahiyat öğrencilerinin %49,3'ünün, Eğitim DKAB öğrencilerinin de %81,7'sinin kopya çektiği görülmektedir. Tüm okul türlerinde kopya çekme oranının yüksek olduğu görülmekle birlikte bu oran İHL' de daha yüksek bulunmuştur.

Yapılan Ki kare analizi sonucuna göre, kopya çekme sıklığı bakımından okul türüne göre, 0,05 manidarlık düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Buna göre, "İHL öğrencilerinin kopya çekme düzeyi İLH ve Eğitim DKAB öğrencilerinden daha yüksektir" şeklindeki hipotezinin doğrulandığı anlaşılmaktadır.

2.3. Sınıflara Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyi

Tablo: 9. Sınıflara Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyinin İstatistiksel Analizi

Sınıf	N/%	Kopya çekme sıklığı			Toplam
		Sık sık	Ara sıra	Hiç	
Birinci sınıf (İHL-İLH-DKAB)	N %	9 7,4	87 71,3	26 21,3	122 100,0
Son sınıf (İHL-İLH-DKAB)	N %	20 14,9	79 59,0	35 26,1	134 100,0
Toplam	N %	29 11,3	166 64,8	61 23,8	256 100,0

$$\chi^2=5,335SD=2P=0,069P>0,05 \text{ Önemsiz}$$

Sınıf düzeylerine göre öğrencilerin kopya çekme sıklıklarına bakıldığında, sık sık kopya çekme oranının son sınıflarda (%14,9), birinci sınıflara göre (%7,4) daha yüksek olduğuna karşılık ara sıra kopya çekme oranının birinci sınıflarda daha yüksek olduğu görülmektedir. Ki kare analizi sonuçlarına göre, kopya çekme sıklığı bakımından sınıflar arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, "Son sınıf öğrencilerinin kopya çekme düzeyi birinci sınıf öğrencilerinden daha yüksektir,, şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

2.4. Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyi

Tablo: 10. Derslerdeki Başarı Durumuna Göre Öğrencilerin Kopya Çekme Düzeyinin İstatistiksel Analizi

Başarı düzeyi	N/%	Kopya çekme sıklığı			Toplam
		Sık sık	Ara sıra	Hiç	
Oldukça başarılı	N %	1 3,2	19 61,3	11 35,5	31 100
Orta düzeyde başarılı	N %	17 10,6	103 64,0	41 25,5	161 100
Kısmen başarılı/başarısız	N %	11 17,2	44 68,8	9 14,1	64 100
Toplam	N %	29 11,3	166 64,8	61 23,8	256 100

$$\chi^2=8,560SD=4P=0,073P>0,05 \text{ Önemsiz}$$

Tablo 10’da öğrencilerin başarı düzeyi ile kopya çekme düzeyi karşılaştırılmıştır. Ancak burada ifade edilen başarı düzeyleri, başarı testi veya yıl sonu başarı notlarından elde edilmiş gerçek bir başarı düzeyini değil, öğrencilerin kendilerini algıladıkları bir başarı düzeyini göstermektedir. Tabloya bakıldığında, başarı düzeyi düştükçe, hem “sık sık” hem de “ara sıra” kopya çekme oranının arttığı, buna karşılık “hiç” kopya çekmeme oranının düştüğü görülmektedir. Bununla birlikte, kopya çekme sıklığı bakımından başarı düzeyleri arasında görülen farklılaşma istatistiki olarak ($p>0,05$) anlamlı çıkmamıştır. Buna göre, “Öğrencilerin başarı düzeyi düştükçe kopya çekme sıklığı artmaktadır” şeklindeki hipotezimizin tam olarak doğrulanmadığı görülmektedir. Başarı durumuyla kopya çekme ilişkisini tam olarak ortaya koyabilmek için, öğrencilerin gerçek başarı durumlarıyla bir karşılaştırma yapılması şüphesiz uygun olacaktır.

2.5. Öğrencilerin İlk Kopya Çektikleri Öğretim Kademesi

89

OMÜİFD

Tablo: 11. Ankete Katılan Öğrencilerin İlk Kopya Çektikleri Öğretim Kademesine Göre Dağılımı

İlk kopya çekilen öğretim kademesi	N	%	Yığılmalı %
İlköğretim I. Kademe	34	13,3	13,3
İlköğretim II. Kademe	83	32,4	45,7
Lise	110	43,0	88,7
Üniversite	8	3,1	91,8
Hiç çekmedim	21	8,2	100,0
Toplam	256	100,0	

Öğrencilerin %13,3’ü, ilk defa ilköğretim I. Kademede kopya çekme eyleminde bulunduğunu söylerken, %32,4’ü ilk kopya deneyimi olarak ilköğretim II. Kademeyi, %43’ü ise Liseyi belirtmiştir. İlk defa üniversitede kopya çektiğini söyleyenlerin oranı ise sadece %3,1’dir. Yığılmalı yüzdeye baktığımızda Öğrencilerin %88,7’sinin, üniversiteye gelmeden kop-

ya çekme deneyimi yaşadığı görülmektedir. Bu da daha ilk yıllarda kazanılan olumsuz davranış özelliklerinin diğer öğretim kademelerinde de devam ettiğini göstermektedir. Tabloda dikkati çeken bir diğer husus da hiç kopya çekmediğini söyleyenlerin oranıdır. Tablo 7’de “hiç kopya çekmem” diyenlerin oranı %23,4 iken, burada bu oranın %8,2’ye düştüğünü görüyoruz. Bu da şunu gösteriyor ki, bulunduğu öğretim kademesinde kopya çekmeyen öğrenciler, belli ki, önceki öğretim kademelerinde az da olsa kopya çekme eyleminde bulunmuşlardır.

Kaymakcan’ın (2002) araştırmasında, öğrencilerin %4,5’i ilköğretim I. Kademe, %31’i ilköğretim II. Kademe, %38,9’ lisede, %12,3’ de üniversitede ilk defa kopya çekme teşebbüsünde bulduklarını ifade etmişlerdir.¹⁸

Yıldırım’ın (1998) araştırmasında, deneklerin %4,8’i ilköğretim I. Kademe, %27,5’i ilköğretim II. Kademe, %32,7’si lisede, %11,3’ü de üniversitede ilk kopya çekme davranışını gösterdiklerini belirtmişlerdir.¹⁹

Dirik’in (1996) araştırmasında, deneklerin %2,6’sı ilköğretim I. Kademe, %13,1’i ilköğretim II. Kademe, %61,4’ü Lisede, %11,4’ü de üniversitede ilk kopya deneyimini yaşadıklarını söylemişlerdir.²⁰

Yapılan araştırmalarda dikkat çeken husus şudur: Üniversiteye gelineye kadar, öğretim kademesi arttıkça kopya çekmeye başlama durumu da artmaktadır. Öğrencilerin çoğunlukla lisede ilk defa kopya çekme teşebbüsüne giriştikleri anlaşılmaktadır.

¹⁸ Kaymakcan, a.g.m., s. 130.

¹⁹ Kazım Yıldırım, “Eğitimde Kopya Çekme Problemi”, *S.Ü. Eğitim fakültesi VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Konya: Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1998. s.413.

²⁰ Dirik, “Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1”, s. 240.

2.6. Kopya Çekiminde En Çok Kullanılan Yöntemler

Tablo: 12. Ankete Katılan Öğrencilere Göre Kopya Çekiminde En Çok Kullanılan Yöntemlere Göre Dağılım

Kopya çekme yöntemleri	N	%
Kitap-deftere bakma	44	17,2
Sıraya-duvara yazma	48	18,8
Ele-kola yazma	30	11,7
Kopya kağıdı hazırlama	123	48,0
Arkadaşa bakma/konuşma	172	67,2
Başka	14	5,5

Tablo 12'ye göre, öğrencilerin büyük çoğunluğu (%67,2), sınavlarda "arkadaşına bakma/arkadaşıyla konuşma" yöntemiyle kopya çekildiğini belirtmişlerdir. Diğer kopya çekme yöntemleri olarak %48'i "kopya kağıdı hazırlama", %18,8'i "sıraya-duvara yazma", %17,2'si "kitaba/deftere bakma", %11,7'si "ele/kola yazma" gibi yöntemlerin kullanıldığını ifade etmişlerdir.

Bu yöntemler yıllardan beri en çok kullanılan klasik yöntemlerdir. Elbette teknolojinin gelişmesiyle birlikte kopya çekme yöntem ve teknikleri de çeşitlenmiştir. Anket uygulaması sırasında öğrencilere özellikle belirtilen seçeneklerin dışında kullanılan orijinal kopya çekme yöntemlerini yazmalarını istediğimizde, öğrenciler sınavlarda yakalanmamak için bu yöntemleri deşifre etmek istemediklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, Öğrencilerin %5,5'i de bunların dışında başka yöntemlerin de kullanıldığını belirtmişlerdir. Başka seçeneğinde ifade edilen yöntemler şunlardır: SMS ile mesajlaşma, işaretlerle haberleşme, askeri kodlama, kravat içine yazma, uç kutusuna yazma, pardösünün içine yazma, mp3'e kayıt yapma, kağıt değiştirme.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte kopya çekme yöntemleri de çeşitlenmiştir. Örneğin, o dersten başarılı olan bir öğrenci, sınavdan daha erken çıkarak, daha önce hazırlanan küçük bir verici mikrofon vasıtasıyla,

dışarıdan sınavdaki arkadaşına iletiyor ve öğrenci de kulaklık vasıtasıyla bilgileri kayda geçiriyor.²¹

Diğer araştırmalarda da benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Kaymakcan'ın (2002) araştırmasında en fazla kullanılan kopya çekme yöntemleri olarak "kopya kâğıdı hazırlamak" (%33,6) ve "arkadaşıyla konuşmak/bakmak" (%30,2) seçenekleri ifade edilmiştir.²² Eraslan'ın (2011) araştırmasında ilk sıralarda "sıranın üzerine yazmak" ve "arkadaşının kâğıdına bakmak" gelmektedir.²³ Dirik'in (1996) araştırmasında en çok kullanılan kopya yöntemleri olarak sırasıyla, "kopya kâğıdı hazırlamak" (%32,4), "el, kol ve bacaklara yazmak" (%30,1) ve "sıraya ve duvara yazmak" (%29,8) olarak bulunmuştur.²⁴ Semerci'nin (2004) araştırmasında, "başkasının kâğıdına bakmak" (%38,4) ve "arkadaşıyla konuşmak" (%41,1) en çok kullanılan yöntemler olarak belirtilmiştir.²⁵

2.7. Kopya Çeken Öğrenciler Hakkındaki Düşünceler

OMÜİFD Tablo: 13. Ankete Katılan Öğrencilerin Kopya Çeken Öğrenciler Hakkındaki Düşüncelerine Göre Dağılımı

Kopya çeken öğrenci	N	%
Ahlaki olmayan bir davranış sergilemiştir	72	28,0
Çalışma alışkanlığı olmayan bir öğrencidir	46	18,0
Çaresizlikten yapmıştır, normal karşılanmalı	90	35,2
Fırsatları değerlendirmiştir	48	18,8
Toplam	256	100,0

Kopya çeken öğrenciler hakkında ne düşünüyorsunuz?" şeklindeki soruya ankete katılan öğrencilerin %28'i, "ahlaki olmayan bir davranış sergilemiştir", %18'i ise "çalışma alışkanlığı olmayan bir öğrencidir" ce-

²¹ Yıldırım, a.g.m., s.412.

²² Kaymakcan, a.g.m., s. 134

²³ Ali Eraslan, "Matematik Öğretmeni Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur", *Eğitim ve Bilim*, Cilt:36, Sayı:160, 2011, s. 56.

²⁴ Dirik, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-1", s. 246

²⁵ Semerci, a.g.m., s. 143.

vabını vererek kopya çekmenin olumsuzluğuna dikkat çekmiştir. Ancak öğrencilerin %35,2 gibi büyük çoğunluğu, kopya çekme eylemini çaresizlikten yapılmış bir eylem olduğunu ve normal karşılanması gerektiğini söylerken, %18,8'i de, kopya çeken öğrencinin fırsatları değerlendirdiğini belirtmiştir. Buna göre, öğrencilerin yarısından fazlası (%54), kopya çekme davranışını onaylamaktadır.

2.8. Sınavlarda Kopya Çekilmesine Göz Yuman Öğretmen/Öğretim Elemanı Hakkındaki Düşünceler

Tablo: 14. Ankete Katılan Öğrencilerin Kopya Çekilmesine Göz Yuman Öğretmen/Öğretim Elemanı Hakkındaki Düşüncelerine Göre Dağılımı

Kopya göz yumulması	N	%
Olumlu	56	21,9
Kısmen olumlu	91	35,5
Olumsuz	109	42,6
Toplam	256	100,0

Öğrencilerin %21,9'u, sınavlarda kopya çekilmesine göz yuman öğretmen/öğretim elemanlarının bu davranışını olumlu olarak nitelendirirken, %35,5'i kısmen olumlu olduğunu söylemiştir. Öğrencilerin %42,6'sı ise, öğretmen/öğretim elemanlarının, sınavlarda kopya çekilmesine göz yummalarını ya da önemsememelerini olumsuz bir tutum olarak değerlendirmişlerdir.

2.9. Öğrencilerin Kopya Çekme Nedenleri

Tablo: 15. Ankete Katılan Öğrencilerin Sınavlarda Kopya Nedenlerine Göre Dağılımı

Kopya çekme nedenleri	N	N
Geçerli not alabilmek için	188	73,4
Sınıfta kalma korkusu nedeniyle	172	67,2
Yeterli çalışmadan sınava girme nedeniyle	165	64,5
Soruların zor olmasından	143	55,9
Çalıştığım halde geçer not alamama korkusundan	100	39,2

Yüksek not alabilmek için	65	25,4
Derslerin anlaşılır bir şekilde işlenmemesinden	58	22,7
Ailemin ve çevremın başarısızlık karşısındaki baskısından	54	21,1
Öğretmenlerin dikkatsizliği ya da önem vermemelerinden	49	19,1
Sınavların kopya çekmeye uygun olmasından	35	13,7
Alışkanlık haline geldiğinden	34	13,3
Başka derslere daha çok ağırlık vermem nedeniyle	33	12,9
Kısa yoldan başarıya ulaşma isteğinden	31	12,1
Kopya çekmenin verdiği zevk ve heyecandan	27	10,6
Habersiz (aniden) sınava girme zorunluluğu nedeniyle	21	8,2
Nasıl olsa yakalanmıyorum, yakalansam da bir şey olmaz düşüncesinden	21	8,2
Öğretmenlere olan güvensizlik nedeniyle	15	5,9
Zayıf olmayanın iyi öğrenci sayılmasından	13	5,2
Öğrenciler arasında bu yolla takdir gördüğümünden	6	2,4
Otoriteye, baskıya isyan etmenin bir yolu sayıldığından	6	2,4
Başka	8	3,1

Öğrencilere, sınavlarda kopya çekilmesinin gerekçeleri olabilecek 20 madde verilmiş ve bunlardan hangilerinin kendilerinin veya arkadaşlarının kopya çekmesinin nedenleri olduğunu işaretlemeleri istenmiştir. Bu maddelerin dışında ifade ettikleri kopya çekme nedenlerini ise “başka” seçeneğine yazmışlardır.

Tabloya bakıldığında, öğrencilere göre sınavda kopya çekilmesinin nedenleri olarak “Geçerli not alabilmek” (%73,4), “Sınıfta kalma korkusu” (%67,2), “Yeterli çalışmadan sınava girme” (%64,5), “Soruların zor olması” (%55,9), “Çalıştığı halde geçer not alamama korkusu” (%39,2), “Yüksek not alabilmek” (%25,4), “Derslerin anlaşılır bir şekilde işlenmemesi” (%22,7), “Aile ve çevrenin başarısızlık karşısındaki baskısı” (%21,1), “Öğretmenlerin dikkatsizliği ya da önem vermemeleri” (%19,1) ve “Sınavların kopya çekmeye uygun olması” (%13,1) gibi etkenler en önemli kopya

nedenleri olarak ifade edilmiştir. Başka araştırmalarda da benzer sebeplerin öne çıktığı görülmektedir.²⁶

Öğrencilerin kopya çekme nedenlerine bakıldığında, onların “öğrenme”den ziyade “ders geçme” ya da “sınıf geçme”yi öncelikledikleri, ders işleme yöntemlerinin ve sınav sisteminin daha çok “ezberci” olması, öğrencilerin eğitim süreci içerisindeki çabalarının bütüncül olarak değerlendirilmesi yerine, tüm sürecin birkaç ezbere dayalı soruyla ölçülmeye çalışılması, aile ve çevre baskısı gibi nedenler, öğrencilerde sınav kaygısını artırmakta, bu kaygıdan kurtulabilmek için de kopya çekmeye yönelmektedirler. Bu durumda, bilgilerin içselleştirilmesi, anlamlı öğrenmenin gerçekleştirilmesinden ziyade geçerli not alma birincil amaç haline gelmekte, bu amaca ulaşmak için de her yol mübah sayılmaktadır. Bir başka ifade ile öğrenciler, bilgiyi öğrenmek amacıyla değil, belli bir süre akılda tutarak geçerli not almak ve bir daha kullanmamak amacındadırlar. Bu nedenle de bilgiyi geçici süre yüzeysel biçimde kaydetmenin bilişsel yükünden kurtulmak için kopya malzemelerine yönelmektedir.²⁷

2.10. Sınavlarda Kopya Çekilmesinin Önlenmesi veya En Aza İndirilmesi için Öğrencilerin Önerileri

Ankete katılan öğrencilere, “Öğrencilerin kopya çekmelerinin önlenmesi ve kopya çekmek durumunda kalmamaları için siz neler önerirsiniz?” şeklinde açık uçlu bir soru sorulmuştur. Öğrencilerin bu konudaki değerlendirmeleri ve önerileri tasnif edilerek maddeler halinde aşağıda sunulmuştur. Öğrencilerin kopya çekilmesinin önlenmesine ilişkin önerilerinin, kopya çekme nedenleri ile örtüştüğü görülmektedir. Öğrencilerin, okullarda kopya çekme sorununa ilişkin değerlendirmeleri ve çözüm önerileri şu şekildedir:

²⁶ Krş.Aynur Oksal-Asude Bilgin, “Üniversitede Kopya Sorunu”, *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C: XII, Sayı:1, 1999, s. 88; Dirik, “Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda kopya Sorunu-2”, s. 407; Yıldırım, a.g.m., s. 4; Eraslan, a.g.m., ss. 57-60; Mehmet Ali Seven-Ali Osman Engin, “Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri”, *Atatürk Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, C.11, Sayı:1, 2008, ss. 129-134.

²⁷ Oksal-Bilgin, a.g.m., s. 89.

a) Sınıfta Kalma Endişesinin Ortadan Kaldırılmalı/Sınavlar ve Sorular Çok Zorlayıcı Olmamalı

Sınav kaygısının ve sınıfta kalma korkusunun öğrencileri önemli ölçüde kopya çekmeye ittiği anlaşılmaktadır. Özellikle imam hatip lisesi öğrencilerinin talebi sınıfta kalmanın kaldırılması yönündedir. Birkaç örnek aşağıda sunulmuştur.

“Sınıfta kalma olmasın, en önemli sebep de bu gerçekten, biz öğrenciler bu korkuyu kısa yoldan çözmek için kopya çekeriz.” (K.9, İHL)

“Bazı dersler baraj dersi olduğu için öğrencinin bir tane bile biri olsa sınıfta kalıyor. Bana göre haksızlık çünkü öğrenci sayısalardan anlıyordur, sözeli yapamıyordur. Sözelinden bir ders baraj olunca da sınıfta kalıyor. Baraj derslerden biri Dil ve Anlatım, hoca sırf sınıfta kalalım diye zor soruyor ki benim sözelim iyi değil. Bu durumda kim olsa kopya çeker. Bir de derslerden anlamıyoruz. Dersi dinleyerek anlayan bir öğrenci dersi dinlediği halde anlamazsa kopya çekmek hakkı...”

96

OMÜİFD (K.9, İHL)

Gerek lise gerekse üniversite düzeyindeki öğrencilerin büyük çoğunluğu sınavların zorluğundan yakınmışlar, amaca hizmet etmeyen, gereksiz, öğrencinin gücünü aşan zorlamaların olmaması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu bağlamda derslerde önemli yerlerin vurgulanması, örnek soruların çözdürülmesi, soruların anlaşılır ve nispeten kolay olması gerektiğini vurgulamışlardır.

b) Ezberci Eğitime Dayalı Ezberci ve Tek Yönlü Ölçme Değerlendirme Sistemi Olmamalı

Öğrencileri kopya çekmeye yönelten önemli etkenlerden birisi de ezberci eğitim sisteminin bir sonucu olan yine çoğunlukla ezbere dayalı ve tek yönlü bir değerlendirme sistemidir. Bazı öğrencilerin değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Öğretmenler yorum ağırlıklı sorular sormalı. Bilgiyle beraber harmanlanmış yorumlara değer vermeliler. Kendi kitabındaki cümleleri aynen istemek öğrencileri kopyaya yöneltiyor.”

“Şimdi, ezberlenecek bir sürü formül var, 14 tane ders var (eksik saymış olabilirim) biz bu derslerin hepsine nasıl çalışalım. Vakit mi var? O kadar dersi kafa kaldırmıyor. En inek öğrenci bile kopya çekiyor. Kopya çekmeyen öğrenci mi olur. En azından çok güzel maceralar oluyor. İleriye güzel anılar bırakıyoruz. Kopya çekmek bütün öğrencelerin kanunda var. Siz hiç kopya çekmediniz mi? Not: Eminim ki çektiniz...” (K.9.İHL)

“Öğrencilerin farklı zekâlara sahip olduğu tüm çağdaş kuramcılar tarafından söyleniyor. Dolayısıyla öğrencilerin mutlak bilgisini iki farklı test çeşidi farklı ölçecektir. Örneğin ben klasik sınavlarda çok fazla problem yaşıyorum. Sayısal zekâyâ sahip olduğumu düşünüyorum. Bu yüzden yorum yapamıyorum. Arkadaşlarım beş yıl boyunca tüm sınavların klasik olmasını istediler. Çünkü çoğu hocamız cevaba değil satır sayısına, sayfa sayısına bakıyorlar. Arkadaşlar da bunu bildikleri için sınavlarda bir cümleyi farklı şekilde yazıyorlar ve yüksek not alıyorlar. Bense sadece aynen ezberlediğim (çünkü yorum yok) birkaç cümleyi yazabiliyorum, sonra da düşük not alıyorum. Bu da beni kopya çekmeye sevk ediyor. Hâlbuki sınav test olduğunda sadece öğrenmem gerekenleri öğrenip sınavı giriyorum... Diyeceğim şu ki, tüm test teknikleri kullanılarak öğrencilerin öğrenmeleri olabildiğince fazla ortaya çıkarılabilir” (K.DKAB 4)

“Not bir silah olarak kullanılmamalı, öğrencinin dönem içerisindeki tüm performansı değerlendirilmelidir.”

c) Dersler Sıkıcılıktan Kurtarılmalı, Daha İlgi Çekici, Zevkli ve Seviyeye Uygun Olmalıdır.

Öğrencilerin önemli bir kısmı, derslerin sıkıcı ve monoton olduğunu, bu nedenle ders dinleyemediklerini, dersi sevediklerini ve bunun sonucu olarak da iyi öğrenemediklerini ifade etmektedirler. Bu da onları sınavlarda kopya çekmeye yöneltmektedir. İşte bazı örnekler:

“Dersin etkileyici ve zevkli bir şekilde işlenerek öğrencinin ilgisinin artırılması gerekir. Bu sayede öğrenciler daha çok bilgiyi isteyerek öğrendiklerinden kopya çekme tam engellenemese bile azalır.” K.9

“Öğrenci dersi sınavda başarılı olmak için çalışmamalı, asıl amacı, dersi en iyi şekilde özümsemek ve öğrenmek olmalıdır. Ancak eğitim sistemimizin bizden

istediği sınavdan alınan notlardır ve öğrenciler de sistemin istediği gibi davranmaktadır. Asıl amaç, bilgiyi almak, kullanmak değil, sadece belli bir süre için çalışılıp sınava kadar hafızada tutulmaya çalışılması şekline gelmiştir... Ders notu ön planda olmamalı, öğrenciler bu konuda yaptırımla karşı karşıya kalmamalı, dersi not almak için değil severek almalıdır.” K.Haz

“Öncelikle öğretmenlerin etkili bir şekilde ders anlatmaları gerekir. Bazı hocalarımıza bakıyorum dersi o kadar monoton işliyor ki, dikkatimizi derse vermekte zorlanıyoruz. Ders sıkıcı ve verimsiz geçiyor. Bunun yanında sırf sınavı zorlaştırmak için soruların karmaşık hazırlanması, öğrencilerin soruları bile anlamakta zorlanması yüzünden kopya olayları artıyor.” K.DKAB4

d) Hocalar, Öğrencilere Karşı Daha Anlayışlı ve Hoşgörülü Olmalı, Öğrenciye Değer Vermeli ve Onları Notla Korkutmamalı

Bazı öğrenciler, ders hocalarının sınavlarda fazla ders yükünden sorumlu tuttuklarını, gereğinden fazla zorladıklarını, adeta dersten bırakmak için çaba harcadıklarını ve kendilerine değer vermediklerini düşünmektedirler. Bu zorlamalara karşı da kendilerinin kopya çekme davranışına yönelmek zorunda kaldıklarını ifade etmektedirler. İşte bazı örnekler:

“Öğrenciye iyi davranılmalı. Bazı öğretmenler öğrenciyi anlamıyor, onların içindeki ümidi kırıyorlar. Sorun bazı öğretmenlerdedir. Çünkü bu okulda Anadolu –düz lise ayrımı var. Bize değer verilmiyor” E.12İHL

“Sınava giren öğrencilere sınav korkusu yaşatılmamalıdır. Yani bu sınavı kazanamazsanız şu şekilde kötü durumlarla karşılaşsınız denilmemelidir. Bunun yerine derste öğrenciye dersin ehemmiyeti aşılmalı ve derse ısındırılmalıdır. Öğrenciyi sık sık kontrol ederek onun çalışma alışkanlığını kazanası sağlanmalıdır.” E.1.İLH

“Öğrencilere baskı uygulanmasın. Çok zor sorular sorulmasın lütfen. Öğrencinin başaramama korkusu da kopyaya iten bir sebep. Çalıştığı halde başaramamak çok kötü bir durum. Bir de üstüne zorluk eklenince kopya durumu ortaya çıkıyor. Dersi her hoca anlaşılır işlese ve öğrenciye sevdirse herkes çalışır.” K.1.İLH

“Öğrenciler notla korkutulmamalı. Ve derste işlenmediği halde hocaların öğrencileri tuğla gibi yığınla kitaplara mahkûm edip sorumlusunuz diyerek öğrencileri umutsuzluğa ve korkuya düşürmemeleri gerekir. Ancak o zaman öğrenciler kopya çekmek zorunda kalmazlar.” E.1

e) Öğretmenler Dersini Ciddiye Almalı, Sınavlarda Titiz Davranmalı ve Gerekli Tedbirleri Almalıdır.

Bu bağlamda; Öğrenciler tekli oturtulmalı/Sorular grup olmalı/Gözetmen sayısı artırılmalı/Tüm sınav evrakı toplanmalı/Telefonlar toplanmalı/Sınav ortamı sıkı bir şekilde denetlenmeli/Kopyadan yakalanan öğrenciye gereken ceza mutlaka verilmelidir.

“Sınavdan önce çok tedbir alınmalı. En ufak bir durumda öğrencinin kâğıdı alınmalı ve disipline verilmeli. Böylece öğrenciler kopya çekmeye cesaret edemezler.”

“Öğrencilerin kopya çekmesini önlemek için öğretmenlerin daha dikkatli olması gerekir. Örneğin otoriter bir hoca sınav yaptığı zaman kimse başını bile kaldırmıyor, hatta hiçbir şey yapmadan kâğıdını veriyor.” E.12

“Çünkü öğrenci kopya çekemeyeceğini anladığı zaman çalışmak zorunda kalır”

f) Kopya Çekmenin Ahlaki Bir Zaaf Olduğu, Kul Hakkını İhlal Etmek Anlamına Geldiği Bilinci Verilmelidir.

“Kopya çekmeyi önlemek için din eğitiminin daha iyi verilmesi gerekir. Çünkü helali haramı kul hakkını bilen bir kişi hiçbir şey bilmeseydi bile kopya çekmez. Hatta sınıfta hoca olmasa, herkes kopya çekse bile o kendini Allah’ın gördüğünü bilir ve kâğıdına ne yaptıysa onu verir.” E.12

g) Zamanlı ve Verimli Ders Çalışma Alışkanlığı Kazandırılmalı

Kopya çekmenin en önemli nedenlerinden biri de, öğrencilerin yeterince çalışmadan sınava girmeleridir. Öğrenciler genellikle sınav zamanı ders çalışmaya başlamakta, zamanında çalışma alışkanlığı olmadığı için de

konular birikmekte, sınavlar da peş peşe olunca yeterli çalışma ve öğrenme imkanı olmadığı için öğrenci kopya çekmeye teşebbüs etmektedir.

“Çoğu öğrenci ders çalışmayı bilmiyor. Onlara önce ders çalışmayı öğretmek, daha sonra dersi öğretmek lazım. Düzenli şekilde ders çalışmayı bilen öğrenci kopya çekmez. Kopya çeken öğrencinin kendine güveni yoktur, endişelidir, çalışmamıştır...” K.1. İLH

3. Tutumlara İlişkin Bulgular

3.1. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutumları

Tablo: 16. Cinsiyete Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
Kız	151	89,56	26,19	254	0,371	P>0,05
Erkek	105	86,62	25,28			Önemsiz

100

OMÜİFD

Kız öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutum puanlarının ortalaması ($\bar{X}=89,56$), erkek öğrencilerin tutum puan ortalamaları ise ($\bar{X}=86,62$) olarak bulunmuştur. Tutum puanlarına bakıldığında, gerek kız öğrencilerin gerekse erkek öğrencilerin kararsız oldukları, kafalarının karışık olduğu, lehte veya aleyhte bir yargıya varamadıkları görülmektedir.

Kız ve erkek öğrencilerin kopyaya ilişkin tutum puanları arasında, t-testi sonucuna göre ($P>0,05$) istatistiksel olarak anlamlı bir fark görülmemiştir. Dolayısıyla, öğrencilerin kopyaya ilişkin tutumları üzerinde cinsiyet değişkeninin bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre, *“Erkek öğrencilerin kopyaya ilişkin tutum puanları kız öğrencilerden daha düşüktür.* şeklindeki hipotezimiz doğrulanmamıştır.

3.2. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutumları

Tablo: 17. Okul Türüne Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Okul Türü	N	\bar{X}	S	sd	F	p	1	2	3
1. İmam Hatip Lisesi	96	74,53	26,308	2/253	29,265	0,000		*	*
2. İlahiyat Fakültesi	67	101,35	22,782				*		
3. Eğitim Fak DKAB B	93	93,27	20,324			P<0,05	*		
Toplam	256	88,36	25,815			Önemli			

Öğrencilerin okul türlerine göre kopyaya ilişkin tutum puanlarına bakıldığında, İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin puan ortalaması ($X=74,53$), İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin puan ortalaması ($X=101,35$), Eğitim Fakültesi DKAB Bölümü öğrencilerin puan ortalaması ise ($X=93,27$) olarak bulunmuştur. İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin kopyaya ilişkin olumsuz, İlahiyat fakültesi öğrencilerinin olumlu bir tutuma sahip olduğu, Eğitim Fakültesi DKAB bölümü öğrencilerinin ise kararsız düzeyde olduğu görülmektedir.

Okul türleri bakımından öğrencilerin kopyaya ilişkin tutumlarının değişip değişmediğine varyans analizi ile bakılmış ve ($p<0,001$) düzeyinde ortalamalar arasında önemli bir fark ortaya çıkmıştır.

Ortalamalar arasındaki farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğuna Scheffe testi ile bakılmıştır. Buna göre, İmam-hatip lisesi öğrencileri ile İlahiyat fakültesi öğrencileri ve İmam-Hatip Lisesi öğrencileri ile Eğitim fakültesi DKAB öğrencileri arasındaki ilişki anlamlı bulunmuştur. İmam-Hatip Lisesi öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tutum puanlarının İlahiyat ve DKAB öğrencilerinden daha düşük olduğu görülmüştür. buna göre, "İHL öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tutum puanları İLH ve

DKAB öğrencilerinin tutum puanlarından daha düşüktür” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

3.3. Sınıf Düzeyine Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutumları

Tablo: 18. Sınıf Düzeyine Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Sınıf Düzeyi	N	\bar{X}	S	sd	F	p	1	2	3	4
1. 9. sınıf	41	66,17	23,854	3/252	21,713	0,000		*	*	*
2. 12. sınıf	55	80,76	26,523				*		*	*
3. 1. Sınıf	81	94,88	20,255			P<0,05	*	*		
4. 4. sınıf	79	98,48	23,056			Önemli	*	*		
Toplam	256	88,36	25,815							

Öğrencilerin sınıf düzeylerine göre kopya çekmeye ilişkin tutum puanlarına bakıldığında, İHL 9. sınıf öğrencilerinin tutumlarının “olumsuz” ($\bar{X}=66,17$), İHL 12. sınıf öğrencilerinin “kararsız” ($\bar{X}=80,76$), Fakülte 1. sınıf öğrencilerinin “kararsız” ve Fakülte son sınıf öğrencilerinin “olumlu” düzeyde oldukları görülmektedir.

Sınıf düzeylerine göre öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumlarının değişip değişmediğine varyans analizi ile bakılmış ve ortalamalar arasındaki farkın ($p<0,001$) düzeyinde önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Scheffe testi sonuçlarına göre; 9. sınıf ile 12. sınıf, Fakülte 1. sınıf ve Fakülte son sınıf arasındaki ve 12. sınıf ile Fakülte 1. sınıf ve Fakülte son sınıf arasındaki ortalamalar arası farkın önemli olduğu, bunun yanında Fakülte 1. sınıf ile Fakülte son sınıf arasındaki farkın önemli olmadığı anlaşılmıştır. İHL birinci sınıf öğrencilerinin son sınıf öğrencilerinden daha düşük (olumsuz) bir tutuma sahip olduğu, buna karşılık Fakülte birinci sınıfla son sınıf puanları arasında anlamlı bir farklılaşma olmadığı görülmüştür. Buna göre, “Birinci sınıf öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin tu-

tum düzeyi son sınıf öğrencilerinden daha düşüktür” şeklindeki hipotezimiz kısmen doğrulanmıştır.

3.4. Derslerdeki Başarı Düzeyine Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutumları

Tablo: 19. Derslerdeki Başarı Düzeyine Göre Öğrencilerin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Puanlarının İstatistiksel Analizi

Başarı düzeyi	N	\bar{X}	S	sd	F	p	1	2	3
1. Oldukça başarılı	31	97,61	24,65	2/253	4,320	0,014			*
2. Orta düzeyde başarılı	161	89,22	26,49						
3. Kısmen başarılı/ başarısız	64	81,70	23,14			P<0,05	*		
Toplam	256	88,36	25,81			Önemli			

Öğrencilerin derslerdeki başarı algılamaları ile kopya çekmeye ilişkin tutum puanlarına bakıldığında, en yüksek tutum ortalamasının ($\bar{X}=97,61$), kendini “oldukça başarılı” bulan öğrencilere ait olduğu görülmektedir. Başarı algılaması düştükçe kopya çekmeye ilişkin tutum puan ortalamalarının da düştüğü görülmektedir. Varyans analizi sonucu, kendisini “oldukça başarılı” bulan öğrencilerle “kısmen başarılı veya başarısız” bulan öğrencilerin tutum puan ortalamaları arasındaki farklılaşma önemli bulunmuştur. Buna göre, “Kendilerini derslerde başarılı bulan öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumları, kendini başarısız bulan öğrencilere göre daha olumludur” şeklindeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Tablo 15’deki, kopya çekme nedenlerine bakıldığında, en yüksek oranların “geçerli not alabilmek”, “sınıfta kalma korkusu”, yeterli çalışmadan sınava girme” gibi hep derslerdeki başarısızlığa bağlı nedenler olması, yukarıda ifade edilen ders başarısı ile kopya çekmeye ilişkin tutum ilişkisini daha iyi açıklamaktadır. Bu nedenle, öğrencilerin kopya çekme davranışlarını ortadan kaldırmak ve kopya çekmeye ilişkin tutum

değişikliğini sağlayabilmek için, kopya çekmeyi önlemeye yönelik tedbirlerinin yanında, belki ondan daha da önemli olarak, öğrencilerin başarısızlık nedenleri çok iyi irdelenmesi ve başarı düzeylerini yükseltici tedbirlerin alınması daha etkili olacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Örgün din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumlarını ve kopya çekmeyle ilgili görüşlerini belirlemeye amaçlayan bu çalışmada başlıca sonuçlar şunlardır:

1. Bütün eğitim sistemlerinde önemli bir sorun olan kopya çekme sorunu, Türk eğitim sisteminde de önemli bir yer işgal etmektedir. Kopya çekmenin bir disiplin sorunu olmasının yanında ahlaki bir problem olduğu da düşünülürse, din eğitimi kurumlarında böyle bir sorunun olmaması ya da daha düşük olması beklenebilir. Ancak beklentinin aksine örgün din eğitimi kurumlarında okuyan öğrencilerin %76,2 gibi çok büyük bir çoğunluğunun, değişen sıklıklarla da olsa kopya çektikleri tespit edilmiştir. Öğrencilerin %23,8'i de buldukları eğitim kademesinde hiç kopya çekmediklerini söylemişlerdir.

Kopya çekme sıklığını etkilediği düşünülen değişkenler açısından bakıldığında; a) kopya çekme sıklığı bakımından cinsiyete göre bir farklılaşma bulunmamıştır. b) Okul türüne göre, kopya çekme düzeyinde görülen farklılaşma önemli bulunmuş, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin kopya çekme sıklığının, İlahiyat ve Eğitim Fak. DKAB öğrencilerinden daha yüksek olduğu görülmüştür. c) kopya çekme sıklığı bakımından sınıflara göre bir farklılaşma tespit edilmemiştir.

2. İlk kopya çekme deneyimi ilköğretim I.kademedede başlamakta, II. Kademe ve Lisede artarak devam etmektedir. Sınavlarda kopya çekme davranışına başlamada en riskli dönem lisedir. Bu bulgu, diğer araştırma sonuçlarıyla da paralellik göstermektedir.

3. Öğrencilerin kopya çekmede en çok kullandıkları kopya çekme yöntemlerinin başında “yanındaki arkadaşına bakma/konuşma” (%67,2) ve “kopya kağıdı hazırlama” (%48) gelmektedir. Daha sonra diğer klasik

yöntemler gelmektedir. Bunların dışında, sms'le mesajlaşma, kulaklık, mp3 kayıt vb Teknolojinin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkan kopya çekme yöntemleri olarak kullanılmaktadır.

4. Kopya çeken öğrenciler hakkında, %35'i onların "çaresizlikten kopya çektiklerini, normal karşılanması gerektiğini söylerken, %28'i ise onların "ahlaki olmayan bir davranış sergilediklerini" düşünmektedirler.

5. Öğrencilerin çoğunluğu (%42,6), sınavlarda kopya çekilmesine müsaade eden ya da kopya çekilmesini önemsemeyen öğretmen/öğretim elemanlarının bu davranışlarını olumlu bulmamaktadır. Olumsuz bulanların yaklaşık yarısını (%49,5) ara sıra kopya çektiğini söyleyenlerin oluşturması da manidar bir bulgu olsa gerektir.

6. Öğrencilerin sınavlarda kopyaya gerekçelerinin başında, "geçerli not alabilmek", "sınıfta kalma" korkusu gibi sınav kaygısı gelmektedir. Daha sonra "yeterli çalışmama", "derslerin anlaşılır şekilde işlenmemesi", "aile ve çevre baskısı", "sınavların kopya çekmeye uygun olması" gibi nedenler sıralanmaktadır.

7. Ankete katılan öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutum puan ortalaması ($X=88,09$) olarak bulunmuştur. Kız öğrencilerin tutum puan ortalaması ($X=89,56$), erkek öğrencilerin tutum ortalaması ($X=86,62$)'dir. Gerek kız öğrencilerin gerekse erkek öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin "kararsız" bir tutuma sahip oldukları görülmektedir.

8. Okul türüne göre tutum puanlarına bakıldığında, İmam hatip Lisesi öğrencilerinin kopya çekmeye ilişkin "olumsuz", İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin "olumlu", Eğitim Fakültesi DKAB bölümü öğrencilerinin ise "kararsız" bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. İHL öğrencileri ile fakülte öğrencilerinin arasındaki farklılaşma önemli bulunmuştur.

9. Sınıflara göre tutum puan ortalamalarına bakıldığında, İHL düzeyinde birinci sınıfların tutum puan ortalamasının son sınıflardan daha düşük olduğu ve aradaki farklılaşmanın önemli olduğu, buna karşılık fakülte düzeyinde ise, birinci sınıf ile son sınıf arasında sayısal olarak kısmi bir fark görülse de, istatistikî olarak bu fark anlamlı bulunmamıştır.

10. Kendini derslerde başarılı bulan öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumları, kendini başarısız bulan öğrencilerden daha olumlu bulunmuştur.

11. Tutumlar doğrudan gözlenemeyen ancak, kişiyi belli yönde davranmaya yönelten bir eğilimdir. Tutum ile davranış arasında doğrusal bir ilişki vardır. Buna uygun olarak, öğrencilerin kopya çekme sıklığı arttıkça, kopya çekmeye ilişkin tutum puanlarının da düştüğü görülmüştür.

Yukarıdaki sonuçlar doğrultusunda şunlar önerilebilir.

Eğitimin kalitesini düşüren, ölçme ve değerlendirmeyi etkisizleştiren ve öğrencilerin öğrenmelerini engelleyen kopya sorununun mutlaka asgariye indirilmesi zorunludur. Bu bağlamda en önemli hedef, kopya çekme eğiliminin davranışa dönüşmesini engellemek veya davranışa dönüştükten sonra yakalayıp cezalandırmak değil, öğrencide kopya çekme eğiliminin oluşmasını engellemek olmalıdır. Bunun için;

106

OMÜİFD

1. İlköğretimin ilk yıllarından itibaren öğrencilerin kopya çekmeye ilişkin tutumları geliştirilmeli, kopya çekmenin bir disiplin suçu olmasının yanında ahlaki bir sorun olduğu, hak etmediği bir şeyi elde etmek veya bir başkasının hakkına tecavüz etmek anlamına geldiği bilinci yerleştirilmelidir.

2. Öğrencilerin en önemli kopya çekme gerekçelerini geçerli not alma, sınıfta kalma korkusu oluşturmaktadır. Bu da öğrenme eksikliğinin vb yeterli çalışmamanın bir sonucudur. Ancak öğrencinin öğrenmesini engelleyen veya ders çalışma motivasyonunun düşüren etkenlerin başında da, öğretmenlerin ders işleme metotlarının sıkıcı olması, ilgi çekici olmaması, müfredat programının çok yoğun, konuların gereksiz ve faydasız olduğu düşüncesi vb. gelmektedir. Bu nedenle, öğrencilere öncelikle derslerin ve konuların önemine ve gereğine ilişkin bilinçlendirilmeleri, derslerin, öğrencilerin etkin katılımını sağlayacak şekilde, ilgi ve motivasyonu artıracak interaktif yöntemlerle işlenmesi gerekmektedir.

3. Öğrencilerin öğrenmesi tek yönlü ölçme ve değerlendirme ile değil, tüm performansın dikkate alındığı, çoklu zekaya uygun ölçme ve değerlendirme yapılmalıdır.

4. Tüm öğretim elemanları ve idareciler kopya çekme konusunda titiz ve hassas olmalıdırlar. Kopya çekmeye karşı etkin tedbirler alınmalı, kopya çekerken yakalananlara gereken cezai yaptırım neyse uygulanmalı ve bu konuda herkese eşit davranılmalıdır.

Kaynakça

- Alkan, Şeyma, İlköğretim İkinci Kademe ile Ortaöğretim Öğrencilerinin ve Öğretmenlerinin Kopya Çekmeye İlişkin Görüşleri, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi S.B.E., 2008.
- Bozdoğan, Aykut E. -Çağrı Öztürk, "Öğretmen Adayları Neden Kopya Çeker?", *İlköğretim Online*, 7(1), 2008, ss.141-149.
- Burhan Gümüş, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, Ankara: Kalite Matbaası, 1977.
- Dirik, M.Zahit, "Türk Eğitim Sisteminde Sınavlarda Kopya Sorunu-2", *Türkiye, Türk Cumhuriyetleri ve Asya Pasifik Ülkeleri Uluslar arası Eğitim Sempozyumu*, 24-26 Eylül 1997, Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 1998, ss.400-414.
- Durmuşçelebi, Mustafa, "Lise Öğrencilerinin ve Öğretmen Adaylarının Kopya Çekme Davranışlarına İlişkin Görüşleri", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, C.17, Sy.1, ss.77-97.
- Eraslan, Ali, "Matematik Öğretmeni Adayları ve Kopya: Hiç Çekmedim Desem Yalan Olur", *Eğitim ve Bilim*, Cilt:36, Sayı:160, 2011, ss. 52-64.
- Henkel, Iris -Jason J. Haen, "Influences on Students' Decision to Report Cheating: A Laboratory Experiment", *J Acad Ethics*, 10, 2012, ss.123-136).
- Jensen, Lene Atnett ve diğerleri, "It's Wrong, But Everybody Does It: Academic Dishonesty among High School and College Students", *Contemporary Educational Psychology*, 27, 2002, ss.209-228.
- Kaymakcan, Recep, "İlahiyat Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Karşı Yaklaşımları", *Sakarya Üniversitesi İFD*, Sayı:5, Yıl: 2002, ss.121-138.
- Longman Active Study Dictionary of English*, "copy", Ed. Susan Maingay, Glasgow: Longman Group UK Limited, 1991.
- McCabe, D.L. -L.K. Trevino, "Individual and Contextual Influences on Academic Dishonesty: A Multicampus Investigation", *Research in Higher Education*, 38, 1997.
- Megehee, Carol M.-Deborah F. Spake, "The Impact of Perceived Peer Behavior, Probable Detection and Punishment Severity on Student Cheating Behavior", *Marketing Education Review*, Vol.18, Num.2, 2008, ss. 5-19.

- Murdock, Tamera B. -Angela D.Miller-Amy Goetzinger, "Effects of Classroom Context on University Students' Judgements About Cheating: Mediating and Moderating Process", *Social Psychology of Education*, 10, 2007, ss.141-169.
- Oksal, Aynur -Asude Bilgin, "Üniversitede Kopya Sorunu", *Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C: XII, Sayı:1, 1999, ss.85-90.
- Passow, Honor J. ve diğerleri, "Factors Influencing Engineering Students' Decisions to Cheat By Type of Assessment", *Research in Higher Education*, Vol. 47, No.6, 2006, ss.643-684.
- Selçuk, Ziya, "Bir Eğitim ve Rehberlik Sorunu: Okullarda Kopya Çekme", *Eğitim Yönetimi*, Yıl:1, Sayı:3, 1995, ss.397-418.
- Semerci, Çetin, "Tıp Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye İlişkin Tutum ve Görüşleri", *F.Ü. Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2004, 18 (3), ss139-146.
- Semerci, Çetin, "Kopya Çekmeye İlişkin Tutum Ölçeği", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C.13, Sayı:1, 2003, ss.227-234.
- Seven, Mehmet Ali -Ali Osman Engin, "Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Kopya Çekmeye Duydukları İhtiyaç ve Kopya Çekme Sebepleri", *Atatürk Üniversitesi S.B.E. Dergisi*, C.11, Sayı:1, 2008, ss. 121-136.
- 108 Whitley, Bernard E., "Factors Associated With Cheating Among College Students: OMÜİFD A Review", *Research in Higher Education*, Vol. 39, No.3, 1998, ss. 235-274
- Yıldırım, Kazım, "Eğitimde Kopya Çekme Problemi", *S.Ü. Eğitim Fakültesi VII. Ulusal Eğitim Bilimleri Kongresi*, Konya: S.Ü. Eğitim Fakültesi, 1998, ss.408-416.



ENDÜLÜS HADİSCİLİĞİNDE SAHÎHAYN ALGISI VE DOĞU İSLÂM DÜNYASIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

MUSTAFA ÖZTOPRAK*

The Sahîhayn Perception on Andalusia Transmitting Prophetic Traditions and Comparison of East Islamic World

Abstract: Sahih of the al-Bukhari and Muslim on hadith science is one of the most important works. Both books are named in the form of Sahîhayn because of the adoption of sahih hadiths. Sahîhayn, has written to propitiate the Muslims from periods. Some of them even if they have made assessments of the direction which one is better. At this point, the different opinions in the world of Islam has occurred. Eastern Islamic world and against the different approaches Sahîhayn exhibited in Andalusia. The eastern approach to the Muslim world at the same rate in both works are introduced, on the hadith of Muslim Andalusia preferred method *Sahîh* movement. The fifth and sixth centuries, Muslim scholars of the Islamic Andalusia *Sahîh* by reference to the value of Bukhari gave to the fore while. Sahîhayn understanding of al-Andalus is basically a comparison of health. They did not evaluate in this direction on the two works. Andalusia scholars prefer Sahih Muslim completely methodical reason.

Keywords: Bukhari, Muslim, Sahîhayn, Andalusia, Hadith.

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis ABD
[mustafa.oztoprak@hotmail.com].

Öz: Buhârî ve Müslim'in *Sahîh'i*, hadis ilminde en önemli eserlerinin başında gelmektedir. Her iki eserdeki hadislerin sahîh kabul edilmesi hasebiyle Sahîhayn şeklinde isimlendirilmiştir. Sahîhayn, yazdıkları dönemlerden itibaren Müslümanların teveccühünü kazanmıştır. Hatta bazıları onlar arasında bile hangisinin daha iyi olduğu yönde değerlendirmeler yapmışlardır. İslâm dünyasında bu noktada farklı kanaatler izhar edilmiştir. Doğu İslâm dünyası ile Endülüs'te Sahîhayn'a karşı farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Doğu İslâm dünyasında her iki esere aynı oranda bir yaklaşım ortaya konulurken, Endülüs'te Müslim'in hadisler ile ilgili metodundan hareketle *Sahîh'i*ni tercih etmişlerdir. Hicri beşinci ve altıncı asır Endülüs âlimleri Müslim'in *Sahîh'i*ni ön plana çıkarırken Buhârî'ye de atıflar yaparak değer vermişlerdir. Endülüs'teki Sahîhayn anlayışı temelde sıhhat kıyaslaması değildir. Onlar her iki eser hakkında bu yönde bir değerlendirme yapmamışlardır. Endülüslü âlimlerin Müslim'in *Sahîh'i*ni öncelemelerinin sebebi tamamen metodik boyuttadır.

Anahtar Kelimeler: Buhârî, Müslim, Sahîhayn, Endülüs, Hadis.



Giriş

110
OMÜİFD

İslâm'ın iki ana umdesinden biri olan hadis ilminin en önde gelen iki eseri Buhârî ve Müslim'in *Sahîh'leri*dir. Sahîhayn, İslâm dünyasında hadis ilmi ve âlimleri denilince yazarlarıyla birlikte birçok insanın bilgisi dâhilinde olan iki çalışmadır. Bu iki esere verilen önem o kadar ilerlemiştir ki, Müslümanlar hem Doğu İslâm dünyasında hem de Batı İslâm dünyası olarak ifade edilen Endülüs'te hatimler indirmişlerdir. Ülkemizde Osmanlı İmparatorluğu ve Endülüs'te özellikle Muvahhitler¹ (541–634/1146–1238) döneminde *Sahîh-i Buhârî* hatimleri yapılmıştır.² Söz konusu hatimler daha çok Ramazan ayında gerçekleştirilmiştir.

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh'leri* yazıldığı günden itibaren Müslümanlar arasında farklı makesler bulmuştur. Bazıları Buhârî'nin bazıları da Müslim'in daha kıymetli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu değerlendirme-

¹ Muvahhitler ve faaliyetleri hakkında bkz: Merrâküşî, *el-Mücib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 358–359; Şekîb Arslan, *Hülâsatü Târihi'l-Endelüs*, ss. 45–48; Yusuf, Eşbâh, *Târihu'l-Endelüs*, s. 311–312, 335–337; İmamüddin, *Endülüs*, s. 317–318. Muvahhitlerden özellikle Yakup b. Mansur el-Muvahhidi (v. 595/1159) zamanında hadis ilmine özel önem verilmiştir.

² Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisyye fi Ahdi Ya'kup el-Mansûr el-Muvahhidî*, İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, Mağrip, 1403/1983, c. I, s. 271–272. Endülüs'te Ramazan ayında *Sahîh-i Buhârî* hatimlerini ilk başlatan Ebu'l-Hasen Muhammed b. Şüreyh (v. 539/1144)'tir (Bkz: Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisyye*, c. I, s. 269).

lerden en fazla ön plana çıkan ise her ikisinin de değerli olduğu, Müslim'in metot bakımından temayüz ettiği. Tabiidir ki, bu görüşün de karşısında olanlar mevcuttur.³

Her iki eserin üretildiği Doğu İslâm dünyası ile Endülüs arasında bazı âlimlerin farklı yaklaşımları tespit edilmektedir. Bunların ortaya konulması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Hem Doğu İslâm dünyası hem de Endülüs'te Sahîhayn'a yaklaşımların sebeplerinin bilinmesi meseleyi daha net bir duruma getirecektir.

Makalede, Endülüs'te meydana gelen Sahîhayn algısını, tercih sebeplerini ve Doğu İslâm dünyası ile karşılaştırılması incelenecektir. Gerek Endülüs'te gerekse Doğu İslâm dünyasından hadis ilminde temayüz etmiş âlimlerin söz konusu alandaki uygulamaları eserleri çerçevesinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Çünkü Sahîhayn konusunda farklı zaman ve zeminlerde şifâhî olarak Kur'an-ı Kerîm'den sonra en sağlam kitapların Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'i olduğu yöndeki sözlü ifadelerden ziyade çalışmalarda yer alan uygulamalar meseleyi açıklığa kavuşturmayı sağlayan en önemli yoldur. Dolayısıyla Endülüs hadisçiliğinde Sahîhayn algısının serdedilen sözlerin eserlerde makes bulup-bulmadığı eğer varsa hangi seviyede olduğu ortaya çıkacaktır.

A.Sahîhayn'ın Endülüs'e Girişi

Endülüs'e İslâm kültür ve medeniyetinin girişi fetihle birlikte başlamaktadır. İnsanlar, İslâm ile tanışmaları beraberinde kültür ve medeniyetin taşıyıcısı konumunda olan eserlerin de tanınmasına vesile olmaktadır. Dolayısıyla İslâm'ın iki ana umdesinden biri olan hadislerin yer verildiği eserler de Endülüs'te neşvü nema bulmuşlardır.

Hadis ilminde zikredilen eserler Endülüs'e farklı zamanlarda girmişlerdir. Söz konusu giriş genellikle Doğu İslâm dünyasına yapılan ilmi seyahatlerle gerçekleşmiştir. Endülüs'ün ilk dönem âlimlerine bakıldı-

³ Konuya ayrıntılı olarak bkz: Sanânî, *Tevzîhu'l-Efkâr li maâni Tenkîhu'l-İnzâr*, c. I, s. 48- 49; Özağar, Mehmet Emin, "Rivayet İlminde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *AÜİFD*, Ankara, 1999, c. XXXIX, ss. 289-292; Yıldırım, Enbiya, "Sahîhan Üzerinde İcma Meselesi", *CÜİFD*, Sivas, 1998, sayı. 2, ss. 361-369.

ğında mezkûr seyahatlerden dönüşte mutlaka Doğu İslâm dünyasında tanınan âlimlerin bir veya birkaç çalışmasını Endülüs'e taşımışlardır. Buhâri ve Müslim'in *Sahîh*'leri de bu kabilden bir yolculukla Endülüs'e getirilmiştir.

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, farklı zamanlarda ve farklı kişiler tarafından Endülüs'e taşınmıştır. Söz konusu farklılıklar arasında da hangisinin daha önce olduğu yönünde tartışmalar meydana gelmiştir. Şimdi *Sahîhayn*'ın kimler tarafından ve hangi tariklerle Endülüs'e getirildiğine ayrıntılı olarak bakalım.

1.Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i

Buhârî'nin Endülüs'e ulaşan birden fazla isnadı bulunmaktadır. Bu isnatlar, şu şekilde zikredilebilir: Ebû Zer Abd b. Ahmet b. Muhammed b. Abdullah el-Herevî (v. 435/1043), Ebû Ali Said b. Osman b. es-Seken (v. 353/964), Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî (v. 392/1001), Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmet el-Mervezî (v. 371/981), Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Halef el-Kabîsî (v. 403/1012) ve İbrahim b. Ma'kıl b. Haccâc en-Nesefî (v. 295/907).⁴

a.Ebû Zer el-Herevî İsnadı

Ebû Zer Abd b. Ahmet b. Muhammed b. Abdullah el-Herevî, Ebu'l-Haysem Muhammed b. el-Mekki el-Kuşmeyhenî (v. 389/997), Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmet el-Hamevî (v. 381/991) ve Ebû İshak İbrahim b. Ahmet el-Müstemli kanalıyla Firebrî'den almıştır. Muhammed b. Yusuf el-Firebrî (v. 320/932)'de *Sahîh*'i, Buhârî'den Buhâra'da dinlemiştir.⁵

Ebû Zer Abd b. Ahmet b. Muhammed b. Abdullah el-Herevî, Endülüslü birçok âlime Mekke'de iken *Sahîh*'i *Buhârî*'yi nakletmiştir. Muhammed b. Ahmet b. Manzur el-Kaysî el-İşbîlî (v. 468/1076), Ebu'l-Velîd Süleyman el-Bâcî (v. 476/1083) ve Bekkâr b. Burhan el-Fâsî *Sahîh*'i *Buhârî*'yi

⁴ İbn Hayr el-İşbîlî, *Fihrist*, ss. 82-84; Ayrıca bkz: Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Arabî*, s. 163.

⁵ İbn Hayr, *Fihrist*, ss. 82-84; Ayrıca bkz: Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Arabî*, s. 748.

Ebû Zer el-Herevî'den hac esnasında bizzat dinlemişlerdir. Ayrıca Ebu'l-Hasen Şüreyh b. Şüreyh el-Makkarî babası Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh'ten Ebû Zer el-Herevî rivayetini dinlemişlerdir.⁶

Ebû Zer rivayeti, Ebû Abdullah Muhammed b. Şüreyh kanalıyla 403 yılında dinlenilmiştir. Buhârî'nin *Sahîh*'inin Ebû Zer el-Herevî isnadı en erken 403 yılında Endülüs'e girmiştir.

b.Ebû Ali Said b. Osman b. es-Seken İsnadı

Ebû Ali es-Seken, Muhammed b. Yusuf el-Firebrî kanalıyla Buhârî'den nakletmiştir. Endülüslü âlimlerden Kadı Ebû Ömer Ahmet b. Muhammed b. Yahya b. el-Hazzâ Mısır'da Abdullah b. Muhammed b. Esed el-Cühenî'den 394/1003 yılında dinlemiştir. Ebû Ali es-Seken rivayetinin Endülüs'e girişi, Mısır'dan ne zaman döndüğü tespit edilemediği için 394/1003 yılından sonraya denk gelmektedir.⁷

c.Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî İsnadı

Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî, 353/964 yılında hacca gitmiştir. Orada Muhammed b. Yusuf el-Firebrî'nin Buhârî'den naklini Ebû Zeyd el-Mervezî'den dinlemiştir. İbnü'l-Faradî, Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî'nin Halife Muntasır (350-366/961-976)'ın son zamanlarında Endülüs'e geldiğini ve Buhârî'nin *Sahîh*'inin Ebû Zeyd el-Mervezî isnadını naklettiğini zikretmektedir.⁸ Ebû Muhammed el-Asîlî, halife Muntasır'ın son zamanlarında Endülüs'e geldiği için bu tarihin hicri 360'lardan sonra olma ihtimali yüksektir.

d.Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmet el-Mervezî İsnadı

Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmet el-Mervezî, Muhammed b. Yusuf el-Firebrî kanalıyla Buhârî'den nakilde bulunmuştur. Endülüslü âlimler Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî ve Ebu'l-Hasen Ali b. Muham-

⁶ Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisyye fi Ahdi Ya'kup el-Mansûr el-Muvahhidî*, c. I, s. 267-268.

⁷ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 83.

⁸ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 83; İbnü'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi Endelüs*, s. 93; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, c. XVI, s. 560; Abdülhâdi, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisyye*, c. I, s. 267.

med b. Halef el-Kabîsî kendisinden Buhârî'nin *Sahîh*'ini nakletmişlerdir. İbn Hayr, Endülüs'e gelen rivayetlerin içinde Ebû Zeyd el-Mervezi isnadının aslına uygun olarak *Sahîh*'in tamamını yansıtmaması bakımından Ebû Zer el-Herevî'nin nakline daha yakın olduğunu belirtmiştir.⁹ Endülüslü âlimlerden Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Halef el-Kabîsî'nin 367/967 yılında ilim yolculuğundan dönmesiyle Ebû Zeyd el-Mervezi isnadı Endülüs'e girmiştir.

e.Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Halef el-Kabîsî İsnadı

Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Halef el-Kabîsî, Buhârî rivayetini Tunus'a getiren ilk kişidir. Kabîsî, Buhârî isnadını Ebû Zeyd el-Mervezi ve Muhammed b. Yusuf el-Firebrî kanalıyla dinlemiştir. Kabîsî'nin Buhârî isnadı Endülüs'e Ebû Muhammed el-Attâb ve Ebu'l-Kâsım Hatem b. Muhammed et-Trablusî'nin nakliyle gelmiştir.¹⁰

114 f.İbrahim b. Ma'kıl b. Haccâc en-Nesefî İsnadı

OMÜİFD

İbrahim b. Ma'kıl b. Haccâc en-Nesefî, Buhârî'den bizzat nakletmiştir. Buhârî kendisine icazet vermiştir. Nesefî'den Ebû Sâlih Halef b. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ebî Imran el-Herevî ve Muhammed b. Hakem el-Cüzzamî dinlemiştir. Endülüslü âlimlerden Ebû Ali Huseyn b. Muhammed b. Ahmet el-Gassânî (v. 498/1104) ondan da Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Tahir el-Kaysî nakletmiştir.¹¹

Buhârî'nin *Sahîh*'ini Endülüs'e ilk getirenin Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Muhammed el-Asîlî, halife Muntasır'ın son zamanlarında Endülüs'e geldiği bilinmektedir. Halifenin hicri 351 ile 366 yıllarında halifelik yaptığı için son zamanlarından kastedilen tarih hicri 360'lardan sonrasına tekabül etmektedir. Ebû Muhammed el-Asîlî'nin de *Sahîh*'i söz konu zaman getirdiğini söylemek mümkündür. Diğer isnatlara bakıldığında onların hicri 400'lere yakın olduğu tespit edilmektedir. Ancak bütün isnatlardan ortaya çıkan bir

⁹ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 83-84.

¹⁰ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 84; Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisyye*, c. I, s. 268; Zirikli, *A'lâm*, c. IV, s. 326.

¹¹ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 84.

durum, Buhârî'nin *Sahîh*'i Endülüs'e hicri dördüncü asrın ikinci yarısında özellikle beşinci asrın başlarına doğru girdiğidir.

2.Müslim'in Câmiu's-Sahîh'i

Endülüs'e İmam Müslim'in *Sahîh*'inin girişi ile ilgili olarak dört tane rivayet söz konusudur. Bunlar: Ebû Ahmet Muhammed b. İsa b. Amraveyh el-Cülûdî (v. 368/978), Ebu'l-Alâ Abdülvehhab b. İsa b. Mâhân el-Bağdâdî (v. 387/997), Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kisâî (v. 385/995) ve Ebû Muhammed Ahmet b. Ali b. el-Huseyn b. Muğire b. Abdurrahman el-Kalânîsî'dir. Şimdi bunları ayrı ayrı ele alalım.

a.Ebû Ahmet Muhammed b. İsa b. Amraveyh el-Cülûdî İsnadı

Ebû Ahmet Muhammed b. İsa b. Amraveyh el-Cülûdî, İbrahim b. Muhammed b. Süfyan kanalıyla Müslim b. Haccac'tan *Sahîh*'i dinlemiştir. Endülüs âlimlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah el-Huseyn b. Ali et-Taberî'den Mekke'de dinlemiştir. et-Taberî de Ebû Ahmet el-Cülûdî'den nakleden Abdülgâfir b. Muhammed b. Abdülgâfir kanalıyla aktarmıştır. Ebû Ahmet el-Cülûdî'den gelen bir başka isnat ise Muhammed b. Muhammed es-Siczî kanalıyla gelmektedir. Ebu'l-Kâsım Hatem b. Muhammed et-Trablusî *Sahîh*'i hicri 403 yılında Mekke'de münâvele yoluyla almıştır.¹²

b.Ebû'l-Alâ Abdülvehhab b. İsa b. Mâhân el-Bağdâdî İsnadı

Ebû'l-Alâ Abdülvehhab b. İsa b. Mâhân el-Bağdâdî, Muhammed b. Süfyan aracılığıyla Müslim b. Haccac'tan nakilde bulunmuştur. İbn Mâhân'dan Endülüslü âlimler Ebû'l-Kâsım Ahmet b. Feth (v. 403/1012) ve İbnü'l-Hazzâz et-Temîmî (v. 416/1025) almıştır.¹³

c.Ebû Muhammed Ahmet b. Ali b. el-Huseyn b. Muğire b. Abdurrahman el-Kalânîsî İsnadı

Ebû'l-Alâ Ahmet b. Ali el-Kalânîsî'den gelen İbn Mâhân (v. 387/997) rivayetini Ebû Ömer Ahmet b. Muhammed el-Hazzâ et-Temîmî 395/1004'de,

¹² İbn Hayr, *Fihrist*, s. 86.

¹³ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 86-87.

babası Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahya İbnü'l-Hazzâ et-Temîmî (v. 416/1025)'den dinlemiştir. 457/1064'de de Ebû Ali Huseyn b. Muhammed b. Ahmet el-Gassânî el-Ceyyânî'ye okutmuştur. el-Kalânisi isnadı, İbnü'l-Hazza et-Temîmi aracılığıyla Endülüs'e girmiştir.¹⁴

d.Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Yahya el-Kisâî İsnadı

el-Kisâî, hicri 382 yılında İbrahim b. Muhammed b. Süfyan aracılığıyla Müslim b. Haccac'tan dinlemiştir. Söz konusu rivayet Ebû Muhammed Abdülmelik b. el-Hasen b. Abdullah es-Sıkkîlî kanalıyla Ebû'l-Kasım Hâtem b. Muhammed et-Trablusî tarafından Endülüs'e taşınmıştır.¹⁵

Müslim b. Haccac'ın *Sahîh*'inin farklı nüshaları Endülüs'e ulaşmıştır. Dört farklı nüshanın geliş zamanına dikkat edilirse dördüncü asrın sonlarına doğru olduğu görülmektedir. Dört rivayetten ise ilk önce giren İbnü'l-Hazzâ et-Temîmî'nin el-Kalânisi isnadıdır. Bu rivayetin 395/1004'den önce Endülüs'e girdiği anlaşılmaktadır.

116

OMÜİFD

Buhârî ve Müslim'in Endülüs'e giren isnatlarına bakıldığında Buhârî'nin Müslim'den yaklaşık 20 yıl önce bölgede tanındığı tespit edilmektedir. Söz konusu zaman dilimi için iki eserin aynı dönemde Endülüs'e girdiğini söylemek mümkündür. Ancak zaman içinde her iki esere karşı yaklaşımların farklılaştığını söylemek gerekmektedir.

B.Sahîhayn Arasında Tercih Farklılığının Oluşması

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine yönelik Endülüs'te farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu yaklaşımların beşinci asırdan altıncı yüzyılın ilk yarısına kadar hem Buhârî hem de Müslim'i dikkate alma ve zaman zaman Müslim'in *Sahîh*'ini tercih etme yönünde hareket ettiğini söylemek mümkündür. Altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren bazı âlimlerde Müslim'in açık şekilde tercih edildiği görülmektedir. Sahîhayn'ın dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren Endülüs'e girdiğini hatırlarsak, onların eserlere girmeleri ve halka yönelik faaliyetlerde kullanılmaları beşinci

¹⁴ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 85-86. Ayrıca konuya şema üzerinden bkz: Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Arabî*, s. 168, 758.

¹⁵ İbn Hayr, *Fihrist*, s. 86.

yüzyılda görülmektedir. Şimdi beşinci yüzyıldan itibaren altıncı ve kıs-
men yedinci asırda Endülüs'te hadis ilminde temayüz etmiş âlimlerin
Sahîhayn'a yaklaşımlarını ve bunların eserlerine nasıl yansıdığını incele-
yelim.

1.İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (v. 456/1064)

İbn Hazm, Endülüs âlimlerinin önde gelenlerindedir. Birçok alanda
çalışmalar yaptığı ve zâhirî mezhebinin ikinci kurucusu olduğu ifade
edilmektedir. Söz konusu çalışmalarından en önde geleni ise *el-Muhallâ*
isimli eseridir.¹⁶

İbn Hazm, *el-Muhallâ*'da Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inden alınan ri-
vayetlere yer vermektedir. Hatta bu iki eserden gelen rivayetlere diğer
hadis kaynaklarından daha fazla değer vermektedir. Buhârî ve Müslim'in
Sahîh'leri arasında ihtiyaç hissettiğinde tercihinin Müslim'den yana kul-
lanmışır. Herhangi bir konu ile ilgili hem Buhârî hem de Müslim'de ge-
çen aynı rivayette sadece Müslim'in *Sahîh*'ini kaynak gösterdiği tespit
edilmektedir. Meselenin somut hale gelmesi için *el-Muhallâ*'da zikredilen
bir rivayeti örnek olarak verelim.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَحَسَابَهُمْ عَلَى اللَّهِ"¹⁷

عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بَحَقَّ الْإِسْلَامَ وَحَسَابَهُمْ عَلَى اللَّهِ"¹⁸

"İbn Ömer (r.a.)'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllâh (s.a.s.), şöyle
buyurmaktadır: "Ben, Allah'tan başka ilâh olmadığına Muhammed'in
Allah'ın Rasûlü olduğuna şehadet edip, namazı dosdoğru kılincaya ve
zekâtı hakkıyla verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.

¹⁶ İbn Hazm ve hayatı için bkz: Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, c. III, ss. 227-231; a.mlf., *Siyeru A'lâmi'n-Nübela*, c. XVIII, ss. 184-211.

¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. V, s. 201.

¹⁸ Buhârî, İman, 15.

Bunları yaptıkları takdirde, kanlarını ve mallarını benden korumuş olurlar. İslâm'ın gerektirdiği haklar ise bunların dışındadır. Onların hesabı Allah'a aittir.”

el-Muhallâ'da zikredilen hadisin Buhârî'nin *Sahîh*'inde aynen yer aldığı görülmektedir. İbn Hazm eserindeki rivayeti Müslim'in *Sahîh*'inden¹⁹ zikrettiğini ifade etmektedir. *el-Muhallâ*'nın mukaddimesinde²⁰ çalışmasının sahih hadislerden meydana gelmesi için gayret ettiğini belirtmektedir. İbn Hazm mezkûr rivayetlerde ve diğer birçok örnekte hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîh*'inde yer alan aynı rivayeti Müslim'den zikretmiştir. Bu örnek onun Buhârî ile Müslim arasında tercih yaptığını göstermektedir.²¹ *el-Muhalla*'daki Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inden alınan rivayetlerin oranı da meseleyi açıklamaya yetmektedir. Mükerrerleriyle birlikte Buhârî'den gelen rivayetler 470 Müslim'den gelenler ise 780'i bulmaktadır.²² Tespit edilen rivayet oranları Müslim'in tercih edildiğinin bir diğer delilidir.

118

OMÜİFD

2. İbn Abdilber en-Nemerî (v. 463/1071)

İbn Abdilber'in Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'ine eserlerinde önem veren âlimlerdendir. Her iki eserden çalışmalarında en fazla Buhârî'nin *Sahîh*'ine yer verdiği görülmektedir. Mesela *et-Temhîd*'inde Müslim'in *Sahîh*'ine çok az yer verirken,²³ Buhârî'nin *Sahîh*'ine ise kitabın hemen hemen her yerinde rastlamak mümkündür.

İbn Abdilber'in çok az da olsa iki eser arasında da tercihte bulunduğu tespit edilmektedir. Aynı rivayetin kaynak olarak gösterilmesinde Müslim'in *Sahîh*'ini tercih etmektedir.²⁴ Eğer bir konu ile ilgili rivayet hem Buhârî'de hem de İmam Mâlik'in *el-Muwattâ*'ında varsa o zaman *el-*

¹⁹ Müslim, İman, 22.

²⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 2.

²¹ Konu ile ilgili olarak benzer rivayetler için bkz: İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 9, 37.

²² Ünal, İsmail Hakkı, "İbn Hazm", *DİA*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 58.

²³ İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'inde tespit edilen Müslim'in *Sahîh*'inden alınan rivayetler şu şekildedir: c. I, s. 366; c. X, s. 278; c. XX, s. 58, 95, 248; c. XXI, s. 255.

²⁴ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. XX, s. 93. İbn Abdilber'in hadis tercihi hususunda bkz: Tartı, Nevzat, "İbn Abdilber ve *et-Temhîd*'indeki Şerh Metodu", 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, ss. 89-91. (Basılmamış Yüksek lisans tezi).

*Muvatta'*ı tercih etmektedir. Söz konusu rivayete bakıldığında Buhârî'nin bir ravi aracılığıyla İmam Mâlik'ten rivayet ettiği görülmektedir. Dolayısıyla hem kendi mezhep imamının çalışmasını hem de âli isnad olan rivayeti tercih etmektedir.

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سُلَيْمِ الزُّرْقِيِّ عَنْ أَبِي قَتَادَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي وَهُوَ خَامِلٌ أَمَامَةً بِنْتُ زَيْنَبَ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِأَبِي الْعَاصِ بْنِ رَيْعَةَ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَهَا وَإِذَا قَامَ حَمَلَهَا

Ebû Katâde *radiyallahu anh* anlatıyor: "Rasûlüllâh (s.a.s.), kızı Zeynep'in kerimesi olan torunu Ümâme'yi omuzunda taşıdığı halde namaz kıldırırdı. Secdeye varınca çocuğu bırakır, kıyâm için doğrulunca tekrar omuzuna alırdı."²⁵

İbn Abdilber, zikredilen rivayeti *el-Muvatta'*dan nakletmiştir. Hâlbuki aynı rivayet, isnadında bir ravi fazlalığıyla Buhârî'nin *Sahih'*inde geçmektedir.²⁶ Ancak İbn Abdilber, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*nı tercih etmiştir. Bu tercihte *et-Temhîd*'in *el-Muvatta'*ın şerhi olması etkili olmuştur. Ancak hadisin sıhhat durumu daha aşağı seviye olsaydı İbn Abdilber'in tercihinin sahîh hadisten yana olacağını kitabının genelinde görmek mümkündür.

İbn Abdilber, eğer bir rivayet hem Buhârî hem Müslim'de geçiyorsa o zaman Müslim'in *Sahih'*ini kaynak olarak vermektedir. Buhârî'nin *Sahih'*ine ise sadece atıf yapmakla yetinmektedir.²⁷

İbn Abdilber, *Câmiû Beyâni'l-İlm ve Fadlihi* isimli kitabında Buhârî'nin *Sahih'*ine daha fazla yer vermektedir. Ancak bu eserde ön plana çıkan durum, müttefekun aleyh rivayetleri daha fazla zikretmektedir. Yaklaşık 70 rivayet bu kapsamda kitapta geçmektedir. Söz konusu eserde Buhârî'nin *Sahih'*ine daha fazla yer vermesinde kitabın konusunun etkili olduğu göz ardı edilmemelidir. İbn Abdilber, *Câmi'*de Buhârî'nin sadece

²⁵ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. XX, s. 93, 96.

²⁶ Buhârî, *Salat*, 103.

²⁷ Örnek olarak bkz: İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. III, s. 47; Buhârî, *Müzârea*, 8; Müslim, *Müsâkât*, 1.

*Sahîh'*ine yer vermemiştir. Aynı zamanda kendisinin de Endülüs'te ravisi olduğu *et-Târîhu'l-Kebîr*, *et-Târîhu'l-Evsat*, *et-Târîhu's-Sağîr* ve *Kitâbü'd-Duafâ'*ya sık sık atıflarda bulunmakta ve Buhârî'nin raviler hakkındaki değerlendirmelerine işaret etmektedir.²⁸

İbn Abdilber, *el-İstiâb* isimli çalışmasında Sahîhayn arasında tercihte bulunmaktan ziyade, Buhârî ve Müslim'in birbirlerinin eserlerinde bulunmayan rivayetleri zikretmektedir.²⁹

İbn Abdilber, zikredilen eserleri çerçevesinde hem Buhârî'ye hem de Müslim'in *Sahîh'*ine önem verdiği anlaşılmaktadır. Kaynak olarak en fazla Buhârî'nin *Sahîh'*ine değer vermektedir. Çünkü Buhârî'nin *Sahîh'*i dışında yukarıda da zikrettiğimiz birden fazla eseri çalışmalarında kaynak olarak göstermektedir. Cerh ve tadil konularında ona güveni tamdır. Doğu İslâm dünyasına ilim yolculuğunda bulunmamasına rağmen Buhârî'nin *Târîh'*lerini Endülüs'te nakleden kendisidir. Aynı zamanda Buhârî'nin *Sahîh'*i üzerine *el-Ecvibetü'l-Müstûabe ani'l-Mesâilil-Müstağrabe min Sahîh'i Buhârî* (Kâhire, Dâru İbn Kayyim,1426) isimli bir çalışması vardır. Ancak bir rivayetle ilgili olarak hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîh'*inde geçmesi söz konusu ise o zaman Müslim'i tercih etmektedir. Onun Sahîhayn'da tercih yaptığı eseri *et-Temhîd'*dir. Tercihlerin en fazla görüldüğü *et-Temhîd'*in yazıldığı dönemin bilinmesi İbn Abdilber'in Sahîhayn karşısındaki konumunu netleştirecektir. Kitapta yazdığı eserlere ve Buhârî'nin *Târîh'*lerine atıflarda bulunması çalışmanın yaşamın ilk döneminde olmadığını göstermektedir. Ömrünün son döneminde yazılan bir eserin onun fikirlerinin sabitlendiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla İbn Abdilber'in Sahîhayn hakkındaki düşüncesi, Buhârî'ye genel olarak önem vermekle birlikte Müslim'in *Sahîh'*ini de göz ardı etmediğidir. Eğer bir konu ile ilgili hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîh'*inden bir rivayet gelirse genellikle Müslim'i tercih etmektedir. Bu da Müslim'e değer verdiğinin bir kanıtıdır.

3. Ebû'l-Velîd Süleyman el-Bâcî (v. 474/1081)

²⁸ Bkz: İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. XXI, s. 2, 11.

²⁹ İbn Abdilber, *el-İstiâb*, c. I, s. 3, 56, II, 15, 61, 95.

Endülüs'te özellikle *el-Muvatta'*ı şerh etmesiyle tanınan el-Bâcî'nin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine yaklaşımı önem arz etmektedir. *el-Muvatta* şerhi *el-Müntekâ*'ya bakıldığında Sahîhayn arasında tercihte bulunduğu tespit edilmektedir. Hem Buhârî hem de Müslim'de geçen rivayetlerde tercihini Müslim'in *Sahîh*'inden yana kullanmıştır. Şu hadis buna bir örnektir.

عَنْ عَمْرٍو بْنِ سُلَيْمٍ رَأَيْتَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُؤْمِنُ النَّاسَ وَهُوَ حَامِلٌ أَمَامَةً.

Amr b. Süleyman, Allah Rasûlü (s.a.s.) üzerinde torunu Ümâme olduğu halde insanlara namaz kıldırırken gördüm, demektedir.³⁰

Ebû'l-Velid Süleyman el-Bâcî, rivayeti zikrettikten sonra "bu hadis Müslim'de geçmektedir" şeklinde bilgi vermektedir. Rivayet sadece Müslim'in *Sahîh*'inde geçmemektedir.³¹ Aynı zamanda Buhârî'nin *Sahîh*'inde de aynı lafızlarla geçmektedir.³² Ancak el-Bâcî sadece Müslim'i işaret etmekle yetinmiştir. el-Bâcî, eserin farklı yerlerinde de benzer uygulamalar içinde olmuştur.³³

3. Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (v. 543/1148)

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, beşinci asrın sonu altıncı asrın ilk yarısında yaşamış Endülüs âlimlerindedir. Farklı İslâmî ilimlerde çalışmalarının yanında hadis ilminde de birçok eser vermiştir.

Hadis ilmine dair eserlerinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine önem vermiştir. Genel olarak bakıldığında eserlerinde Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine eşit davranmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Mesela bir konu hakkında zikredilen bir rivayetin hem Buhârî hem de Müslim'de geçmişse çok azında Müslim'i tercih etmiştir. Müslim'i tercih ettiğine dair bir örneği şu şekilde verebiliriz.

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ

³⁰ Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman, *el-Münteka*, c. I, s. 184, 422; c. III, s. 269.

³¹ Müslim, *Mesâcid*, 36.

³² Buhârî, *Namaz*, 103.

³³ Bkz: Bâcî, *el-Münteka*, c. III, 269, Buhârî, *Talak*, 8; Müslim, *Talak*, 23.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيِّ أَنْتَ مِثِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي

Sa'd b. Ebî Vakkâs (r.a.)'den rivayet edildiğine göre Rasûlüllâh (s.a.s.), Hz. Ali'ye "senin benim yanımdaki değerim Harun (a.s.) ile Musa (a.s.) gibidir. Ancak benden sonra nübüvvet yoktur", buyurmuştur.³⁴

Rivayetin tarikleri incelendiğinde, rivayetin hem Buhârî'de³⁵ hem de Müslim'de geçtiği görülmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî, Müslim'i kaynak olarak vermiştir.³⁶ İbnü'l-Arabî, çoğunlukla bir konu ile ilgili zikredilen rivayet hem Buhârî hem de Müslüm'de geçiyorsa ikisine de atıf yapmayı yeğlemektedir.³⁷

İbnü'l-Arabî'nin Sahîhayn yaklaşımı, aralarında tercih yapmaktan ziyade her iki kaynağı da birlikte kullanmaktır. Tercihle buldukları çok az olduğu için onun genel yaklaşımını yansıtmamaktadır. Özellikle *Arizâtü'l-Ahvezî*'de her iki *Sahîh* kitabı bazen eserlerin ismini vererek bazen de "Sahîh" ifadesini kullanarak atıflarda bulunmuştur.³⁸

4. Kâdî İyâz el-Yahsubî (ö. 544/1149)

Endülüslü büyük Mâlikî fakîh ve muhaddisidir. VI. yy. Endülüs ilim dünyasında temayüz etmiş bir âlimdir. Hadis ilminde önemli çalışmaları olmuştur. Farklı şahsiyetler hakkında Müslim'i tercih ediyorlar şeklinde tespitlerin sahibidir.³⁹ Bu açıdan Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*'leri arasındaki tercih edip etmeme durumlarından da haberdardır. Bu çerçevede kendisinin de Sahîhayn'a yaklaşımının nasıl olduğunu tespit etmek önem arz etmektedir.

Kâdî İyâz, *Meşâriku'l-Envâr* isimli eserinde Müslim'in *Sahîh*'inden gelen rivayetlere öncelik vermiştir. Konu ile ilgili rivayetlerde ilk önce Müs-

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Arizâtü'l-Ahvezî*, c. I, 83, 211. Konu ile ilgili başka örnekler için bkz: a.mlf. c. I, s. 9, 278, Buhârî, *Esan*, 36; Vudû, 1; Müslim, *Mesâcid*, 204; Tahâret, 2.

³⁵ Buhârî, *Menâkıb*, 33.

³⁶ Müslim, *Fedâilü's-Sahâbe*, 29.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Arizâtü'l-Ahvezî*, c. I, s. 93, 183, 193, 213, 214, 254.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Arizâtü'l-Ahvezî*, c. I, s. 9.

³⁹ Kâdî İyâz ve hayatı hakkında bkz: İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, VII, 67; Zehebî, *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, c. XX, s. 214; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-Müzheb*, c. I, s. 101; Sa'dun Abbas Nasrullah; *Devletü'l-Murabitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, c. I, s. 228.

lim’de varsa onu zikretmiştir. Zaman zaman Müslim’den gelen rivayetleri naklettikten sonra “Buhârî’de de geçmektedir” ifadesini kullanmıştır.⁴⁰ Konu ile ilgili olarak şu örnek verilebilir. (Hadis uzun olduğu için Kâdî İyâz’ın belirttiği yerleri aktaralım.)

وقد جاء في كتاب مسلم في هذا الحديث خذ هذين القرينين

Rivayette Müslim’de geçtiği üzere bu hadiste Allah Rasûlü Sa’d’a “şu iki bağı tut” demektedir.⁴¹ Aynı rivayet Buhârî’de⁴² de geçmesine rağmen sadece Müslim’in *Sahîh*’i kaynak olarak belirtmektedir.

Meşâriku’l-Envâr, Buhârî, Müslim ve *el-Muvatta*’daki hadisler üzerine bir çalışma olduğu için Kâdî İyâz’ın hem Buhârî hem de Müslim’i kaynak olarak vermesi gayet doğaldır. Müellifin zaman zaman her iki kaynağı bir hadis çerçevesinde zikrettiği de tespit edilmektedir.⁴³

Kâdî İyâz, *eş-Şifa* isimli eserinde Müslim’in *Sahîh*’inden alınan rivayetlere daha fazla değer vermektedir. Kitapta Müslim’in *Sahîh*’inden alınan rivayetler Buhârî’nin *Sahîh*’inden alınanlardan daha fazladır. Buhârî’den nakilde bulunduğu hadisler incelendiğinde Müslim’de olmadığı anlaşılmaktadır. Rivayetleri naklettikten sonra çalışmasında Sahîhayn üzerinden bir kıyaslamaya gitmemiştir. Müslim’in *Sahîh*’ni tercih ettiğine bir örnek şu şekildedir.

مَا شَبِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ تَبَاعًا مِنْ خُبْرٍ بَرٍّ عَنِ عَائِشَةَ قَالَتْ

Hz. Aişe (r.ha.)’dan nakledildiğine göre, Rasûlüllâh (s.a.s.) üç gün arka arkaya buğday ekmeğinden karnını doyumamıştır.⁴⁴

Kâdî İyâz, rivayeti Müslim’den nakletmektedir. Hâlbuki Hadis hem Müslim⁴⁵ hem de Buhârî’nin *Sahîh*’inde⁴⁶ geçmektedir.

⁴⁰ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, c. I, s. 15.

⁴¹ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, c. I, s. 13.

⁴² Buhârî, *Meğâzî*, 75.

⁴³ Kâdî İyâz, *Meşâriku’l-Envâr*, c. I, s. 23; c. II, s. 400, 402, 403.

⁴⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifa*, c. I, s. 140.

⁴⁵ Müslim, *Zühd* ve *Rekâik*, 1.

⁴⁶ Buhârî, *Etime*, 23.

5. İbnü'l-Harrât el-İşbîlî (v. 581/1185)

Ahkâm hadisleri alanındaki çalışmalarıyla temayüz eden İbnü'l-Harrât el-İşbîlî,⁴⁷ Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerini fevkalâde önemsemektedir. Bütün eserlerinde her iki kaynaktan gelen hadisleri zikretmektedir.

İbnü'l-Harrât, Müslim'in *Sahîh*'ine ayrı bir önem vermektedir. Ona Buhârî'nin *Sahîh*'inden daha fazla değer atfetmektedir. Hemen hemen her konuya Müslim'den gelen hadislerle başlamaktadır. Müslim'de bir hadis yoksa veya en geniş anlamlı değilse diğer kaynaklardan gelen rivayetlere öncelik tanımaktadır. *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'nın mukaddimesinde eserlerinde Müslim'in *Sahîh*'ine öncelik verdiğini ifade etmektedir.⁴⁸

İbnü'l-Harrât, eserlerinin muhtevalarını adeta Müslim hadisleriyle bezemiştir. Mesela *el-Ahkâmü's-Suğrâ*, *el-Cem Beyne's-Sahîhayn* ve *Telkînü'l-Velîdi's-Sağîr*, Müslim'in *Sahîh*'inin muhtasarı gibidir. Özellikle *el-Cem Beyne's-Sahîhayn*'de Müslim'in *Sahîh*'inden rivayetler mütâbî ve şâhitlere kadar en ince ayrıntısıyla verilirken, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki hadislerden sadece tasdik ve ziyâdeleri belirlemede istifade edilmiştir.⁴⁹

İbnü'l-Harrât, müttefekun aleyh olarak gelen hadislere karşı sükût etmeyi yeğlemektedir. Eserlerinin tamamında onlardan aldığı rivayetler hakkında herhangi bir değerlendirme yapmayarak onlara değer verdiğini göstermektedir. Onun sükûtu, mezkûr rivayetlerin sahîh hadis olduklarını onaylama sadedindedir. Çünkü kendisi, "ben onlardan gelen hadisler hakkında sükût ediyorum"⁵⁰ demektedir. Kitaplarına bakıldığında sahîh hadis hassasiyetinin olduğu görülmektedir. Bazı hadislerden sonra "bu konuda en sahîh hadis budur" ifadesi bulunmaktadır.⁵¹

6.Ebü'l-Velîd İbn Rüşd el-Hafîd (v. 595/1198)

⁴⁷ İbnü'l-Harrât el-İşbîlî hakkında bkz: Öztoprak, Mustafa, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî*, Şimal Matbaacılık, Sinop, 2012.

⁴⁸ İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*, c. I, s. 70.

⁴⁹ bkz: Öztoprak, Mustafa, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî*, Şimal Matbaacılık, Sinop, 2012, ss. 74–103.

⁵⁰ İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, c. I, s. 66.

⁵¹ İbnü'l-Harrât, *Kübrâ*, c. I, s. 370, 384, 418, 430, 438; c. II, s. 81, 118, 179, 349, 394; c. III, s. 72, 158, 205; c. IV, s. 67, 129, 134, 140, 250.

İbn Rüşd, hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîh*'inde geçen hadisleri Müslim'in lafızlarıyla ve kaynak gösterimiyle aktarmaktadır. İbn Rüşd'ün Müslim'i tercih eden uygulamalarına şu hadis örnek verilebilir.

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَيْهِ فَإِنْ عَمِيَ عَلَيْكُمْ الشَّهْرُ فَعُدُّوا ثَلَاثِينَ

Muhammed b. Ziyâd, Ebû Hureyre'den şu hadisi işittiğini söylemektedir. Allah Rasûlü (s.a.s.) "hilali görünce oruç tutunuz, hilali görünce bayram yapınız. Eğer hava kapalı olursa ayı otuza tamamlayınız" buyurmuştur.⁵²

Rivayet hem Müslim'in⁵³ hem de Buhârî'nin *Sahîh*'inde⁵⁴ geçmesine rağmen İbn Rüşd Müslim'in *Sahîh*'inden nakletmeyi tercih etmektedir. Bu durum kitabın genelinde görülmektedir.⁵⁵

7.Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (v. 638/1240)

125

OMÜİFD

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Mahaccatü'l-Beydâ* isimli eserinde Müslim'den gelen rivayetleri öncelikle aktarmıştır. Buhârî'ye ise Müslim'den zikrettiği metinden farklılık arz eden yönleri zikrederek yer vermiştir.⁵⁶

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Mahaccatü'l-Beydâ*'da, Sahîhayn'a yaklaşımında hocası İbnü'l-Harrât'tan etkilendiğini söylemek mümkündür. Eserinde Müslim'in *Sahîh*'ini incelemektedir. Buhârî'ye ise zaman zaman atıfta bulunmaktadır. İbnü'l-Harrât da *el-Ahkâmü'l-Vüstâ*'sında "ben Müslim'in *Sahîh*'inden gelen rivayetleri tercih ettim" demektedir.⁵⁷ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin de onun yolundan gittiğinin en önemli kanıtı Müslim'in *Sahîh*'inden gelen rivayetlere öncelik vermesinin yanında eserde zaman zaman hocasının görüşlerine atıflar yapmasıdır.⁵⁸

⁵² İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 284, 286.

⁵³ Müslim, Sıyam, 3.

⁵⁴ Buhârî, Sıyam, 11.

⁵⁵ Benzer rivayetler için bkz: İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 308, 326; c. V, s. 442; Müslim, Sıyam, 91, Hac, 1.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Mahaccatü'l-Beydâ*, vr 8a, 14a, 15b, 16a.

⁵⁷ İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, c. I, s. 70.

⁵⁸ Bkz: İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *el-Mahaccatü'l-Beydâ*, vr 14a, 17b.

Hicri V. ve VI. asırda Endülüs'te Sahîhayn'a yaklaşımlarda farklılıklar olduğu görülmektedir. V. asır ile altıncı asrın ortalarına kadarki süreçte yaşayan âlimlerin hem Buhârî hem de Müslim'in *Sahîh*'ine değer verdikleri tespit edilmektedir. Ancak bir konu ile ilgili her iki eserde de aynı hadis zikredildiğinde genelin yaklaşımı Müslim'in *Sahîh*'inden nakilde bulunma yönündedir.⁵⁹ Zaman zaman bazı âlimler her iki esere de atıfta bulunmuşlardır. VI. asrın ikinci yarısından itibaren özellikle hadis ilmiyle iştigal eden ve eser veren âlimlere bakıldığında tercihleri tamamen Müslim'in *Sahîh*'inden yana olmuştur. Hatta bazı âlimler eserlerinde rivayet seçiminde Müslim'in *Sahîh*'ini tercih ettiklerini ifade etmişlerdir. Buradan V. ve VI. asırda Sahîhayn'a karşı yaklaşımların farklılaştığını tespit etmek mümkündür.

C.Tercih Sebepleri

Endülüs hadisçiliğinde Sahîhayn algısının farklılaşmasında bazı amillerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Endülüslü âlimlerin çalışmalarına bakıldığında Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*'leri arasında tercih yaparken kendilerinde rivayet seçme kriterleri oluşturmuşlardır. Tabiidir ki bunlar eserlerin sistematığı arasında yer almaktadır. Şimdi bu kriterleri ve onları dikkate alan âlimleri inceleyelim.

1.Bir konuyu en geniş anlamda zikreden rivayeti alma:

⁵⁹ Endülüslü âlimlerin genelinin Müslim'in *Sahîh*'ini tercih ettikleri hem Doğu hem de Endülüs'teki bazı âlimler tarafından da teyit edilmektedir. Mesela Kâdî İyâz, Ebû Mervan et-Tîbî'nin birçok şeyhinin Müslim'in *Sahîh*'ini tercih ettiklerini belirtmektedir (İbn Hacer, *en-Nüket*, c. I, ss. 282-284). Ebû Muhammed Kâsım b. Kâsım et-Tucûbî, Muhammed b. Hazm Müslim'in *Sahîh*'ini Buhârî'ye tercih ettiğini söylemektedir (İbn Hacer, *en-Nüket*, c. I, s. 282). İbn Hazm ve Hâkimin şeyhi Ebû Ali en-Neysâbüri, Müslim'in *Sahîh*'ini *Buhârî*'ninkinden daha sahîh görmektedir. Ebû Ali, dünya durdukça Müslim'in kitabı hadis ilminde daha değerli olmaya devam edecektir, demektedir. İbnü's-Salah ise, Ebû Ali'nin bu sözünün kabul edilebilir bir şey olmadığını ifade etmektedir (Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, c. III, s. 902; Sanânî, *Tevzîhu'l-Efkâr*, c. I, s. 48; Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahîh'i ve Hocaları*, s. 42- 43). İbn Haldun, Buhârî'nin *Sahîh*'ine bu ümmetin âlimleri önem vermektedir. Ancak Mağripliler, *Sahîh-i Müslim*'e daha fazla değer vermektedirler. Onunla daha fazla ilgilendiler ve Buhârî'nin *Sahîh*'ine göre daha değerli olduğunda ittifak ettiler, tespitinde bulunmaktadır (İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 254).

Bu şartı özellikle İbn Hazm⁶⁰ ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin⁶¹ dikkate aldığı tespit edilmektedir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, bir konu ile ilgili en geniş anlamda rivayet Sahîhayn'da varsa oradan yoksa diğer Kütüb-i Sitte kaynaklarından alma yoluna gitmiştir. Çalışmasını genellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inden alınan rivayetlerden oluştururken, hadislerin en geniş anlamda nakleden rivayeti her iki kaynaktan bulamadığında eserinin genel usulünün dışında hareket edebilmiştir. Dolayısıyla rivayetlerin en geniş anlamda verilmesi Endülüs âlimlerinin tercihi olmuştur.

2.Rivayetlerin tam olarak zikredilmesi:

Âlimler taktî yapılan rivayetleri tercih etmemektedirler. Buhârî'nin rivayetleri bölmesi ve farklı yerlerde ilgili bölümleri zikretmesine karşın Müslim'in hadisleri bir yerde tam olarak vermesini arzu etmektedir. Bu durum Müslim'in *Sahîh*'ini tercihte en büyük etken olmaktadır. Bu maddeyi yeğleyenler ise İbn Hazm,⁶² İbn Rüşd,⁶³ Kâdî İyâz⁶⁴ ve Ebû'l-Velîd Süleyman el-Bâcî⁶⁵dir.

3.Tek Kaynakla Yetinme:

Bazı âlimler, bir konu ile ilgili rivayeti sadece bir kaynaktan bulursa onu zikretmektedir. Mesela İbn Rüşd ve Kâdî İyâz çalışmalarında hadislerin kaynaklarını Müslim'den vermeyi tercih etmemektedirler. Ancak zikredilen konu ile ilgili rivayet Müslim'de yoksa o zaman Buhârî'nin *Sahîh*'inden nakilde bulunmaktadırlar.⁶⁶

4.Meseleyi kısa ve öz olarak nakleden hadisleri dikkate alma:

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 37.

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mahaccatü'l-Beydâ*, vr^{16b}

⁶² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 38.

⁶³ İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-Müctehid*, c. I, s. 388.

⁶⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifa*, c. I, s. 140.

⁶⁵ Bâcî, *el-Müntekâ*, c. II, s. 319.

⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Bidâyetü'l-Müctehid*, c. II, s. 67.

Bu maddeyi özellikle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de görmek mümkündür.⁶⁷ O, ele aldığı konuyu en kısa ve yeterli bir bilgiye haiz olarak nakleden rivayet hangi kaynak ise oradan nakilde bulunmaktadır. Konuyu ilgilen-dirmeyen ayrıntıların zikredildiği kaynakları ise göz ardı etmektedir. Aslında bu uygulama bir nevi Buhârî'nin hadislerdeki taktî yaklaşımına benzemektedir.

5. Tekrara düşmeme isteği:

Endülüslü âlimler bir rivayetin farklı yerlerde farklı konularla tekrar zikredilmesini arzu etmemektedirler. Mesela İbnü'l-Harrât bu çerçevede düşünenlerdendir. Müslim'in *Sahîh*'ini dikkate almasında onun sistemat-iğinin etkili olduğu söylenebilir. İbnü'l-Harrât'ın, bir hadisi birden fazla yerde tekrar etmediği görülmektedir. Müslim'in hadisleri yerleştirme şekli, bir hadisi bölerek farklı yerlerde kullanmaması ve hadisleri bulundu-ğu bölgedeki hocalardan ve Neysâbur'daki kütüphanede bulunan eserlerden istifade ederek telif etmesi dolayısıyla kitabın metninin düz-gün olması, bu kararı vermede Mağripliler üzerinde dolayısıyla İbnü'l-Harrât'ta da etkili olmuştur.⁶⁸ Buhârî'nin mezkûr alanlardaki uygulamalarını dikkate almadığı çok açıktır. "Tekrara düşmekten hoşlanmam" demektedir. Çünkü ona göre asıl olan tekrar olmaksızın rivayetleri nakletmektir.⁶⁹

6. Geleneği devam ettirme isteği:

Bazı âlimler eserlerinde ortaya koydukları tercihlerinde ayrıntıya girmemektedirler. Mesela Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bu çerçevede değerlendirilebilir. Kendisi eserindeki uygulamalar açısından bakıldığında hocası İbnü'l-Harrât'tan çok fazla farklı bir usul ortaya koymamıştır. Hocasının kitaplarındaki metodu onun eserinde de görülmektedir. Aslında yukarıda zikredilen tercih metotları Endülüs'teki genel yaklaşımdır. Yaşanılan coğrafyadaki uygulamalar hoca-talebe ilişkisi çerçevesinde devam etmek-

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Ârizatü'l-Ahvezî*, c. I, s. 193.

⁶⁸ İbn Hacer el-Askalâni, *en-Nüket*, c. I, s. 284.

⁶⁹ İbnü'l-Harrât, *Vüstâ*, c. I, s. 67.

tedir. Endülüs'teki Sahîhayn algısının da bu minval üzere gittiği anlaşıl-
maktadır.⁷⁰

7.İttifak Edilen Hadisleri Kabul Etme:

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri arasında tercih yaparken İbn Abdilber gibi âlimler müttefekun aleyh rivayetleri öncelemiştir. İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'inde söz konu rivayet sayısı 70 civarındadır. İbn Abdilber o riva-
yetleri diğer tercih edilenlere nazaran ilk olarak nakletmeyi yeğlemiştir.⁷¹

D.Doğu İslâm Dünyasıyla Karşılaştırılması

Sahîhayn hakkındaki değerlendirmeler sadece Endülüs hadisçiliği kap-
samında yer almamaktadır. Her iki eserin yazıldığı bölge olan Doğu
İslâm dünyasında da yoğun bir şekilde farklı süreçler yaşanmıştır. Buhârî
ve Müslim'in *Sahîh*'i yazdıkları andan itibaren Kurân-ı Kerîm'den sonra
sıhhat bakımından en değerli iki eser olarak nitelendirilmiştir. Hem
Buhârî hem de Müslim'in yaşadıkları bölge ve dışındaki yerlerde farklı
ilim merkezlerinde en değerli hangisi tartışmaları bile meydana gelmiş-
tir.⁷² Zaman içinde üretilen eserlerin kaynak algılaması da bu meyanda
devam etmiştir. Bir nevi algılar çalışmalarının oluşumunda etkili olmuştur.
Endülüs'teki âlimlerin farklı yaklaşımları daha önceki başlıklarda değer-
lendirilmiştir. Bir kıyas imkânı sunması açısından her iki eserin üretildiği
ve ilk tanındığı Doğu İslâm dünyasındaki Sahîhayn algısının ortaya ko-
nulması gerekmektedir. Endülüs'te Sahîhayn yaklaşımlarını ele aldığımız
hicri V. ve VI. asırlarda Doğu İslâm dünyasındaki âlimlerin uygulamala-
rının neler olduğu belirtilmelidir. Söz konusu zaman içinde temayüz
etmiş âlimlerin eserlerinde konuya yaklaşımlarını şu şekilde zikredebili-
riz.

Doğu İslâm dünyasında hadis ilminde ön plana çıkan âlimlerden bi-
risi Beyhakî (v. 458/1065)'dir. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* isimli eserinde
Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'inden birçok hadis nakletmiştir. Hem Buhârî

⁷⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, c. I, ss. 282- 284.

⁷¹ Bkz: İbn Abdilber, *et-Temhîd*, c. IX, s. 216; c. XV, s. 300.

⁷² Özaşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlminde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i",
AÜİFD, Ankara, 1999, c. XXXIX, ss. 289-292.

hem de Müslim'in birinden nakledilen hadisler incelendiğinde zikredilmeyenin eserinde o hadisin olmadığı anlaşılmaktadır.⁷³ *es-Sünenü'l-Kübrâ*'da Beyhakî, Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadisleri özellikle zikretmektedir.⁷⁴ Beyhakî, kendisinin başkaca kaynaklardan naklettiği rivayetlere ise eğer Buhârî ve Müslim'de geçiyorsa zikrettiği hadisten sonra atıf yapmaktadır. Buhârî ve Müslim'in birlikte veya ikisinden birinin eserine aldığı hadisi verecek olursa, bu durumu mutlaka açıklamaktadır. Böylece *es-Sünenü'l-Kübrâ*, bir çeşit Sahîhayn üzerine yazılmış müstahreç⁷⁵ niteliği taşımaktadır.⁷⁶ Genel olarak bakıldığında Beyhakî'nin Sahîhayn'a yaklaşımı her iki çalışmaya da değer verme yönündedir. Birini diğerine tercih ettiği bir durum söz konusu değildir. Aksine her iki kaynaktan nakledilen müttefekun aleyh rivayetlere daha fazla yer vermektedir.

130
OMÜİFD

Zehebî'nin ifadesiyle Doğu İslâm dünyasının beşinci asırdaki en büyük hafızı⁷⁷ olan Hatîb el-Bağdâdî, Sahîhayn konusunda üç farklı yaklaşım göstermiştir. Bunlardan birincisi, her iki âlimden gelen hadislere beraber yer vermesidir. Zikrettiği rivayetten sonra "bu hadisi hem Buhârî hem de Müslim *Sahîh*'inde nakletmişlerdir" demektedir.⁷⁸ Hatîb el-Bağdâdî'nin ikinci uygulaması, zaman zaman hem Buhârî hem de Müslim'de geçen rivayette kaynak tercihi yapmıştır.⁷⁹ Burada Buhârî'den⁸⁰

⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. I, s. 13, 17.

⁷⁴ Bkz: Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. I, s. 5, 123, 184, 186, 190, 211; c. II, s. 93, 114, 154, 219, 244; c. III, s. 159, 173, 180, 190, 197, 201.

⁷⁵ Müstahreç: Kelime olarak çıkarmak manasına istihraçtan ism-i mef'uldür. Hadis ıstılahı olarak bir çeşit hadis kitabına denir. Bir musannif, kendinden önce tasnif edilmiş herhangi bir hadis kitabında bulunan hadisleri, şeyhinde veya daha yukarı şeyhlerden biriyle bulunduğu, kitap sahibinin tarikinden ayrı kendi isnadı ile rivayet ederek meydana getirdiği hadis kitabına denir (Suyutî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takribü'n-Nevevî*, nşr. Abdülvehhab Abdül-latif, Mektebetü'r-Riyâdî'l-Hadîs, Riyad, ts. c. 1, ss. 111,112; Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992, ss. 283-285).

⁷⁶ Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı*, s. 103.

⁷⁷ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XVIII, s. 159.

⁷⁸ el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, c. I, s. 108, 314; a. mlf., *el-Câmiu li Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbî's-Sâmî*, c. IV, s. 92, 295.

⁷⁹ el-Bağdâdî, el-Hatîb, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, c. I, s. 189; a. mlf., *er-Rihle fi Talebî'l-Hadîs*, c. I, s. 189.

⁸⁰ Buhârî, İlim, 6.

nakilde bulunmaktadır. Hadis Müslim’de⁸¹ de geçmekte ancak Hatîb el-Bağdâdî onu belirtmemektedir. Hatîb el-Bağdâdî’nin üçüncü yaklaşımı ise, sadece Müslim’den nakilde yaptığı rivayetlerin Buhârî’de de geçtiği tespit edilmektedir.⁸² Her üç yaklaşım, onun Buhârî ve Müslim arasında tercih yapmadığını göstermektedir. İki kaynaktan gelen rivayetler arasından zaman zaman seçim yapsa da genel olarak Sahîhayn’a eşit seviyede yaklaşım göstermenin daha değerli olduğunu düşünmektedir.

Beşinci asrın sonu altıncı asrın başında yaşamış hadis âlimlerinden birisi Beğavî (v. 516/1122)’dir. *Şerhu’s-Sünne* isimli eserinde diğer kaynaklarla birlikte Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’inden seçtiği hadislerle yer vermektedir. Sahîhayn’a yaklaşımı birkaç yönden tespit edilmektedir. Buhârî ve Müslim’den alınan hadislerden birini zikrettiğinde diğerini göz ardı edebilmektedir. Seçilen rivayet diğer kaynaktaki ile karşılaştırıldığında Beğavî’nin ele aldığı konuyu en iyi şekilde ifade edenin tercih edildiği tespit edilmektedir. Dolayısıyla konuyu ele alan rivayetin meseleyi istenilen seviyede ifade etmesi arzulandığı için diğer kaynaktaki rivayeti hem seçmemeyi hem de atf yapmamayı tercih etmektedir.⁸³ Beğavî’nin eserinde yer verdiği bazı rivayetlerde ise Sahîhayn’dan birini zikrettiği görülmektedir. Söz konusu rivayetler incelendiğinde Buhârî⁸⁴ ve Müslim’den⁸⁵ nakledilen hadislerin sadece nakledilen kaynakta bulunduğu belirlenmektedir. Aynı konu ile ilgili diğer kaynakta böyle bir rivayet tespit edilmemektedir. Ayrıca Buhârî’nin *Sahîh*’inden rivayetlerin zikredilip de Müslim’e sadece atf yaptığı durumlar da söz konusudur.⁸⁶ Beğavî, her iki eseri kaynak olarak verse de, örneklerde de görüldüğü üzere Buhârî’nin rivayetlerini incelemektedir. Ancak bu durum, onun Sahîhayn’a yaklaşımında her iki kaynaktan birini dikkate alıp diğerini göz ardı etmesine yol açmamaktadır.

⁸¹ Müslim, Cihad ve’s-Siyer, 38.

⁸² Buhârî, Salat, 72.

⁸³ Konu ile ilgili bkz. Beğavî, *Şerhu’s-Sünne*, c. I, s. 119.

⁸⁴ Buhârî’den gelen rivayetin Müslim’in *Sahîh*’inde olmamasına örnek için bkz: Beğavî, *Şerhu’s-Sünne*, c. I, s. 3, 93, 110.

⁸⁵ Müslim’den gelen rivayetin Buhârî’nin *Sahîh*’inde olmamasına örnek için bkz: Beğavî, *Şerhu’s-Sünne*, c. I, s. 103, 150, 168, 174, 332, 363, 364.

⁸⁶ Beğavî, *Şerhu’s-Sünne*, c. I, s. 22, 119, 169, 233, 483, 625.

Altıncı asrın son yarısında temayüz eden özellikle mevzu hadislerle ilgili çalışmasıyla tanınan İbnü'l-Cevzî (v. 597/1201), Buhârî ve Müslim arasında tercihte bulunmamıştır. *et-Tahkik fi Ehâdîsi'l-Hılâf* isimli eserinde rivayetleri naklederken her iki eseri aynı anda kaynak göstermiştir.⁸⁷ Ayrıca, Sahîhayn'dan birini zikrettiği hadislerin diğerinde olmadığı tespit edilmiştir.⁸⁸

Doğu İslâm dünyasında hicri beşinci ve altıncı asırlarda ön plana çıkan hadisçilerin Sahîhayn'a yaklaşımları incelenmiştir. Bu çerçevede, Doğu İslâm dünyasındaki hadisçilerin Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'ine herhangi bir ayırım yapmaksızın kaynak bazında eşit yaklaşım gösterdikleri tespit edilmektedir. Söz konusu âlimlerden bazıları her ne kadar zaman zaman Buhârî ve Müslim'den birisini kaynak olarak gösterebilirler de istenilen hadisin diğerinde olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla farklılık var gibi görünen durumların aslında olmadığı ortaya çıkmaktadır.

132

OMÜİFD

Sonuç

Endülüs, İslâm kültür medeniyetinin en önemli unsurlarından birisi olduğunu Sahîhayn konusunda da göstermiştir. Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin dördüncü asrın ikinci yarısından itibaren Endülüs'e geldiği ve ilim dünyasının gündemine girdiği belirlenmiştir. Endülüslü âlimler, eserlerinde söz konusu iki eserden nakledilen hadislere ziyadesiyle yer vermişlerdir. Bunu yaparken Doğu İslâm dünyasından farklı olarak iki eserden birini tercih etmişlerdir. Bu eser Müslim'in *Sahîh*'idir.

Müslim'in *Sahîh*'ini ön plana çıkarmalarında ilgili başlıkta da görüldüğü üzere aranan hadislerin kısa sürede bulunması, taktî'ye uğramaması ve eserde bir yerde geçmesinin tercih sebebi olduğu anlaşılmıştır. Buhârî'nin *Sahîh*'i mutlaka onların yanında değerlidir. Ancak, bu çalışmalarda atf yapılması ve kaynak gösterilmesiyle sınırlı kalmaktadır.

⁸⁷ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fi Ehâdîsi'l-Hılâf*, c. I, s. 85, 205, 241, 331, 350, 387, 400, 467; c. II, s. 28, 36, 46, 49, 121, 134, 154.

⁸⁸ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik fi Ehâdîsi'l-Hılâf*, c. I, s. 30, 72, 87, 106, 110, 115, 120; c. II, s. 23, 25, 33, 123, 135.

Hicri beşinci ve altıncı asırda Endülüs'te Sahîhayn'a karşı iki yaklaşım gösterildiğini söylemek mümkündür. Beşinci asırdan başlayarak altıncı asrın ortalarına kadar yaşamış âlimlerin genellikle ya her iki esere aynı oranda değer verdikleri ya da çalışmalarında zikredilen konulardaki hadislerin önemli bir kısmının Buhârî'den alındığı tespit edilmiştir. Müslim'in *Sahîh*'ine ise, bir konu ile ilgili rivayetin hem Buhârî hem de Müslim'de geçtiği anda Müslim'den yana tercih yaptıkları anlaşılmıştır. Ancak bunların Buhârî'den alınan hadislere oranı oldukça düşüktür. Hicri altıncı asrın ikinci yarısında yaşayan âlimleri eserlerinde öncelikle Müslim'den alınan hadislere yer vermişlerdir. Buhârî'ye ise atıf yapmışlardır. Hatta İbnü'l-Harrât gibi bazı âlimler, Müslim'in *Sahîh*'ine öncelik verdiklerini çalışmalarının mukaddimelerinde söylemişlerdir.

Sahîhayn'a yaklaşımda Endülüs ile Doğu İslâm dünyası arasında yaklaşım farklılığı vardır. Doğu İslâm dünyasında hem Buhârî hem de Müslim'e eşit oranda bir yaklaşım sergilenirken Endülüs'te tamamen eserlerin yazım metoduna binaen Müslim'in tercih edildiği tespit edilmiştir.

Kaynaklar

- Abdülhâdi, Ahmed el-Hüseyn, *Mazâhiru'n-Nahdati'l-Hadisiyye fi Ahdi Ya'kup el-Mansûr el-Muwahhidî, İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî*, Mağrib, 1403.
- el-Hatîb el-Bağdadî, Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Câmiu li Ahlâkı'r-Râvî ve Âdâbî's-Sâmî*, nşr. Mahmut Tahhan, Mektebetü'l-Maârif, Riyad, 1983.
- _____, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, Dârü'l-Kütübi'l-Hadise, Kâhire, 1972.
- _____, *er-Rihle fi Talebi'l-Hadîs*, nşr. Nurettin Itr, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1975.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekte, 1414.
- el-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Şerhu's-Sünne*, nşr. Şuayb Arnaut, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1403.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğa, Dâru İbn Kesîr, Lübnan, 1407.

- Çakan, İsmail Lütfi, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul, 1997.
- Eren, Mehmet, *Buhârî'nin Sahih'i ve Hocaları*, Nükte Kitabevi, Konya, 2003.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh, *Câmîû Beyânî'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbağî min Rivâyetihi ve Hamlihi*, nşr. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Mektebetü't-Tev'ıyyeti'l-İslâmiyye, Mısır, 1426.
- _____, *el-İstî'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, Matbaatü's-Seâde Mısır, 1328.
- _____, *et-Temhîd Limâ fi'l-Muvatta mine'l-Meânî vel-Esânîd*, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî ve Muhammed Abdülkebir el-Bekrî, Vizâratü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387.
- İbn Ferhûn, Burhânüddîn İbrahim b. Alî, *ed-Dîbâcû'l-Müzheb fi Ma'rifeti Ulemâi'l-Mezheb*, Mektebetü Dâri't-Türâs, Kâhire, 1972.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket alâ Kitâbi İbni's-Salâh* nşr. Rebî' b. Hâdî Umeyr, Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmîi'l-İslâmî, Mekte, 1404.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselam Şeddadi, Dârü'l-Beyza, byy, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *Ve-fayâtu'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*, nşr. İhsan Abbas, Daru Sâdır, Beyrut, 1994.
- OMÜİFD İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Halife el-Ümevî İşbîlî, *Fihristü ma Ravâhu an Şuyûhihi*, nşr. Par Franciscus Codera ve J. Ribera Tarrago, Kâhire, 1382.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî el-Endelüsî, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmet Muhammed Şâkir, Dârü't-Türâs, Kâhire, ts.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktesid*, Matbaatü'l-Mustafa el-Halebî, Mısır, 1395.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ârizatü'l-Ahvezî fi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî, *el-Mahaccatü'l-Beydâ fi Ahkâmî's-Şer'iyye*, Konya Yusuf Ağâ Kütüphanesi, eski no. 5916, yeni no. 4986, 337 varak, Müellif nüshası.
- İbnü'l-Cevzî, Ebül-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Aiî b. Muhammed el-Bagdâdî, *et-Tahkîk fi Ehâdîsi'l-Hılâf*, nşr. Mis'ad Abdülhumeyd Muhammed es-Sa'denî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- İbnü'l-Faradî, Ebû'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî, *Târîhu Ulemâi Endelüs*, nşr. Rûhiyye Abdurrahmân es-Süveyfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhâk b. Abdurrahman İşbîlî, *el-Ahkâmü's-Suğrâ* nşr. Ümmü Muhammed bt. Ahmet el-Hüleysi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, 1413.

- _____, *Ahkâmü's-Şerıyyeti'l-Kübrâ* nşr. Ebû Abdillâh Huseyn b. Ukkâşe, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1422.
- _____, *el-Ahkâmü'l-Vüstâ min Hadîsi'n-Nebi Sallallahü Aleyhi ve Sellem*, nşr. Hamdi Silefi, Subhi Samerrai, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1416.
- İmamüddin, S. Muhammed, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1990.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsûbî, *Meşâriku'l-Envâr Alâ Sıhâhu'l-Âsâr*, Mektebetü'l-Atika, Tunus, 1914.
- _____, *eş-Şifa bi Ta'rihi Hukuki'l-Mustafa*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1404.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Merrâküşi, Abdülvâhid, *el-Mûcib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, nşr. Muhammed Saîd el-Uryân, İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, Kâhire, 1383.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin, "Rivayet İlminde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (AÜİFD), Ankara, 1999, c. XXXIX, ss. 287-356.
- Öztoprak, Mustafa, *Endülüs'te Hadis ve İbnü'l-Harrât el-İşbîlî*, Şimal Matbaacılık, Sinop, 2012.
- Sar'anî, Ebû İbrahim Muhammed b. İsmail b. Salah b. Muhammed, *et-Tevzihu'l-Efkâr li maâni Tenkîhi'l-İnzâr*, nşr: Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1417.
- Sa'dun Abbas Nasrullah, *Devletü'l-Murabitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1985.
- Suyutî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, nşr. Abdülvehhab Abdüllatîf, Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîs, Riyad, ts.
- Şekîb, Arslan, *Hülâsatü Târihi'l-Endelüs*, Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1403.
- Tartı, Nevzat, "İbn Abdilberr ve et-Temhîd'indeki Şerh Metodu", 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994. (Basılmamış Yüksek lisans tezi).
- Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1992.
- Ünal, İsmail Hakkı, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), İstanbul, 1999.
- Yıldırım, Enbiya, "Sahîhan Üzerinde İcma Meselesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (CÜİFD), Sivas, 1998, sayı. 2, ss. 361-369.
- Yusuf, Eşbâh, *Târihu'l-Endelüs fi Ahdi'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Matbaatu Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kâhire, 1958.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1982.

_____, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, Haydarabad, 1956.

Ziriklî, Hayreddîn Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fârisî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, Dâru'l-İlim, Beyrut, 2002.

KUR'ÂN'DA 'ADÂLET KAVRAMI VE GÜNCEL DEĞERİ

MUSTAFA KARA*

The Notion of "Justice" in the ur'an and It's Actual Value

Abstract: In this article, the Qur'anic concept of justice has been discussed. The subject in question has been deal with in three ways. In this context, *i.* The different meanings that the justice has gained and their contextual relations in the form of noun and verb has been investigated in the light of Qur'anic verses. *ii.* The meaning relations of justice with other concepts has been analyzed. *iii.* The actual value of justice has been focused on.

Key-Words: God, Qur'an, Unity, Justice, Equality.



Öz: Bu makalede Kur'ân'da 'adâlet kavramı araştırma konusu yapılmaktadır. Araş-

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi DKAB,
[mustafakara@omu.edu.tr].

tırmada söz konusu kavrama üç açıdan yaklaşmaktadır. Bu kapsamda, *i. 'Adâlet* kavramının isim ve fiil formunda Kur'ân'da kazandığı farklı anlamlar ve onların bağlam ilişkileri Kur'ân âyetleri ışığında ortaya konulmaya çalışılmaktadır. *ii. 'Adâlet* kavramının başka kavramlarla olan anlam ilişkileri tahlil edilmektedir. *iii. 'Adâlet* kavramının güncel değeri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Kur'ân, Tevhîd, 'Adâlet, Eşitlik.



1. Giriş

Yüce Allah, insanlık tarihi boyunca nice peygamberler göndermiş ve onları ilâhî mesajı insanlara iletmekle görevlendirmiştir.¹ Bu peygamberler kendilerinin de tabi olmaları emredilen vahiy doğrultusunda kulluğun nasıl yapılacağını insanlara uygulamalı olarak göstermişlerdir. Bu kapsamda, son peygamber Hz. Muhammed (s)², Müslümanlar için muhteşem bir örnektir³ ve ona indirilen Kur'ân-ı Kerîm, tevhîd anlayışına sadık bir kulluk icra etme noktasında kıyamete dek insanlığa rehberlik edecek mahiyet ve mükemmellikte bir kitaptır. Kur'ân'da belirtilen söz konusu kulluk kaideleri, ya yapılması emredilen davranışlar ya da kaçınılması istenen yasaklar şeklindedir. Bu bağlamda tevhîd inancına sadâkatten sonra Yüce Allah'ın insanlık ailesine emrettiği en önemli ilkelere birisi '*adâlet* (عدالة)'tir.

Güncel hayat birey ve bireylerden oluşan toplumların yaşantılarından meydana gelmektedir. Bu gerçek, öteden beri bireyler arasında sürüp gitmekte olan sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi adına insanlar ve toplumlar arası ilişkilerin belirli kurallara bağlanmasını da kaçınılmaz kılmaktadır. İşte '*adâlet* (عدالة) ilkesi, bu kuralların en öne çıkarılmasından ve hiçbir toplumun asla vazgeçemeyeceği değerde evrensel bir prensiptir. Diğer taraftan, Kur'ân'ın temel kaidelerini ortaya koyduğu inanç, ahlâk ve erdem noktasında olgunlaşmış bir toplum oluşturabilmek için bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde öncelikle '*adâlet* (عدالة) ilkesini

¹ Fâtır 35/24.

² Ahzâb 33/40.

³ Ahzâb 33/21.

hakim kılmak gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın değişik coğrafyalarında haksız yere insanların öldürüldüğü, zulüm ve işkencele-
rin uygulandığı, insanca yaşama hakkının ihlal edildiği ve insanlık onu-
runun ayaklar altına alındığı günümüz dünyasında 'adâlet (عدالة) ilkesinin
güncel değerini ortaya koymak ve söz konusu ilkeye karşı bireysel, top-
lumsal ve uluslararası düzeyde yeniden bir duyarlılık oluşturmak büyük
önem arz etmektedir.

Bu kapsamda biz de makalemizde, öncelikle 'adâlet (عدالة) kavramının
etimolojik yapısını tahlil etmek, ardından bu kavramın Kur'ân'daki kul-
lanım biçimlerini ve bağlama göre kazandığı farklı anlamları belirlemek,
daha sonra Kur'ân'da söz konusu kavramın anlam ilişkisi içerisinde ol-
duğu başka kavramları tespit etmek, son olarak da günümüz bireysel ve
toplumsal hayat açısından ifade ettiği önem çerçevesinde 'adâlet (عدالة)
kavramının güncel değeri üzerinde durmak istiyoruz.

2.'Adâlet Kavramının Etimolojik Yapısı

'Adâlet (عدالة) kelimesi, sözlükte "doğru olmak, doğru davranmak,
'adâletle hükmetmek, eşitlemek"⁴ anlamlarında kullanılan 'a-d-l (عدل)
fiilinden türetilmiştir. Bu kökten bir masdar isim olan 'adl (عَدْل) kelimesi,
"eşitlik, eşit olarak paylaşmak⁵, denklik, aynılık, orta yol, istikamet, eş,
benzer, bir şeyin karşılığı⁶" manalarına gelmektedir. 'Adl (عَدْل) kelimesi
sıfat olarak kullanıldığında ise "âdil" anlamına gelmekte ve bu manada
Yüce Allah'ın bir sıfatı olmaktadır.⁷ Zira Allah, son derece âdil, kullarına

⁴ Ebû 'Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988, c. II, ss. 38-40; Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003, c. X, ss. 61-65; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1997, ss. 551-553; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-Lüğave'l-'Ulûm*, Dâru'l-Hadârati'l-'Arabiyye, Beyrut 1974, c. II, ss. 87-89; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, Beyrut 2001, s. 718; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbi'l-Lüğa*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., c. III, ss. 2358-2362.

⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, ss. 551-552.

⁶ Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed 'Abdülkerîm Kazım er-Râdî, Beyrut 1984, s. 439.

⁷ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, "Kitâbu'd-De'avât", Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. V, s. 456 (bab. 45, hadis no.1). Ayrıca bk. Ali Osman Tatlısu, *Esmâü'l-Husnâ Şerhi*:

asla zulmetmeyen, hakikatten başkasını söylemeyen ve yapmayandır. O, en hayırlı hükmü veren⁸ ve en iyi hükmedendir.⁹

Aynı kökten masdar isim olan ve sözlükte “karşılık vermede eşit davranmak, eşit olmak, eşit kılmak, davranış ve hükümde doğru olmak, hak ve hakikate göre hüküm vermek, (Yüce Allah hakkında kullanıldığında) şirik koşmamak”¹⁰ anlamlarına gelen ‘*adâlet* (عدالة) kelimesi ise, “bireysel ve sosyal yapıda dirlik ve düzenliği, hakkaniyet ve eşitlik esaslarına uygun şekilde davranmayı sağlayan bir erdem veya hukuk ilkesidir.”¹¹ ‘*Adâlet* (عدالة), dinî açıdan yasak olan şeylerden sakınmak suretiyle doğru yol üzere olmaktır.¹² ‘*Adâlet* (عدالة), huzurlu ve istikrarlı bir toplumun temel dayanağıdır.¹³ ‘*Adâletin zıddı cevr* (جور)‘dir. *Cevr* (جور), “düzgün ya da kuralına uygun olmayan iş, haksızlık, taraf tutma, adam kayırma, zulüm ve insafsızlık” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁴

Ahlâkî açıdan ‘*adâlet* (عدالة), “başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk kanununa itaatle gerçekleşen ruhî denge ve ahlâkî kemaldır.”¹⁵

Anlamı bunca çeşitlilik gösteren ‘*a-d-l* (عدل) fiili ve türevleri Kur’ân ilimlerinden Vucûh’a¹⁶ konu bir yapı arz etmektedir. Şimdi Kur’ân-ı

Tanrı'nın Gönülleri Nurlandıran Doksan Dokuz Adı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1963, s. 10, 62.

⁸ A'râf 7/87.

⁹ Tîn 95/8.

¹⁰ İsfehâni, *el-Müfredât*, ss. 319-320.

¹¹ Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, c. I, ss. 341-343 (ss. 342-343).

¹² Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1403/1983, s. 147.

¹³ Mehmet Şeker, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1991, s. 50.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. VI, s. 176; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. III, ss. 236-238; İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 211; Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, s. 221.

¹⁵ Çağrı, “Adâlet”, s. 341.

¹⁶ *Vucûh*: Kur’ân terminolojisi içerisinde bir kavramın, birden fazla anlamda kullanılması, yani çokanamlı olmasıdır. (Bedruddîn Muhammed b. ‘Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ‘Ulûmi'l-Kur’ân*, Dâru't-Türâs, Kahire ts., ss. 102-111; Celaleddîn ‘Abdirrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi'l-Kur’ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, c. I, ss. 299-308; Mehmet Okuyan, *Kur’ân'da Vücûh ve Nezâir –Çok Anamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yay., Samsun 2007, ss. 32-33).

Kerîm'de 'a-d-l (عدل) fiili ve türevlerinin, gerek isim gerekse fiil formunda içerdikleri anlamlar üzerinde durmak istiyoruz.

3. Kur'ân'da 'Adâlet Kavramı

'Adâlet (عدالة) kavramının türetildiği 'a-d-l (عدل) fiili, isim ve fiil formundaki farklı biçimleriyle Kur'ân'da 28 âyette geçmekte¹⁷ ve yukarıda ifade edilen sözlük ve terim anlamları doğrultusunda şu manalarda kullanılmaktadır.

3.1. Dengeli Yapmak, Dengeli Kılmak

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiilinin içerdiği anlamlardan birisi, “dengeli ve ölçülü yapmak, dengeli kılmak”tır. Bu kapsamda Kur'ân'da şu âyet yer almaktadır:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨) “Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü kılan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?”¹⁸

141

OMÜİFD

Âyette geçen 'a-d-l (عدل) fiilini müfessirler genellikle “yaratılışı dengeli yapmak, organları uyumlu yaratmak”¹⁹ şeklinde açıklarken; bu fiili *“Evet, biz (insanın) parmak uçlarını dahi düzenleyip iade etmeye kâdiriz”*²⁰ âyetiyle birlikte değerlendiren Mukatil b. Süleyman, İnfîtâr 7'deki beyan ile “Yüce Allah'ın, insanın iki gözünü, iki kulağını, iki elini ve iki ayağını dengeli yaratması kastedilmektedir” ifadesini kullanmakta ve meseleyi insan anatomisindeki muhteşem yapıyla ilişkilendirmektedir.²¹ İbn Abbâs bu âyete, “Seni uygun, düzenli ve şekli güzel bir

¹⁷ Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001, ss. 550-551.

¹⁸ İnfîtâr 82/6-8.

¹⁹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmid't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, c. IV, s. 702; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, c. XIX, ss. 161-162.

²⁰ Kıyâme 75/4.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, Beyrut ts., c. XXXI, s. 80.

biçimde yaratmıştır; baş aşağı, dört ayağı üzerinde yürüyen hayvan gibi yaratmamıştır” manasını vermektedir.²² Semerkandî ise söz konusu fiille ilgili olarak insanın fizyolojik yapısındaki nizâm ve itidale vurgu yapmaktadır.²³

Bu değerlendirmeler de göstermektedir ki, âyetteki ‘a-d-l (عدل) fiili, insanın fizyolojik yapısındaki muhteşem uyum, ahenk ve estetik görünümü ifade etmek için kullanılmaktadır.

3.2. Denk Tutmak, Şirk Koşmak

Kur’ân’da ‘a-d-l (عدل) fiilinin kullanıldığı anlamlardan birisi de, “denk tutmak, şirk koşmak”tır. Bu bağlamda Kur’ân’dan şu âyeti örnek vermek mümkündür:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١)
 “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur. Böyle iken inkâr edenler, başka şeyleri Rablerine denk tutuyorlar.”²⁴

Katâde, Süddî ve İbn Zeyd’e göre başka şeyleri Allah’a denk tutan inkârcılar, putlara tapan müşriklerdir. İbn Ebzâ’ya göre kâfirlerden kasıt, ehl-i kitaptır. Taberî’ye göre âyet, kâfirlerin tamamını kapsamaktadır.²⁵ Hitabın tüm kâfirleri kapsadığını ifade eden Kurtubî ise, âyetteki *ya’dilûn* (يَعْدِلُونَ) fiilini “şirk koşmak” olarak almakta ve her şeyi tek başına yaratan Allah’a karşı kâfirlerin işledikleri fiilin çirkinliğine vurgu yapmaktadır.²⁶

Bu âyette Yüce Allah’ın gökleri ve yeri, geceyi ve gündüzü yaratan otorite olduğu açıkça beyan edilmektedir. Buna rağmen kâfirlerin ve putperestlerin, bir takım varlıkları Rab’lerine ortak koştukları ifade edilmek-

²² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. XXXI, s. 80.

²³ Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi’l-Leyl: Bahru’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, c. III, s. 555.

²⁴ En’âm 6/1. Kur’ân’da ‘a-d-l (عدل) fiilinin “denk tutmak, şirk koşmak” anlamında kullanıldığı başka âyetler için bk. En’âm 6/150; Neml 27/60.

²⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1988, c. V, ss. 144-145.

²⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. VI, s. 249.

te ve onların nankörlükleri gözler önüne serilmektedir. Yani bu âyetteki *ya'dilûn* (يَعْدِلُونَ) fiili “denk tutmak, şirk koşmak” anlamında kullanılmaktadır.

3.3. 'Adâletle Hükmetmek, Âdil ve Eşit Davranmak, 'Adâleti Sağlamak

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiili, “adâletle hükmetmek, 'adâleti sağlamak, âdil ve eşit davranmak, eşitlik, 'adâlet” anlamlarında da kullanılmaktadır. Bu çerçevede şu âyetleri örnek verebiliriz:

i. (١٨١) وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ “Yarattıklarımızdan hakikate yönelen ve onun doğrultusunda 'adâletle hükmeden bir topluluk da vardır.”²⁷

İbn Abbâs âyette sözü edilen topluluğun “Muhammed (s) ümmeti, muhacirler ve ensâr” olduğunu belirtirken, Cübbâi âyetin maksadını şöyle açıklamaktadır. “Bu âyet, her zaman hakkı ikâme eden, ona göre davranan, hakka davet eden ve hiçbir zaman herhangi bir şey hususunda bâtılda ittifak etmeyen kimselerin bulunacağına delâlet etmektedir.”²⁸ Bilmen de, bu topluluğun temiz yaratılışlarını muhafaza eden, insanları hak sözle irşad ve aydınlatmaya gayret gösteren, aralarında çıkan problemleri 'adâletle çözen ve dünyadaki tüm işleri hakkaniyetle yürüten seçkin bir topluluk olduğunu ve İslâm âleminde böylesi bir topluluğun kıyamete kadar bulunacağını belirtmektedir.²⁹

Demek ki Yüce Allah, kainatta insanoğlu yaşadıkça onlar arasında 'adâletle hükmedecek ve bireyleri Allah'ın dosdoğru yoluna yöneltecek bir topluluk var edecektir. Hz. Peygamber (s) sonrası bu görevi, onun manevî mirasına sahip çıkmakla mükellef olan başta âlimler olmak üzere tüm Müslümanlar gerçekleştirecektir. Zaten âyette kıyamete kadar bu ümmet arasında hidâyet rehberi olacak bir topluluğun bulunacağı müjdenmektedir.

²⁷ A'râf 7/181.

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. XV, s. 72.

²⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yay., İstanbul ts., c. II, s. 1130.

ii. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا (١٣٥) “Ey iman edenler! Kendiniz, ana-babanız ve en yakınlarınız aleyhine bile olsa, Allah için şahitlik yaparak ‘adâleti ayakta tutan kimseler olunuz. (Şahitlik ettiğiniz kişiler) zengin ya da fakir de olsalar (‘adâletten ayrılmayın)! Zira Allah, ikisine de daha yakındır. O halde ‘adâleti uygulama konusunda nefsinize tabi olmayın! Şayet gerçeği çarpıtır ve şahitlikten kaçarsanız, (bilin ki) Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”³⁰

Bu âyet, şahitlerin mahkemede doğru söylemelerini, bildikleri hakikatleri gizlememelerini, zengin-fakir, ana-baba, hısım-akraba ayırımı yapmadan gerçekleri konuşmalarını emretmektedir.³¹ Dolayısıyla müslümana yakışan, şahitliğine başvurulduğunda sadece doğruları konuşmaktır. Doğruyu söylediğinde, sonuç bizzat kendisi, ana-babası veya en yakın akrabası aleyhine de olsa doğruluktan ayrılmamaktır. Zira şahitliğine başvurulmuş kişinin ifadesi doğrultusunda hakim tarafından verilecek olası bir kararın gelecekte hangi sonuçları doğuracağı gaybî bir konu olduğu için, insanın bu alana müdahil olması imkânsızdır. Dolayısıyla ‘adâletin yerini bulmasına katkı sağlamak amacıyla ortaya konulacak en erdemli davranış, şahitliği Allah adına yapıp doğruları söylemektir.

iii. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا بِهِ (٥٨) “Allah, size emaneti mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verirken ‘adâletle hükmetmenizi emreder. Allah’ın bu şekilde size verdiği öğüt, ne güzeldir. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla işiten ve görendir.”³²

Bu âyette, emanetlerin ehline verilmesi ve insanlar arasında ‘adâletle hükmedilmesi emredilmektedir. Her ne kadar âyetin nüzûl sebebi

³⁰ Nisâ’ 4/135.

³¹ Semerkandî, *Bahru’l-‘Ulûm*, c. I, ss. 346-347.

³² Nisâ’ 4/58. Kur’ân’da ‘a-d-l (عدل) fiili ve türevlerinin “adâletle hükmetmek, ‘adâleti sağlamak, eşit davranmak, eşitlik, ‘adâlet” anlamında kullanıldığı başka âyetler için bk. Bakara 2/282; Nisâ’ 4/3, 129; Mâide 5/8; En’âm 6/115, 152; A’râf 7/159, 181; Nahl 16/76; Şûrâ 42/15; Hucurât 49/9.

Ka'be'nin anahtarıyla ilgili olsa da, mesajı ve hükmü geneldir.³³ “Diğer taraftan âyette kastedilen emanetin, özellikle yönetimle ilgili tüm makam ve mevkiler olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle emaneti ehline vermek, hem emanetin kendisine, hem emanetin verildiği liyakatsiz kişiye hem de emanet kendisine verilmesi gerekirken verilmeyen liyakatli kişiye haksızlıktır, zulümdür.”³⁴ Bu doğrultuda Allah'ın emir ve yasakları, insanların bütün organları, mal-mülk, aile ve çocukları, hulâsa sahibi oldukları tüm nimetler birer emanet olduğu gibi yöneticiyi seçme ve insanları yönetme işleri de başlı başına birer emanettir. Bu önemine istinaden âyette Yüce Allah, seçmenlere iktidarı en ehil ve en âdil kişiye vermelerini emretmektedir. İktidara gelen yöneticiden ise, bu emaneti âdil kulanması ve insanlar arasında 'adâletle hükmetmesi beklenmektedir. Aksi tutum, emanete ihanettir.

3.4. Tevhîd, 'Adâlet, Eşitlik

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiilinin isim formunda ilk akla gelen anlamı “adâlet ve eşitlik”tir. Bu çerçevede şu âyeti örnek verebiliriz:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ (٩٠) تَذَكَّرُونَ “Allah, adâleti, iyiliği ve yakınlarla bakmayı emreder. Çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt verir.”³⁵

Bu âyetteki 'adl (عَدْل) kelimesini İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in sözlerine³⁶ atıfla, “Allah'tan başka ilah olmadığına şehâdet etmek, O'nun eşi ve ortağı olmadığını söylemek, tevhid” şeklinde algılarken; bazı müfessirler “tevhîd” olarak anlamlandırmaktadırlar.³⁷ Semerkandî bu kelimeyi

³³ Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, c. I, ss. 311-312.

³⁴ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçleri Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2008, ss. 162-163.

³⁵ Nahl 16/90. Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiilinin “adâlet ve eşitlik” anlamında kullanıldığı başka bir âyet için bk. Nahl 16/76.

³⁶ Hadîs için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Kitâbu'l-Îmân”, Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. I, ss. 7-8 (bab. 2, hadis no: 1-2).

³⁷ Huseyn b. Muhammed Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1983, s. 318; İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yun*, s. 441.

“tevhîd” ve “şehâdet”,³⁸ Vâhidî “kelime-i şehadet”,³⁹ Zemahşerî “Allah’ın, kullarının güçlerine göre vakitli olarak vâcib kıldığı görevler”⁴⁰, Râzî de “iş ve fiillerdeki iyilik”⁴¹ şeklinde açıklamaktadır. Mâverdi âyetteki ‘*adl*’ (عَدْل) kelimesinin şu üç anlama geldiğini ifade etmektedir: “Kelime-i tevhîd şehâdetinde bulunmak, doğru hüküm vermek ve Allah için çalışırken gizlilik ve açıklık konusunda dengeyi sağlamak.”⁴² Beydâvî’ye göre ‘*adl*’ (عَدْل), “inanç, ibadet ve davranışlarda orta yolu takip etmektir.”⁴³

Beydâvî’nin bu tanımı, orta yol takibini esas alan İslâm’ın genelde hayata bakışıyla ilgili temel anlayışı gözler önüne sermektedir.

Âyetteki ‘*adâlet*’ (عَدَالَة) kelimesi ile *ihsân* (إِحْسَان) kelimesini birlikte değerlendiren Süfyân b. Uyeyne, ‘*adâleti* “insanın içinin doğruluğu”, *ihsâm* ise “insanın içinin açığa vurduğundan daha üstün, değerli ve faziletli olması” şeklinde tanımlarken; Ali b. Ebî Tâlib, ‘*adâleti* “insafla hareket etmek”, *ihsâm* ise “lütufla bulunmak ve erdemlice davranmak” olarak anlamlandırmaktadır. İbn ‘Atîyye de ‘*adâleti* “farz olan inanç, emanetlerin eda edilmesi hususundaki şer’î hükümler, zulmün terkedilmesi, insaflı hareket etmek ve hakkı sahiplerine vermek”, *ihsâm* ise “teşvik olunmuş her türlü işi yapmak” biçiminde değerlendirmektedir.⁴⁴

Hulâsa Nahl 90’daki (عَدْل) ‘*adl*’ (‘*adâlet*) kelimesi, Yüce Allah’ın varlık ve birliğine şeksiz imanı ifade eden tevhîdi, İslâm’ın genelde hayata bakışıyla ilgili temel anlayış olan orta yol prensibini, bireyin bizzat kendi nefesine ve diğer insanlara ve varlıklara karşı davranışlarını da kapsayan anlam genişliğine sahip bir kavramdır. Dolayısıyla (عَدَالَة) ‘*adâlet*, kulun Allah katındaki itibarını, bireyin kendisine saygısını ve diğer insanlar

³⁸ Semerkandî, *Bahru’l-Ulûm*, c. II, s. 302.

³⁹ Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Beyrut 1995, c. I, s. 617.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 604.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Çayb*, c. XX, s. 107.

⁴² Ebu’l-Hasan ‘Ali b. Muhammed Mâverdi, *Tefsîru’l-Mâverdi: en-Nüketu ve’l-Uyûn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ts., III, 209.

⁴³ Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996, III, 416.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmî’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 109.

arasındaki saygınlığını temin eden bir erdemdir.

3.5. Yüce Allah'ın Kelimesi Kur'ân'ın 'Adâleti

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiili, isim formunda "Yüce Allah'ın kelimesi olan Kur'ân'ın 'adâleti" anlamında da kullanılmaktadır. Bu kapsamda şu âyeti örnek vermek mümkündür:

"وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۱۱۵)" Rabbinin kelimesi (Kur'ân), doğruluk ve adâlet bakımından tamdır. O'nun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, her şeyi işiten, hakkıyla bilendir."⁴⁵

Bu âyette Yüce Allah'ın kelimesinin (Kur'ân'ın) bir özelliği olarak kullanılan 'adlen (عَدْلًا) ifadesi, "Kur'ân'ın vermiş olduğu haberlerin doğru ve getirmiş olduğu hükümlerin 'adâletli olması" anlamına gelmektedir.⁴⁶ Yani bu ifade, "Allah tarafından bildirilen her türlü va'ad ve va'üd, sevap ve cezanın doğruluk ve 'adâletine işaret etmektedir. Çünkü bunlar mutlaka yaşanacak gerçeklerdir. Bunlar, meydana geldikten sonra da 'adâlet olurlar. Çünkü Allah'ın fiilleri, zulüm (ظَلْمٌ) sıfatı ile vasıflandırılmaktan münezzehtir."⁴⁷ Demek ki Kur'ân'ın getirdiği tüm hüküm ve haberler gerçektir. Sözü edilen haberler, Yüce Allah tarafından tayin edilen zaman geldiğinde O'nun 'adâletine uygun biçimde gerçekleşecektir.

Gazzâlî, Allah-kâinât-Allah'ın fiilleri ve 'adâlet kavramlarını ilişkilendirerek Yüce Allah'ın adâletinin anlamını bilmeden O'nun âdil olduğunu idrak etmenin, fiillerini, yaratıp yönettiği kâinatı tanımadan da 'adâletini anlamının imkânsızlığını dile getirirken,⁴⁸ İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın adâletini "yaratıklarına nimet vermesi ve iyilikte bulunması"⁴⁹ şeklinde tanımlar. Kâinâttaki tüm varlıklarla gerçekleşen hadiselerin hikmet ve 'adâletini kavrama arasında bir ilişkiden söz etmek gerekirse,

⁴⁵ En'âm 6/115.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. V, s. 9.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. XIII, ss. 160-161.

⁴⁸ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut ts., ss. 71-73.

⁴⁹ Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, Dâru'l-'Arabiyye, Beyrut 1398 (h), c. VIII, s. 31, 127.

bütün İslâm âlimleri Yüce Allah'ın âdil olduğu konusunda görüş birliği içerisindeydi.⁵⁰

Yüce Allah, kullarına sayısız nimetler verip⁵¹ onları bazı imtihanlara tabi tutarken⁵² mükemmel bir 'adâlet uyguladığı gibi, O'nun insanlık ailesine ilettiği son ilâhi mesaj olan Kur'ân'ın tüm içeriği de doğruluk ve 'adâlet bakımından mükemmeldir. Onda ifade edilen tüm söz ve tehditler, ödül ve cezalar şartlarını oluşturan herkesi mutlaka bulacaktır. Yüce Allah, asla kullarına zulmedici değildir.⁵³ O'nun kâinattaki bütün tasarrufları ilâhi 'adâletine uygun olarak gerçekleşmektedir.

3.6. Fidyeye

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiilinin, isim formunda kullanıldığı anlamlardan birisi "fidye"dir. Bu bağlamda şu âyeti örnek vermek mümkündür:

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ
(٤٨) "Hiç kimsenin bir başkası adına hiçbir şey ödeyemeyeceği, hiç kimseden herhangi bir şefaât ve fidyenin kabul edilmeyeceği ve hiç kimseye herhangi bir yardımın yapılmayacağı bir günden sakının!"⁵⁴

Âyette geçen 'adliin (عَدْلٌ) kelimesini Taberî, Zemaşerî, Râzî ve Kurtubî "fidye"⁵⁵ olarak anlamlandırmaktadırlar. Maşer günü yaşanacak gerçekler bağlamında Yüce Allah'ın bu ve benzeri âyetlerde 'adliin (عَدْلٌ) kelimesini kullanmasına ilişkin şu değerlendirme dikkat çekicidir: "Araplardan birisi bir sıkıntıyla karşılaştığında, bu kişinin akrabaları onu bu sıkıntıdan kurtarmak için iyilik namına ne varsa hepsini yaparlar ve tıpkı bir babanın çocuğunun başına gelen musibeti defetmeye çalışması gibi bu kötülüğü ondan uzaklaştırmaya gayret ederlermiş. Eğer onlar, engelini aşamayacakları bir kimseyle karşılaşırlarsa, değişik tezellül/yalvarma

⁵⁰ Bekir Topaloğlu, "Adl", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I, s. 387.

⁵¹ İbrâhîm 14/34.

⁵² Bakara 2/155; Mâide 5/48; Mülk 67/2.

⁵³ Yûnus 10/44; Kehf 18/49.

⁵⁴ Bakara 2/48. Bu manada başka âyetler için bk. Bakara 2/123; En'âm 6/70.

⁵⁵ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 139; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. I, ss. 268-269; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. III, s. 55; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. I, s. 259.

yollarını ve çeşitli araçları devreye sokarak, sertlikle yapamadıklarını yumuşaklıkla yapmaya çalışılmış. Hem sertlik hem de yumuşaklık fayda vermez ise, geriye o kimseye mal veya başka çeşit bir şeyden fidye vererek sorunu halletmek kalırmış. Eğer bu üç yolla da sorun çözülmezse, dost ve kardeşlerinin yardımını umarlarmış.”⁵⁶

İşte bu âyette Yüce Allah, insanların dünyada alışık olduğu bu yolların hiçbirinin ahirette günahkârlara fayda vermeyeceğini belirtmekte, kişinin ameliyle baş başa kalacağı mahşer günü kurtuluşa erenlerden olmak için daha dünyada iken gerekli hazırlıkları yapmasını ve başkalarından kabul edilmeyecek hiçbir yardıma muhtaç olmamasını ona öğütlemektedir.

3.7. Kıymet, Karşılık, Denklik, Aynılık

Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiilinin isim formunda kullanıldığı anlamlardan birisi de “kıymet, karşılık, denklik, aynılık”tır. Bu çerçevede şu âyeti örnek verebiliriz:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْفِ الْكُعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَامٍ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَاماً لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (٩٥)

“Ey iman edenler! İhramlı iken av hayvanı öldürmeyin! Sizden her kim onu kasten öldürürse, içinizden iki adil kişinin o hayvanla ilgili vereceği karar doğrultusunda öldürdüğünün dengi bir hayvanı kurban edilmek üzere Ka'be'ye getirmesi veya onun karşılığı olarak yoksulları yedirmesi ya da yaptığı işin yanlışlığını anlaması için ona denk gelecek kadar oruç tutması gerekir. Allah, geçmişte yapılanları affetmiştir. Fakat kim tekrar böyle yaparsa, Allah onu cezalandırır. Allah, mutlak güç sahibidir, kimsenin yaptığını yanına kâr bırakmayandır.”⁵⁷

Bu âyette ihramlı iken Harem bölgesinde avlanmak ve başkasının avlanmasına yardımcı olmak yasaklanmaktadır. Âyette geçen 'adli (عَدْلٌ) kelimesi ise, “kıymet, karşılık, denklik, aynılık” anlamında kullanılmak-

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. III, ss. 53-65.

⁵⁷ Mâide 5/95.

tadır.⁵⁸

İhramlı iken kasıtlı olarak bir hayvanı öldüren kişiye, öldürdüğü hayvanın dengi olan sağlam bir hayvan kurban etme cezası verilmektedir. Bu hayvanın denk olup olmadığına iki âdil kişi karar verecektir. “Buradaki kararın Yüce Allah, suçu işleyen vicdanına bırakmamakta ve tamamen hukukun içine çekmektedir. Böylece Kur’ân, aşiret, yani yazılı hukuku bulunmayan bir toplumu, hayvan haklarına kadar inen bir hukuk toplumuna dönüştürmektedir.”⁵⁹

Âyette, öldürülen hayvana karşılık kaç fakirin doyurulacağına belirtilmemesine, “öldürdüğü hayvan tahminî olarak kaç kişiyi doyurabiliyorsa, o kadar fakiri doyuracaktır” açılımını getiren Bayraklı, kaç gün oruç tutulacağı konusunda da “kişi öldürdüğü hayvanın etini kaç günde tüketebilirse, o gün miktarınca oruç tutacaktır” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁰

150

OMÜİFD

Demek ki âyette zikredilen iki âdil kişi, ihramlı iken Harem bölgesinde avlanma yasağını ihlal eden kişinin öldürdüğü hayvana karşılık nasıl bir hayvanı kurban edeceği veya onun karşılığı olarak kaç yoksulu doyuracağı ya da kaç gün oruç tutacağı konusunda da karar verecektir.

3.8. Âdil, Dürüst, Güvenilir, Özü Sözü Bir, Doğru Sözlü Kişi

Kur’ân’da ‘a-d-l (عدل) fiilinin, isim formunda kullanıldığı anlamlardan bir diğeri ise “âdil, karakterli, dürüst, güvenilir, özü sözü bir ve doğru sözlü kişidir.” Bu bağlamda şu âyeti örnek vermek mümkündür:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَسْتَشْرِي بِهِ تَمَنَّا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا تَكُنْتُمْ شُهَادَةَ اللَّهِ إِنَّآ إِذَا لَمِنَ الْأَلَمِينَ (١٠٦)

Ey iman edenler! Ölüm döşeğine yattığınızda vasiyet sırasında sizden iki âdil kişiyi şahit tutun! Şayet yolculuk esnasında ölüm işaretleriyle karşılaşırsanız,

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, ss. 61-65; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 552.

⁵⁹ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2007, c. VI, s. 158.

⁶⁰ Bayraklı, *Tefsîr*, c. VI, s. 158.

sizin dışınızda iki şahit bulundurun! Onlardan kuşku duyarsanız, namazdan⁶¹ sonra kendilerini alıyorsunuz ve şu şekilde yemin ettirirsiniz: 'Akraba da olsa, yeminimizi hiçbir ücret karşılığında satmayacağız. Allah için şahitliğimizi gizli tutmayacağız. Yoksa günahkârlardan oluruz!'"⁶²

Müfessirlerin çoğuna göre âyette zikredilen, (ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ) "sizden iki âdil kişi" ifadesinden maksat, "sizin dininizden, sizin topluluğunuzdan 'adâlet sahibi iki âdil şahittir."⁶³ Hasan el-Basrî aynı ifade için, "akrabanızdan iki âdil şahit" tanımlaması yaparken; (الْأَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ) "sizden olmayan diğer iki kişi" tabiri için de, "yabancıardan, akrabanız olmayanlardan iki kişi" açıklamasında bulunmaktadır.⁶⁴

Birinci görüşe göre iki âdil mü'min kişi, hem yolculukta hem de mukîm iken şahitlik yapmaya uygun iki insan demektir. Eğer müslümanlardan iki âdil şahit bulunamazsa, vasiyyet sahibi gayr-ı müslim kişileri de şahit tayin edebilir ve bu kişilerin şahitliği de geçerlidir. Hatta İbn Abbâs, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî, Sa'îd İbn Cübeyr ve Mücâhid'e göre bu durum dışında kâfirin, müslüman hakkında şahitliği caiz değildir.⁶⁵ İkinci görüşe göre ise, öncelikle akrabaların, şayet buna imkan yoksa akraba olmayanların şahitliği geçerlidir.

Bu âyetin nüzûl sebebine dair bir rivayeti nakleden Semerkandî, Allah'ın emirlerindeki hikmet ve inceliğe dikkat çekerek kendisine vasiyyet edilen iki âdil şahidin söz konusu vasiyyeti eksiksiz yerine getirme zorunluluğuna vurgu yapmaktadır.⁶⁶ Zira burada önemli olan ölen kimse- nin vârislerinin haksızlığa uğramamasıdır. Bunun için de yapılan vasiyyetin vârislere olduğu gibi intikal etmesi, iki âdil şahidin bulunması şart

⁶¹ Kurtubî, buradaki *es-salât* (الصَّلَاة) kelimesini, söz konusu şahitlerin Müslüman olmadıklarından hareketle "kendî ibadetleri" şeklinde anlamaktadır. (Kurtubî, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VI, ss. 228-229). Bu konuda bir değerlendirme için bk. İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, ss. 217-218.

⁶² Mâide 5/106. Bu bağlamda başka âyetler için bk. Mâide 5/95; Talâk 65/2. Kur'ân'da 'a-d-l (عدل) fiili ve türevlerinin anlam ilişkileri hakkında bk. Bayraklı, *Tefsîr*, c. I, ss. 427-430.

⁶³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. XII, ss. 114-118.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. XII, s. 115.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, c. XII, s. 115.

⁶⁶ Semerkandî, *Bahru'l-'Ulûm*, c. I, ss. 425-426.

koşulmaktadır.

4. Kur'ân'da 'Adâlet Kavramıyla İlişkili Kavramlar

'Adâlet (عدالة) kavramının mana örgüsünü dikkate aldığımızda, Kur'ân'da söz konusu kavramla anlam ilişkisi bulunan başka kavramların da var olduğu anlaşılmaktadır. Şimdi bu kavramlara ve 'adâlet (عدالة) kavramıyla aralarındaki anlam ilişkilerine dikkat çekmek istiyoruz.

4.1. 'Adâlet – Kıst İlişkisi

Sözlükte, "pay, hisse, ölçü, 'adâlet, âdil pay, insafı olma" gibi manalara gelen *k-s-t* (قسط) fiilinden bir isim olan *kıst* (قِسط) kelimesinin ilk akla gelen anlamı "'adâlet"tir. Ancak bu kelime masdar olarak kullanıldığında, karşıt anlamlı bir özelliğe bürünmekte ve "'adâletli davranma, âdil olma, hak sahibine payını âdil bir şekilde verme" ve "'adâletsizlik yapma, hak sahibine payını vermeme" manalarında kullanılmaktadır. Aynı kökten *kâsıtûn* (قَاسِطُونَ), "yoldan çıkanlar, haktan sapanlar, zâlim, haksızlık edenler", *muksitîn* (مُقْسِطِينَ) ise "'adâletli, âdil olanlar, hak sahibine hakkını âdil bir şekilde verenler" anlamlarına gelmektedir.⁶⁷ *Kıst* (قِسط), bir ölçü birimi olarak da kullanılmakta ve bir sâın yarısına karşılık gelmektedir.⁶⁸

K-s-t (قسط) fiili ve türevleri Kur'ân'da farklı formlarda 25 kez zikredilmektedir.⁶⁹ Bu doğrultuda Kur'ân'da 15 defa geçen *kıst* (قِسط) kelimesinin tamamı "'adâlet" anlamında kullanılmaktadır.⁷⁰ Söz konusu fiil Kur'ân'da *aksitû* (أَقْسِطُوا)⁷¹, *tuksitû* (تُقْسِطُوا)⁷², *lâ tuksitû* (لَا تُقْسِطُوا)⁷³ ve *eksetu*

⁶⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, c. V, s. 71; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XII, ss. 100-101; Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, s. 306; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüğâ*, s. 856; İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 670; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbü'l-Lüğâ*, c. III, ss. 2959-2960.

⁶⁸ Bir ölçü birimi olarak *kıst* (قِسط) hakkında geniş bilgi için bk. Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Ğarîbü'l-Hadis*, nşr. 'Abdu'l-Mûtî Emîn Kal'acı, Beyrut 1985, c. II, ss. 242-243; Cengiz Kallek, "Kıst", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, ss. 503-504.

⁶⁹ 'Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehras*, ss. 653-654.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/18, 21; Nisâ' 4/127, 135; Mâide 5/8, 42; En'am 6/152; A'râf 7/29; Yûnus 10/4, 47, 54; Hûd 11/85; Enbiyâ' 21/47; Rahmân 55/9; Hadîd 57/25.

⁷¹ Hucurât 49/9.

⁷² Mümtehine 60/8.

⁷³ Nisâ' 4/3.

(أَقْسَطُ)⁷⁴ biçimlerinde de geçmektedir. Beş defa da ism-i fâil kalıbında kullanılan *k-s-t* (قسط) fiili, bunların üçünde “adâletli, âdil olan, hak sahibine hakkını âdil bir şekilde veren” kişileri kastetmek için *muksitîn* (مُقْسِطِينَ)⁷⁵ şeklinde olumlu, iki tanesinde ise “yoldan çıkan, haktan sapan, zâlim, haksızlık eden” kişileri ifade etmek üzere *kâsitûn* (قَاسِطُونَ)⁷⁶ kalıbında olumsuz anlamlar ifade etmektedir. İki âyette geçen “tartı, terazi” anlamındaki *kıstâs* (قِسْطَاس)⁷⁷ kelimesinin aslının Yunanca olduğu ifade edilmektedir.⁷⁸

Âl-i İmrân sûresi 18. âyette ilim sahiplerinin bir niteliği olarak zikredilen *kâimen bi'l-kıst* (قَائِمًا بِالْقِسْطِ) ifadesi bazı ilim adamlarınca, ilim ehlinin “adâleti şiar edinmesi,⁷⁹ doğruluktan ayrılmaması⁸⁰” şeklinde anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da *k-s-t* (قسط) ve '*a-d-l* (عدل) fiillerini karşılaştırdığımızda şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

a- Bakara 282, Nisâ' 3, 135, Mâide 8 ve Hucurât 9. âyetlerdeki *kıst* (قِسْط) kelimesiyle '*a-d-l* (عدل) kök harflerinden türetilen kelimelerin birlikte ve aynı bağlamda kullanılması, iki kavram arasındaki anlam birlikteliğine işaret etmektedir.

b- *K-s-t* (قسط) fiilinin ism-i fâil sıygasında Mâide 42, Hucurât 9 ve Mümtehine 8'de geçen ve “adâletli, âdil olan, hak sahibine hakkını âdil bir şekilde veren kişiler” manasındaki *muksitîn* (مُقْسِطِينَ) kalıbının anlamı '*a-d-l* (عدل) fiilinin anlam örgüsüyle paralellik arz etmektedir. Bu bağlam-

⁷⁴ Bakara 2/282; Ahzâb 33/5.

⁷⁵ Mâide 5/42; Hucurât 49/9; Mümtehine 60/8.

⁷⁶ Cinn 72/14-15.

⁷⁷ İsrâ 17/35; Şu'arâ 26/182.

⁷⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğâ*, Dâru Sâdir, Beyrut ts., c. III, ss. 26-27. *Kıst* (قِسْط) kavramı hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrıncı, “Kıst”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, ss. 502-503; Kallek, “Kıst”, ss. 503-504.

⁷⁹ İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 108.

⁸⁰ Hüseyin Peker, *Son İlahî Mesaj Kur'an ve Açıklamalı Meâli*, Ceylan Ofset, Samsun 2009, s. 51.

da iki fiil arasında bir anlamdaşlık⁸¹ ilişkisinden söz etmek mümkündür.

c- Cinn sûresi 14 ve 15. âyetlerde zikredilen “yoldan çıkanlar, haktan sapanlar, zâlimler, haksızlık edenler” anlamındaki *kâsîtûn* (قَاسِطُونَ) kelimesini dikkate aldığımızda, Kur’ân’da *k-s-t* (قسط) fiilinin, aralarındaki anlam bağını tahlil ettiğimiz ‘*a-d-l* (عدل) fiili ile karşıt anlamlılık ilişkisi içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

4.2. ‘Adâlet – Sıdk İlişkisi

Farklı kalıplarıyla Kur’ân’da 155 defa kullanılan *s-d-k* (صدق) fiili⁸² sözlükte, *kizb* (كُذِبَ)’in karşıtı olarak “hakikati konuşmak, gerçeği söylemek, doğru, dürüst ve güvenilir olmak, doğrulamak, tamamen uymak, sözüne sadakat göstermek”⁸³ manalarına gelmektedir. Bu fiilden masdar olan *sıdk* (صِدْق) kelimesi ise, “doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik, hakikati ifade eden ve gerçeğe uygun olan söz, sözün hem kalpte olana hem de dile getirilen duruma uygun olması”⁸⁴ anlamlarını ifade etmektedir. Söz konusu nite-likleri taşıyan ve doğru sözün sahibi olan kişiye de *sâdık* (صَادِق) denir. Kur’ân’da *sıdk* (صِدْق) kelimesi on dört, *sâdık* (صَادِق) kelimesi ise tekil kalıbında üç, çoğul formunda da elli yedi kez zikredilmektedir.⁸⁵

“Bir şeyin objektif gerçekliği *hak* (حَقّ), bunun aslına uygun olarak anlatılması *sıdk* (صِدْق) kavramıyla ifade edilir. *Hak* (حَقّ) doğrunun nesnel yanı, *sıdk* (صِدْق) ise sözün nesnel doğruya uygunluğudur.”⁸⁶ Bu yönüyle *sıdk* (صِدْق), “hem objektif gerçekliğe, hem de sözü söyleyenin zihnindeki bilgiye uygun ifade” biçiminde tanımlanmaktadır. Yani söylenen sözün *sıdk* (صِدْق) derecesine ulaşabilmesi için kalbin derinliklerinden gelmesi, -

⁸¹ Kur’ân ilimleri arasında buna *Nezâir* adı verilmektedir. *Nezâir*: Kur’ân terminolojisi içerisinde birden fazla kavramın, aynı anlamı ifade etmesi, yani anlamdaş olmasıdır. (Zerkeşi, *el-Burhân*, c. I, ss. 102-111; Suyûtî, *el-İtkân*, c. I, ss. 299-308; Okuyan, *Kur’ân’da Vücûh ve Nezâir*, ss. 32-33.)

⁸² ‘Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfehras*, ss. 497-500.

⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, c. V, ss. 56-57.

⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. VIII, ss. 214-216; Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, s. 712; İbn Fâris, *Mu’cem-ü Mekâyisi’l-Lüğa*, s. 565; Ezherî, *Mu’cemu Tehzîbü’l-Lüğa*, c. II, ss. 1990-1991; İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 478-481.

⁸⁵ ‘Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-Müfehras*, ss. 498-499.

⁸⁶ Mustafa Çağrıncı, “Sıdk”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 98-100 (s. 98).

bir başka ifadeyle- kalben tasdik edilmesi ve gerçeğe örtüşmesi şarttır. Aksi takdirde ortaya atılan ifadenin *sıdk* (صِدْق) olarak kabul edilmesi imkansızdır. Bu şartları taşımayan söz, ancak *kizb* (كَيْب) yani “yalan” olarak nitelendirilebilir.⁸⁷ Nitekim münâfıklar, Hz. Peygamber’in elçiliğini kalben onaylamadıkları halde onun huzuruna geldiklerinde, قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Şahitlik ederiz ki, sen Allah’ın peygamberisin!”⁸⁸ diyorlardı. Aslında onlar dile getirdikleri bu ifade ile sözün *sıdk* (صِدْق) olarak kabul edilmesinin şekil şartını yerine getiriyorlardı. Ancak söz kalpteki anlayışa aykırı olduğu için *sıdk* (صِدْق) değil, *kizb* (كَيْب) olarak değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan münafıkların, نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Şahitlik ederiz ki, sen Allah’ın peygamberisin!”⁸⁹ ifadeleri, bir yönden doğru, bir yönden yalan kabul edilebilir. Şöyle ki: Bir münafığın, “Muhammed Allah’ın elçisidir” sözü içindeki inancı dile getirmesi açısından yalan, Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğu gerçeğine uygun düşmesi bakımından doğrudur.⁹⁰ Zaten bu hakikat, âyetin devamında şöyle ifade edilmektedir: إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ “Şüphesiz Allah, senin kendi elçisi olduğunu bilmektedir. Aynı şekilde Allah, münafıkların yalan söylediklerine de tanıklık etmektedir.”⁹¹

S-d-k (صِدْق) kökünden türetilen ve “çok fazla doğru söyleyen” anlamındaki *sıddîk* (صِدِّيق) kelimesi ise, “hiç yalan konuşmayan, doğruluğa aşırı derecede alışı için yalan konuşamayan, dosdoğru olan, sözünde duran, sözünde ve inancında doğru olduğunu uygulamalarıyla ispat eden, gerçek olduğuna inandığı şeyi onaylamakta tereddüt göstermeyen kişi, bütün söz, fiil ve hallerinde doğru olan kimse” manalarına gelmektedir.⁹² Bu doğrultuda Kur’an’da Hz. İbrâhim,⁹³ Hz. İdrîs⁹⁴, Hz. Yûsuf⁹⁵ ve

⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. VIII, s. 216; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 479; Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, s. 712.

⁸⁸ Münâfikûn 63/1.

⁸⁹ Münâfikûn 63/1.

⁹⁰ Toshihiko İzutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991, ss. 129-132.

⁹¹ Münâfikûn 63/1.

⁹² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. VIII, s. 214; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 479; Cevherî, *es-Sihâh*, c. I, s. 712.

Hız. Meryem⁹⁶ *sıddîk* (صِدِّيق) olarak nitelenmektedirler.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a ve peygamberlerine iman eden kimseler *sıddîk* (صِدِّيق) olarak tanıtılmakta ve şu ifadelere yer verilmektedir:

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا
(19) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (19)
işte onlar sıddîklar (özü sözü bir olanlar) ve Rab'leri katında şahitlerdir. Onların mükafatları ve nurları vardır. İnkâr edip âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte onlar cehennemliklerdir."⁹⁷

Bu âyette geçen *sıddîkûn* (صِدِّيقُونَ) kelimesi hakkında Mukâtil b. Süleymân, "verdikleri haberler konusunda peygamberlerden kuşku duymayanlar" ifadesini kullanırken, Dahhâk b. Müzâhim "Allah'a iman edip peygamberleri tasdik edenler" açıklamasında bulunmaktadır. Müfessir Mücâhid ise, bu âyeti referans alarak Allah'a ve rasûlüne iman eden herkesin sıddîklar kategorisine gireceğini ifade etmektedir.⁹⁸

156

OMÜİFD

Demek ki, bir inşanın *sıddîk* (صِدِّيق) derecesinde doğrulukla nitelendirilebilmesi için Allah'a ve elçisine iman etmesi, peygamberi aracılığıyla insanlara ulaştırdığı ilâhî mesajına duyarlılık göstermesi şarttır. Bu özellikleri taşıyan mü'min bir kulun âhiretteki dostlarının kimler olacağı ise şu âyette dile getirilmektedir:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ
(69) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (69)
"Kim Allah'a ve elçisine itaat ederse, işte onlar Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, dosdoğru olanlar /hakkı doğrulayanlar, şehitler ve iyilerle birlikte olacaklardır. Bunlar ne güzel arkadaşlardır."⁹⁹

⁹³ Meryem 19/41.

⁹⁴ Meryem 19/56.

⁹⁵ Yûsuf 12/46.

⁹⁶ Mâide 5/75.

⁹⁷ Hadîd 57/19.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, c. XIII, s. 683; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1964, c. V, ss. 173-174.

⁹⁹ Nisâ' 4/69.

Bu âyetin nüzûl sebepleri arasında zikredilen rivayetlerden birisi şu şekildedir: "Bir sahâbî Hz. Peygamber'e gelip onu kendisinden ve çocuğundan daha fazla sevdiğini, evine gittiğinde bile kendisini çok özlediğini, ancak ahirette Hz. Peygamber'in cennetteki yüksek makamı dolayısıyla ondan uzak kalacağını düşünüp üzüldüğünü ifade etmiş; bu durum üzerine âyet inmiştir."¹⁰⁰ Âyetin nüzûlüne ilişkin bu bilgiden hareketle, Allah'a ve rasûlüne itaat eden kulların, âhirette O'nun nimetle şereflendirdiği insanlarla beraber olacağını söyleyebiliriz.

Râzî, âyette zikredilen *sıddîkîn* (صِدِّيقِينَ) kelimesi ile kimlerin kastedildiği noktasına üç görüş beyan etmektedir: "i. Dini şeksiz şüphesiz kabul edenler, ii. Hz. Peygamber'in sahâbîlerinin önde gelenleri, iii. Hz. Peygamber'i ilk tasdik edip bu konuda sonraki Müslümanlara örnek olanlar."¹⁰¹

Râzî'nin üçüncü görüşünden hareketle, Hz. Peygamber'in risaletini ilk onayların başında Hz. Ebû Bekir geldiği için *sıddîk* (صِدِّيقٌ) vasfına en çok layık olan odur, denilebilir.¹⁰² Ayrıca Râzî'ye göre, sıddîkiyyetten bir basamak yukarısı nübüvvettir. Bu nedenle sahâbe, Hz. Ebû Bekir'i Hz. Peygamber'in yanına defnetmiştir.¹⁰³ Zaten âyette fazilet konusunda *sıddîklar* (صِدِّيقِينَ) peygamberlerden hemen sonra gelen kimseler olarak nitelendirilmektedir.

Kur'ân'da *sıdk* (صِدْقٌ) kavramının 'adâlet (عَدَالَةٌ) kavramıyla anlam ilişkisi hakkında şunları söylemek mümkündür:

a- 'Adâlet (عَدَالَةٌ) kelimesinin türetildiği kök harfleri olan 'a-d-l (عدل) fiilinin sözlük anlamları arasında zikredilen "doğru olmak, doğru davranmak" manaları ile *sıdk* (صِدْقٌ) kavramının türetildiği s-d-k (صدق) fiilinin bu doğrultudaki anlamı tamamen örtüşmekte ve âdeta anlamdaş bir durum arz etmektedir.

¹⁰⁰ Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, c. I, s. 485.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. X, ss. 169-173.

¹⁰² Mustafa Çağrıncı, "Sıddîk", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 91-92 (s. 92).

¹⁰³ Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. X, s.173.

b- 'A-d-l (عدل) fiilinden bir sıfat olan 'adl (عَدْل) kelimesi, "âdil, dürüst" manalarına gelmekte ve s-d-k (صدق) fiilinden bir isim olan *siddîk* (صِدِّيق) kelimesinin "hiç yalan konuşmayan, dosdoğru olan, sözünde duran, sözünde ve inancında doğru olduğunu uygulamalarıyla ispat eden kişi" anlamlarıyla paralellik ifade etmektedir.

c- 'Adâlet (عَدَالَة) kelimesinin "eşit davranmak, davranış ve hükümde doğru olmak, hak ve hakikate göre hüküm vermek" anlamları ile *sıdk* (صِدْق) kelimesinin "doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik" manaları arasında aynı doğrultuda bir anlam ilişkisinin olduğu açıktır.

4.3. 'Adâlet – Vesat İlişkisi

Kur'ân'da farklı türevleriyle toplamda beş defa geçen v-s-t (وسط) fiili, sözlükte "yerleştirmek, ortada veya merkezde olmak, ara bulucu olarak davranmak, aşırı uçlardan kaçınıp orta yolu tutmak" gibi anlamlara gelmektedir. İsim olarak da "orta, merkez, öz, vücudun orta kısmı, ifrat ve tefritten uzak, mutedil söz, davranış ve hareket, çevre, etraf, âlem, mümessil, araç, orta derece" manalarına gelen *vesat* (وَسَط) kelimesi,¹⁰⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de "içine girmek, ortasına dalmak,¹⁰⁵ ortalama,¹⁰⁶ orta,¹⁰⁷ dengeli, makul, 'adâletli,¹⁰⁸ en akıllı, en âdil ve en dengeli¹⁰⁹" anlamlarında kullanılmaktadır.¹¹⁰ Bu kapsamda *vesat* (وَسَط) kelimesi Bakara 143. âyette şu şekilde geçmektedir:

¹⁰⁴ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 869; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XV, s. 218; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğâ*, s. 1052; Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, s. 687; Ezherî, *Mu'cemu Tehzîbü'l-Lüğâ*, c. IV, ss. 3888-3889.

¹⁰⁵ 'Âdiyât 100/5.

¹⁰⁶ Mâide 5/89.

¹⁰⁷ Bakara 2/238. "Namazlara ve orta namaza devam edin." Buradaki *el-vüstâ* (الْوَسْطَى) kelimesi "orta" anlamına gelmektedir. Buradaki *orta* namazdan kastın, ikinci namazı olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. (Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu Tefsîri'l-Kur'ân", c. V, s. 162.

¹⁰⁸ Bakara 2/143.

¹⁰⁹ Kalem 68/28.

¹¹⁰ Vesat (وَسَط) kelimesi hakkında geniş bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XV, ss. 208-211; İsfehânî, *el-Müfredât*, ss. 869-870; Cevherî, *es-Sihâh*, c. II, ss. 687-688; Bayraklı, *Tefsîr*, c. II, ss. 274-275; Okuyan, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*, ss. 595-596.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا “Böylece sizi, insanlığa şahit/örnek olmanız için orta /ölçülü bir ümmet kıldık. Peygamber de sizin için bir şahit/örnektir.”¹¹¹

Âyette zikredilen *ümmeden vesatan* (أُمَّةً وَسَطًا) ifadesi çerçevesinde müfessirler tarafından yapılan değerlendirmeler şu şekildedir:

Âyetin bağlam ilişkisini ve kiblenin Kudüs'ten Ka'be istikametine çevrilmesine karşı ehl-i kitâbın takındığı olumsuz tavrı dikkate alan Kurtubî, “Ka'be nasıl dünyanın ortasında ise, İslâm ümmeti de orta bir ümmettir”¹¹² ifadesini kullanmaktadır. Seyyid Kutub'a göre *vesat ümmet*, “inanç ve düşünce, madde ve mana, insanlar arası ilişkiler, zaman ve mekan yönünden *orta* bir ümmettir.”¹¹³ *Vesat ümmet* “beyin, gönül ve nefis arasında denge kurmuş, bu nedenle de ölçülü ve dengeli kişilerden kurulu bir toplumu ifade eder.”¹¹⁴ *Vesat ümmet*, “ifrat ve tefritten korunarak inancında, ahlakında, her türlü tutum ve davranışlarında doğruluk, dürüstlük ve 'adâlet çizgisinde kalmayı başaran dengeli, sağduyulu, ölçülü, insafli ve uyumlu nesil, 'adâletli toplum’¹¹⁵ şeklinde de tanımlanmaktadır. “*Vesatın*, nicelik olarak 'orta', nitelik olarak 'denge ve adalet' anlamından hareketle *vesat ümmetten* kasıt, nitelik anlamında bir *ortalıktır*. Bunu da en güzel 'denge' ifade eder. Bu ümmet için 'dengeli' vurgusu, Yahûdi ve Hıristiyanlıkta dengenin bozulduğu îmâsını içerir.”¹¹⁶ “Günümüz düşünce akımları göz önüne alındığında İslâm, gerçekten de ferdiyetçilik ile toplumculuk, sekülerizm ile teokratizm, dünya ile âhiret, kalem ile kılıç arasında dengeli ve orta bir yol takip etmektedir.”¹¹⁷ İslâm'ın bu durumu, Hz. Peygamber'in şu hadisini akla getirmektedir. “İşlerin en

¹¹¹ Bakara 2/143.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, c. II, ss. 104-107.

¹¹³ Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, Beyrut 1971, c. I, ss. 180-182.

¹¹⁴ Bayraklı, *Tefsîr*, c. II, s. 275.

¹¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır 1990, c. II, ss. 4-7.

¹¹⁶ İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, s. 54.

¹¹⁷ M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İstanbul 2005, ss. 184-185.

hayırlısı, orta yollu olanıdır.”¹¹⁸ O halde İslâm’ın inşa ettiği *vesat toplum*, Allah’a ve âhiret gününe iman eden, orta, dengeli, sağduyulu, âdil, mutedil ve insanlara örnek olan bireylerden kurulu bir toplumdur.

Bazı âlimlerin Bakara 143 ve Kalem 28’deki kullanımları “makul, ‘adâletli, en âdil, en makul” şeklinde anlamalarından dolayı Kur’ân’da *v-s-t* (وسط) fiilinin ‘*a-d-l* (عدل) fiili ile paralel bir anlam ilişkisi içerisinde olduğunu söylemek mümkündür.

5. ‘Adâlet Kavramının Güncel Değeri

Kur’ân’da ‘*adâlet* (عَدَالَة) kavramının kullanım biçimlerini ve ihtiva ettiği anlamları dikkate alıp bu evrensel erdemi günümüze ışık tutacak şekilde değerlendirdiğimizde şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

a- Yüce Allah, Kur’ân’da ‘*adâlet*in kaynağı ve ilk uygulayıcısı olarak bizzat kendi zatını zikretmektedir. Nitekim Yüce Allah’ın sözü dosdoğru ve ‘*adâlet*lidir.¹¹⁹ Bu doğrultuda insanın dünya hayatında sergilediği bütün davranışlar, âhirette eksiksiz tartılacak ve bunların karşılığı sevap-günah dengesine göre tastamam verilecektir.¹²⁰ Yani kullar dünya hayatında ilâhi mesaj namına ne ile uyarılmışlarsa, âhirette karşılaşacakları durum, bu paralelde olacaktır. Hemen ifade etmek isteriz ki, Kur’ân’ın nüzul sürecindeki ilk âyetinin ilk kelimesi ve ilk emri *oku* (اقْرَأ)‘dur.¹²¹ Bu talimat kapsamında aynı emir insanların karşısına mahşer günü tekrar çıkacaktır.¹²² Zamanları farklı olsa da aynı ifade ile dile getirilen bu emirler arasında mutlaka bir ilişki olmalıdır. Söz konusu ilişkiyi şu şekilde ifade etmek kanaatimizce mümkündür: Yüce Allah -genel olarak- başta tenzili âyetlerden müteşekkil Kur’ân-ı Kerîm olmak üzere kainatta O’nun varlık ve yeganeliğine işaret eden tüm hakikatleri okuyup anlamayı Hz. Peygamber’in şahsında bütün kullarına emretmektedir. Özelde ise, bireye

¹¹⁸ İbnü’l-Esîr el-Cezerî, *el-Câmi’u’l-Usûl fî Ehâdîsî’r-Rasûl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1972, c. X, s. 130.

¹¹⁹ En’âm 6/115.

¹²⁰ A’râf 7/8-9; Yûnus 10/47, 54; Enbiyâ’ 21/47; Mü’minûn 23/102-103; Kâri’a 101/6-9.

¹²¹ ‘Alak 96/1.

¹²² İsrâ 17/14.

kulluk yasalarını öğreten ilâhî kelâmın tüm âyetlerinin gereğini yapmayı salık vermektedir. Belki de âhirette yöneltilecek olan *oku* (أَفْرَأْ) talimatında zımnen “*okudun mu?*” sorusuna yanıt aranacaktır. Bu istikamette –kısaca– “Yüce Allah’ın ilâhî mesajına duyarlılık gösterip O’na karşı sorumluluk bilinci içerisinde olma” şeklinde tanımlayabileceğimiz *takvâ* (تَقْوَى)¹²³ ile ‘*adâlet* (عَدَالَةٌ) arasında dolaylı bir ilişkinin varlığı anlaşılmaktadır. Mâide sûresi 8. âyette ise, ‘*adâlet* (عَدَالَةٌ) ile *takvâ* (تَقْوَى) arasında doğrudan bir ilişki kurulmaktadır. Bu noktada denilebilir ki, “*takvâ* (تَقْوَى) sahibi olan kul, Yüce Allah’ın ‘*adâleti* gereği bu duyarlılığının mükâfatını hem dünyada hem de âhirette görecektir.”

b- Kur’ân’da Yüce Allah’ın açık delillerle peygamberler göndermesinin en temel gerekçesi olarak, insanlar arasında ‘*adâletin* temin edilmesi gösterilmektedir.¹²⁴ Yine Kur’ân’a göre ‘*adâlet* (عَدَالَةٌ), insanların irade, heva ve heveslerine terk edilemeyecek kadar önemli bir değerdir.¹²⁵ Söz konusu değerın hayat bulmasında en önemli unsur, insandır.¹²⁶ Yani bir toplumda ‘*adâlet* (عَدَالَةٌ), o toplumu oluşturan bireylerin insanî, İslâmî ve ahlakî davranışlarıyla ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle ‘adâleti ihlal etmek, İslâmî ve ahlakî olmayan bir davranıştır.¹²⁷ Bu noktada İslâm, ahlakî ve insanî bir davranış olan ‘adâletli olmayı bireye emretmekte, onu nefsinin arzu ve isteklerine boyun eğmekten men etmektedir.

c- ‘*Adâlet* (عَدَالَةٌ) kavramının “eşitlik” anlamından hareketle toplumun bireyleri arasında kanunların eşitlik ilkesine göre uygulanması ve herkesin kanun karşısında eşit tutulması, hukukta ‘adâletin vazgeçilmez prensibidir. Bu noktada İslâm, işlediği suçun cezasını çekme konusunda zengin-fakir, yönetici-yönetilen ayırımı yapmamaktadır. Hz. Peygamber (s)

¹²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1936, c. VII, s. 176; Bayraklı, *Tefsîr*, c. XIV, s. 79; Peker, *Son İlahî Mesaj Kur’ân*, s. 1; İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân*, s. 1031.

¹²⁴ Hadîd 57/25.

¹²⁵ Bakara 2/143, 191, 193; Nisâ’ 4/135; Mâide 5/8; Enfâl 8/39; Sâd 38/26.

¹²⁶ Ali Rıza Aydın, “İslâm Dünyasında Yaşanan Son Olayların Işığında İslâmiyet ve Milletlerarası Adalet”, *Doğu’da ve Batı’da İnsan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, ss. 139-154 (s. 142).

¹²⁷ Enis Ahmed, *Kadın ve Sosyal Adalet*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yay., İstanbul 1993, s. 16.

de, toplumun fertleri arasında 'adâlete aykırı davranışların olumsuz sonuçlarına dikkat çekmiş, –belki de- Nisâ' 135 ve Mâide 8 gibi âyetlerde emredilen "şahitliği Allah için yap, bizzat kendinin ya da en yakınının aleyhine de olsa 'adâleti dimdik ayakta tut" gibi talimatlardan hareketle, "Allah'a yemin ederim ki, kızım Fâtıma da hırsızlık yapsa, onun da elini keserim"¹²⁸ buyurmuştur. Yine o, "Ey Müslümanlar! Siz Allah'ın tespit ettiği cezaları (akrabalık veya toplumdaki gücü açısından size) yakın olsun uzak olsun herkes hakkında dosdoğru uygulayın! Sakın hiçbir kınayanın kınaması sizi bu konuda alıkoymasın!"¹²⁹ ifadelerini kullanmıştır. Çünkü insan, hangi kararın gelecekte hayır veya şer getireceğini bilemez. Dolayısıyla ona düşen 'adâletle hükmetmek ve işin sonucunu Yüce Allah'a bırakmaktır.¹³⁰

d- Konusu insanlar arası ilişkiler olan davalarda 'adâleti tesis edecek hakimin ilk görevi, her iki tarafı dinledikten sonra hüküm vermektir.¹³¹ Aksi takdirde bir tarafın beyanlarını dikkate alarak verilebilecek olası bir karar, diğer tarafın mağdur olmasına neden olur ki, bu durum İslâm'ın 'adâlet prensibine aykırıdır.

e- Kul hakkından kaçınmak, âdil bir insan olmanın en belirgin özelliklerindedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber (s) insanlara örnek olmuş ve Mahşer Günü kul hakkı ile Yüce Allah'ın huzuruna çıkmamak için onlarla dünyada iken helalleşmek istemiştir.¹³² Zira dünyada hak sahibine hakkını vermek, âhiretteki helalleşmeden daha kolaydır. Âhiretteki yargılama sonucu insanlar, cennet ya da cehenneme sevk edileceklerinden başkalarına haklarını helal etme konusunda dünyadaki kadar cömert

¹²⁸ Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu'l-Hudûd", Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. II, s. 1315 (bab. 2, hadis no. 8).

¹²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, "Kitâbü'l-Hudûd", Çağrı Yay., İstanbul 1992, c. II, s. 849 (bab. 3, hadis no. 2540).

¹³⁰ Bk. M. Ömer Çapra, *İslâm'da İktisâdî Nizam*, trc. Hulusi Yavuz, Sebül Yay., İstanbul 1993, s. 28; Yusuf Açikel, "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından "Adâlet" Prensibi", *VI. Kutlu Doğum Sempozyumu*, Isparta 2003, ss. 69-79 (s. 71).

¹³¹ Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*, Beyrut ts., s. 67.

¹³² Muhammed Ebû Zehrâ, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, terc. Mehmet Keskin, İstanbul 1997, ss. 343-344.

davranmayabilirler. Durumun ciddiyeti nedeniyle en doğrusu, kul hakkından titizlikle kaçınmaktır.

f- Günümüzde bir 'adâletsizlik uygulaması olarak göze çarpan adam kayırma, torpil, iltimas, işi ehline vermeme gibi davranışlar da son derece önemli bir kul hakkı ihlalidir. Durumun vehameti nedeniyle Hz. Peygamber (s) şunları ifade etmektedir: "Müslümanları yönetme işini üstlenen kişi, bir kimseyi kayırarak göreve getirirse, Allah'ın laneti onun üzerinedir. Allah onun ne nafile ne de farz ibadetini kabul eder ve nihayet onu cehenneme sokar."¹³³ "Emanet zayi edildiği vakit kıyameti bekle! Bedevî, 'emanet nasıl zayi olur, yâ Rasûlallah?' diye sorunca Hz. Peygamber (s), 'iş, ehli olmayan kimseye verildiğinde kıyameti bekle' buyurur.¹³⁴ Demek ki, hangi seviyede olursa olsun, yönetimi elinde bulunduran kişi, herhangi bir insanı bir işi yapmakla görevlendireceği zaman son derece âdil bir yaklaşımla, söz konusu işi yapmaya en layık olan kişiyi seçmelidir. Aslında böyle bir yaklaşım, ilgili işin başarılı bir şekilde yürütülmesi adına da önemlidir. Şayet işi en iyi yapacak kişi yerine, âdil olmayan yöntemlerle ehil olmayan kişiler iş başına getirilirse, bu durum o toplumun felaketi demektir. Bu nedenle yönetici, kişiye göre iş planlaması yapmak yerine, işe göre en liyakatli insanı seçmek zorundadır.

g- Yönetici, hem kendini hem de yönettiği insanları en üst düzeyde saadete kavuşturmak için âdil olmak zorundadır.¹³⁵ Çünkü 'adâletsizlik, toplumda kin, nefret, düşmanlık ve parçalanma gibi olumsuz davranış ve sonuçların meydana gelmesine sebep olur.¹³⁶ Bu çerçevede kuvvetini insanî birlik ve beraberlikten alan İslâm'a göre,¹³⁷ toplumsal barış ve huzurun tesis edilmesi için yönetici ile halk arasında karşılıklı birtakım hak

¹³³ Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412 (h), c. V, s. 418.

¹³⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu'l-İlm", c. I, s. 21 (bab. 1, hadis no. 2).

¹³⁵ Bayraktar Bayraklı, "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde 'Adâlet' Kavramı", *MÜİFD*, İstanbul 1993, sy. V-VI, ss. 231-240 (s. 237).

¹³⁶ Halit Çalış, "Ebeveyn ve Çocuklar Arası Maddi İlişkilerde Adâlet/Eşit Muâmele", *SÜİFD*, Konya 2003, sy. XVI, ss. 121-151 (s. 123).

¹³⁷ Seyyid Kutub, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur, Çağaloğlu Yay., İstanbul 1962, s. 131.

ve sorumluluklar vardır. İşte bu hak ve sorumlulukların en ideal şekilde yerine getirilmesini sağlayan 'adâlettir. Örneğin yöneticinin sorumluluklarından birisi, halk arasında sevgi ve saygıya dayalı bir sosyal yapı oluşturmak ve bu yapıyı korumaktır. Buna mukabil, halkın görevlerinden birisi de söz konusu ortamı oluşturan yöneticiye karşı sevgi ve saygı duymaktır.¹³⁸ Çünkü 'adâletin gerçekleşmesini kolaylaştıran etkenlerden belki de en önemlisi, toplumun fertleri arasında muhabbeti tesis etmektir. Bu ortamı sağlama görevi, ilk önce toplumu yöneten bireye aittir. Bu itibarla yönetici, yönettiği kişiler arasında sevgi-saygı ekseninde 'adâletle hükmetmek zorundadır.¹³⁹ Şayet yönetici bunu başarabilirse, Hz. Peygamber'in şu müjdelerine nail olur: "Kıyamet günü bana insanların en yakını ve en sevgilisi, 'adâletle hükmeden yöneticidir. Bana en sevimsizi ve en çok azap çekecek olanı ise, zalim yöneticidir."¹⁴⁰ "Hiçbir gölgenin bulunmadığı bir günde Allah, yedi zümreyi kendi arşının gölgesinde gölgelendirir. Bu yedi zümreden ilki, 'adâletli yöneticidir."¹⁴¹ Öte yandan yöneticinin âdil olması, yöneten ile yönetilen arasında sevgi, saygı ve muhabbet ekseninde sağlam bir samimiyetin oluşması adına çok önemlidir. Zira 'adâlet, bireyin kendisine ve toplumun diğer üyelerine karşı şuurulu, anlamlı ve samimi davranışlar göstermesini sağlar.¹⁴² Aksi takdirde 'adâletin olmadığı yerde, gerçek samimiyet de başka bir şey de vücut bulamaz. Bu bağlamda Kınalızâde'nin "varlığın bekası muhabbetle sağlanır"¹⁴³ söylemi ile Nasîruddîn Tûsî'nin "muhabbet 'adâletten üstündür"¹⁴⁴ ifadesi son derece manidardır.

h- İnsan, tek başına mutlu olabilecek bir varlık değildir. "Onun hem sevgiye meyilli yapısı hem de ihtiyaçlarını yalnız başına karşılayamaya-

¹³⁸ Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, Matba'atü'l-'Asriyye, Kahire 1977, ss. 153-160.

¹³⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, s. 104.

¹⁴⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, "Kitâbü'l-Ahkâm", c. III, s. 616 (bab. 4, hadis no. 1329).

¹⁴¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu'l-Ezân", c. I, ss. 160-161 (bab. 36).

¹⁴² Ahmed, *Kadın ve Sosyal Adalet*, s. 17.

¹⁴³ Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 419.

¹⁴⁴ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007, s. 247.

çak olması, toplum içerisinde yaşamasını zorunlu kılmaktadır.”¹⁴⁵ İşte insanın sosyal hayata olan bu ihtiyacı, onda fazilet ve erdem sahibi bir toplumun üyesi olma duygusunu geliştirmektedir. Bu da ancak 'adâletle mümkündür.

1- Herkesin sosyal üretimden hakkını alması ve hiç kimsenin ötekini istismar etmeden topluma katkısının karşılığını elde etmesi, *iktisâdî 'adâlet* olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁶ Bu doğrultuda toplumun fertleri, sosyal ve toplumsal verimliliğe sağladıkları katkı oranında hakkını alacak ve hiç kimsenin kimseyi istismar etmesine fırsat tanınmayacaktır. Bu konuda Kur'ân'da şu ifadeler yer almaktadır:

أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ (۱۸۱) وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ (۱۸۲) وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ (۱۸۳) “Ölçüyü tam yapın, eksik verenlerden olmayın, doğru terazi ile tartın, insanların mallarını ve haklarını eksiltmeyin, bozgunculuk yaparak yeryüzünde karışıklık çıkarmayın!”¹⁴⁷

165

OMÜİFD

Bu âyetler, Hz. Şu'ayb'ın peygamber olarak gönderildiği Medyen halkıyla ilgilidir. Bu kavmin ölçü tartı 'adâletsizliği nedeniyle helak edildiği bilinmektedir. Demek ki, ölçü tartıda hile yapıp insanları, hakları olan şeylerden alıkoymak veya toplumsal geliri 'adâletsiz dağıtmak kişi ya da toplumun helakine neden olabilecek kadar büyük bir günahdır.

j- Toplumun fertleri arasında 'adâlet önemli olduğu gibi toplumlara- rası ilişkilerde de 'adâlet son derece önemlidir. Zira uluslararası ilişkilerde arzulan verimliliği elde etmek, ancak toplumları yönetenlerin 'âdil olmasıyla mümkündür. 'Adâletten uzak çıkar ilişkilerine dayalı bir anlayışla dünya barışına katkı sağlamak ve tüm insanların huzur içerisinde yaşadıkları bir sistem oluşturmak olanaksızdır.

Elbette uluslararası ilişkilerde bazı karşılıklı faydalar söz konusudur.

¹⁴⁵ Hümeyra Karagözoğlu, “Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'de 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları”, *Divân - Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27, (2009/2), ss. 93-118 (ss.116-117).

¹⁴⁶ M. Sabri Erdoğan, *İslâm Ekonomisinde Gelir ve Sermaye*, Sebil Yay., İstanbul 1994, s. 108.

¹⁴⁷ Şu'arâ 26/181-183. İktisâdî 'adâletin ticarî ilişkiler boyutuyla ilgili âyetler için bk. Bakara 2/282; En'âm 6/152.

Ancak bu faydaların hak ve 'adâlete uygunluğu, ilişkilerin sağlıklı yürümesi ve dünya barışına katkı sağlaması adına son derece önemlidir. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in hicretten sonra Muhâcir-Ensâr kardeşliğini tesis edip Medine'deki Yahudi ve Hıristiyanlarla Medine Sözleşmesi'ni imzalaması, Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan toplumları arasında hak ve 'adâleti sağlamaya yönelik bir çabadır.¹⁴⁸ Bu çabanın olumlu sonuç vermesi, tarafların antlaşma metninde taahhüt ettikleri hükümlere sadakat göstermeleriyle mümkündür. Zaten İslâm da ahde vefayı emretmekte,¹⁴⁹ onun bizzat güç ve kuvvet olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla bireysel, toplumsal ve uluslararası ilişkilerde güç ve kuvvet, kesinlikle hak ve 'adâletin önüne geçmemelidir. Zira güçlü-kuvvetli olmak, asla haklı olmak anlamına gelmemektedir. Günümüzde maalesef güçlü devletler, kendilerini daima dünyada mevcut olan tüm yeraltı ve yerüstü kaynakların doğal sahipleri olarak görmekte ve söz konusu kaynaklara kavuşmak için zulüm, işkence, katliam, işgal gibi çağdığı uygulamalara başvurabilmektedirler. Halbuki kuvveti 'adâletin yerine koymak, zulüm ve haksızlıktır. Bu anlayışın hakim olmasından dolayı uluslararası ilişkiler bir türlü arzulanan seviyeye erişememekte ve buna bağlı olarak da dünya barışı sağlanamamaktadır.

6. Sonuç

Yüce Allah'ın insanlara emrettiği en önemli ilkelerden birisi 'adâlettir. Bu ilkenin türetildiği 'a-d-l (عدل) fiili ve türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla anlamda kullanıldıkları için, Kur'ân ilimleri arasında -kısaca- çokanlamlılık şeklinde ifade edebileceğimiz *Vucûh* ilmine konu bir kelime olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmamızda Kur'ân'da 'adâlet (عَدَالَةٌ) kavramıyla *kıst* (قِسْطٌ), *sıdk* (صِدْقٌ) ve *vesat* (وَسْطٌ) kavramlarının anlam ilişkisi bağlamında şu sonuçlara ulaşılmıştır:

¹⁴⁸ Osman Eskicioğlu, "İslâm ve Uluslararası Adâlet", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, ss. 117-123 (s. 118).

¹⁴⁹ Bakara 2/177; Âl-i İmrân 3/76; İsrâ 17/34; Mü'minûn 23/8; Me'âric 70/32.

'*Adâlet* (عَدَالَةٌ) kavramı ile *kıst* (قِسْطٌ) kavramı arasında biri anlamdaş, diğeri de zıt olmak üzere iki yönlü bir ilişki söz konusudur. Bu kapsamda '*a-d-l* (عدل) fiili ile *k-s-t* (قسط) fiilinin Cinn sûresi 14 ve 15. âyetlerdeki versiyonları arasında zıt, Kur'ân'daki diğer tüm kullanımları arasında aynı yönlü bir ilişki vardır.

'*Adâlet* (عَدَالَةٌ) kavramının türetildiği kök harfleri olan '*a-d-l* (عدل) fiili ve türevlerinin anlam dünyası ile *sıdk* (صِدْقٌ) ve *sıddîk* (صِدِّيقٌ) kavramlarının kök harflerini teşkil eden *s-d-k* (صدق) fiilinin mana örgüsü arasında bazı nüanslara rağmen aynı yönlü bir ilişki söz konudur.

Bazı âlimlerin *vesat* (وَسْطٌ) kelimesinin Bakara 143 ve Kalem 28'deki kullanımlarını "makul, 'adâletli, en âdil, en makul" şeklinde anlamalarından dolayı Kur'ân'da *v-s-t* (وسط) fiilinin '*a-d-l* (عدل) fiili ile paralel bir anlam ilişkisi vardır.

'*Adâlet* (عَدَالَةٌ) kavramının mana çeşitlilik ve derinliğini dikkate aldığımızda, söz konusu kavramın güncel değeri konusunda şu tespitleri paylaşmak mümkündür:

167

OMÜİFD

Kur'ân'da 'adâletin kaynağı ve ilk uygulayıcı olarak Yüce Allah zikredilmektedir. O, açık delillerle peygamberler göndermesinin en temel nedenini, insanlar arasında 'adâletin sağlanması olarak zikretmektedir.

Dünyada insanlar arasında '*adâleti* sağlama ve Kur'ân'ın ilkelerine itaat etme, *takvâ* kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Bu doğrultuda insanlar, âhirette Yüce Allah tarafından âdil bir şekilde yargılanacaklar ve hak edişlerine göre ödül ya da ceza mekânlarına sevk edileceklerdir.

'*Adâlet* (عَدَالَةٌ) kavramının "eşitlik" anlamına istinaden insanlar arasında kanun ve kuralların eşitlik prensibine göre uygulanması, herkesin kanun önünde eşit olması ve hiç kimseye haksızlık yapılmaması hukukta 'adâletin temel prensibidir.

İnsanlar arasında 'adâletin uygulanması sırasında tek tarafın ifadesiyle yetinmek veya peşin hükümlü davranmak 'adâletin ruhuna aykırıdır. Bu nedenle âdil bir yargılama için tarafları dinlemek ve onlara kendi-

lerini savunma hakkı tanımak esastır.

Âdil insan olmanın en temel şartlarından birisi, kul hakkından kaçınmaktır. Günümüzde bir 'adâletsizlik uygulaması olarak görülen adam kayırma, torpil, işi ehline vermeme, iltimas gibi davranışlar son derece korkunç kul hakkı ihlalleri içermektedir.

Kur'ân'a göre yöneticilik de yöneticiyi seçmek de birer emanettir. Dolayısıyla seçmen yönetici tercihinde bulunurken âdil davranmak zorunda olduğu gibi yönetim erkini eline geçiren idareci de yönettiği insanlar arasında âdil bir yönetim sergilemek zorundadır. Aksi tutumlar, emanete ihanettir.

İnsan, toplumsal bir varlıktır. O, yalnız başına bir hayata katlanamaz. Onun içerisinde yaşadığı topluma karşı bazı sorumlulukları olduğu gibi toplumun da ona sağlaması gereken imkanlar söz konusudur. Bu çerçevede bireyin sosyal üretimden hakkını âdil ölçülerde alması ve hiçbir kimsenin ötekini istismar etmemesi, iktisâdî ve sosyal 'adâletin bir gereğidir.

Dünyada yaşamakta olan tüm bireyleri insanlık ailesinin birer üyesi olarak kabul edip bu devasa aile içerisinde günümüzde cereyan etmekte olan olumsuzlukları dikkate aldığımızda, 'adâlet (عَدَالَةٌ) ilkesinin uluslararası düzeydeki güncel değeri bağlamında şunları söylemek mümkün gözükmektedir:

Dünyanın değişik coğrafyalarında masum insanlar ekonomik, etnik, dinî ya da ideolojik gerekçelerle öldürülmekte, zulüm ve işkenceler uygulanmaktadır. Allah'ın en güzel şekilde yarattığı ve şerefli kıldığı varlığa insanca yaşama hakkı tanınmamakta, insanlık onuru ayaklar altına alınmakta ve çağdaş evrensel hukukun bile kabul ettiği insan hakları ihlal edilmektedir. Bu durum, Kur'ân'ın emrettiği evrensel 'adâlete tamamen aykırıdır.

Bütün bunlar dikkate alındığında, bireysel olarak mutlu, ulusal ve uluslararası düzeyde huzurlu bir dünya inşa etmek, ancak herkesin hakkına razı olması, insan hakkı ihlallerinin sona ermesi, ilâhî ve evrensel

mesajlara sadakat gösterilmesi ve insanlar ve toplumlararası müspet ilişkilerin temelini oluşturan 'adâlet ve hakkaniyet ilkesine yeniden bir duyarlılık kazandırılmasıyla mümkündür. Aksi takdirde 'adâletin olmadığı yerde hak, hakkın olmadığı yerde huzur, huzurun olmadığı yerde dirlik ve düzen olmaz. Bu dirlik ve düzeni sağlayıp dünya barışını temin etmek için, dünyadaki her insan sorumluluk almak zorundadır.

Son olarak, "nasıl bir dünyada hangi oranda mutlu yaşamak istiyorum?" sorusuna en doğru cevabı bulmanın temel şartı, 'adâleti önce aile içerisinde, sonra toplumda, ardından da tüm dünyada dalga dalga yaymaktır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

'Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2001.*

Açıkel, Yusuf, "Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajlarından "Adâlet" Prensibi", VI. *Kutlu Doğum Sempozyumu, Isparta 2003, ss. 69-79.*

Ahmed, Enis, *Kadın ve Sosyal Adalet*, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yay., İstanbul 1993.

Aydın, Ali Rıza, "İslâm Dünyasında Yaşanan Son Olayların Işığında İslâmiyet ve Milletlerarası Adalet", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, ss. 139-154.*

Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul 2007.

_____, "Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde 'Adâlet' Kavramı", *MÜİFD*, İstanbul 1993, sy. V-VI, ss. 231-240.

Beydâvî, Abdullâh Ebû Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.*

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsîri*, Bilmen Yay., İstanbul ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi'u's-Sahîh, Çağrı Yay., İstanbul 1992.*

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh fi'l-Lüğave'l-'Ullâm, Dâru'l-Hadâratı'l-'Arabiyye, Beyrut 1974.*

- Cezerî, İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-Usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1972.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut 1983.
- Çağrıncı, Mustafa, "Adâlet", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1988, c. I, ss. 341-343.
- _____, "Kıst", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, ss. 502-503.
- _____, "Siddîk", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 91-92.
- _____, "Sıdk", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 98-100.
- Çalış, Halit, "Ebeveyn ve Çocuklar Arası Maddî İlişkilerde Adâlet/Eşit Muâmele", *SÜİFD*, Konya 2003, sy. XVI, ss. 121-151.
- Çapra, M. Ömer, *İslâm'da İktisâdî Nizam*, trc. Hulusi Yavuz, Sebil Yay., İstanbul 1993.
- Çelebi, Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul 2007.
- Dâmeğânî, Huseyn b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1983.
- Ebû Zehrâ, Muhammed, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, terc. Mehmet Keskin, İstanbul 1997, ss. 343-344.
- Erdoğan, M. Sabri, *İslâm Ekonomisinde Gelir ve Sermaye*, Sebil Yay., İstanbul 1994.
- Eskicioğlu, Osman, "İslâm ve Uluslararası Adâlet", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1996, ss. 117-123.
- OMÜİFD Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu Tehzîbü'l-Lüğâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdirrahmân, *Kitâbü'l-'Ayn*, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1988.
- Heysemî, Ebû Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412 (h).
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Cemheretü'l-Lüğâ*, Dâru Sâdır, Beyrut ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Lüğâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyye, Beyrut 2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Dar Sâder, Beyrut 2003.
- İbn Miskeveyh, Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, nşr. İbnü'l-Hatîb, Matba'atü'l-'Asriyye, Kahire 1977, ss. 153-160.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Mecmû'u Fetâvâ*, Dâru'l-'Arabîyye, Beyrut 1398 (h).

- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân, *Nüzhetü'l-A'yuni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî, Beyrut 1984.
- _____, Ebu'l-Ferec, *Çarîbü'l-Hadîs*, nşr. 'Abdu'l-Mûtî Emîn Kal'acî, Beyrut 1985.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb, *el-Müfredât fî Çarîbi'l-Kur'ân*, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1997.
- İslâmoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, Düşün Yay., İstanbul 2008.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 1991.
- Kallek, Cengiz, "Kıst", *DİA*, TDV Yay., Ankara 2002, c. XXV, ss. 503-504.
- Karagözoğlu, Hümeýra, "Ahlak Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'de 'Adalet' Kavramının Siyasî Yansımaları", *Dîvân - Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27, (2009/2), ss. 93-118.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1988.
- Kutub, Seyyid, *fî Zilâli'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyye, Beyrut 1971.
- _____, *İslâm'da Sosyal Adalet*, çev. Yaşar Tunagür ve M. Adnan Mansur, Çağaloğlu Yay., İstanbul 1962.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, Beyrut ts.
- _____, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüketu ve'l-'Uyûn*, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmî'u's-Sahîh*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Okuyan, Mehmet, *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir –Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yay., Samsun 2007.
- Peker, Hüseyin, *Son İlahî Mesaj Kur'ân ve Açıklamalı Meâli*, Ceylan Ofset, Samsun 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Çayb*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabiyye, Beyrut ts.
- Reşîd Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Menâr*, Mısır 1990.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed, *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'Ulûm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- Suyûtî, Celaeddîn 'Abdirrahmân, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1987.
- Şeker, Mehmet, *İslâm'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadîr*, Mısır 1964.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İstanbul 2005.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
- Tatlısu, Ali Osman, *Esmâü'l-Husnâ Şerhi: Tanrı'nın Gönülleri Nurlandıran Doksan dokuz Adı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1963.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, "Adl", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1988, c. I, s. 387.
- Tûsî, Nasîruddîn, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov – Zaur Şükürov, Litera Yay., İstanbul 2007.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, Beyrut 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1936.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, Beyrut 1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullâh, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire ts.



FELSEFE VE TEOLOJİDE KUTSAL YOLCULUK TASAVVURU: GERÇEKLIK SEYYAHLIĞI VE TANRININ YOLCULARI

MUSTAFA SAİD KURŞUNOĞLU*

The Concept of Pilgrimage in Philosophy and Theology: The Journey Toward Truth And Pilgrims of God

Abstract: Throughout the history of philosophy and theology the idea of a sacred journey was used widely in that achieving to the knowledge of God and the reality. The categorical distinction between absolute and limitation and between god and man and the phases that need to be achieving to the absolute all are shaped with the mental and spiritual allegory of the pilgrimage. At the same time, whether or not a pilgrimage the philosophical event was discussed as a journey to achieve the reality. Therefore, in this study the relation of philosophy and theology is determined with the concept of pilgrimage which is extensively used in religious terminology. This study describes that what are the problems of the philosophical and theological pilgrimage? And defines the requirements to this mentally pilgrimage which has been its own rules.

Key-Words: The philosophical Pilgrimage, mental road, spiritual journey, legendary birds.



* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü,
[kursunoglu_mustafa_said@hotmail.com]

Öz: Arkaik insan mitolojik anlatılarda kendisi için ulaşılamaz olduğunu düşündüğü hedeflere varabilen alegorik yaratıklar kurgulamıştı. Düşüncenin birbirini takip eden bir çizgide gelişmesi gidilen yol anlayışını meydana getirdi. Böylece felsefe ve teolojinin tanrıya ve gerçekliğe ulaşmada kutsal bir hac yolculuğu içinde oldukları düşüncesi yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Tanrı hakkındaki bilginin mutlaklığı ile yeryüzündeki insanın sınırlılığı arasındaki kategorik ayırım ve mutlaklığa ulaşmada geçirilmesi gereken aşamalar bu zihinsel ve ruhsal hac yolculuğu metaforu ile şekillendirilirken, felsefi etkinliğin de gerçekliğe varmayı hedefleyen bir yolculuk olup olmadığı tartışılmıştır. Bu nedenle çalışmada felsefe ve teolojinin dinî terminolojide kullanılan hac kavramı ile olan yoğun ilişkisi tespit edilmektedir. Çalışma bu felsefi ve teolojik hac yolculuğunun kendine özgü kural ve sorunlarının ne veya neler olduğunu belirleyebilmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Felsefi hac, düşünsel yol, yolculuk, mitolojik kuşlar, kutsal vatan



Giriş: Felsefe Bir Tür Hac Yolculuğu mudur?

174
OMÜİFD

Post-modernitenin yaygın tartışmalarından birisi olan felsefenin nasıl bir etkinlik olduğuna yönelik ortaya konan farklı yaklaşımlara göz attığımızda yolculuk veya yolda olma ile yola ya da yolculuğa çıkma yaklaşımlarının söz konusu tartışmayı iki taraf halinde görmemizi sağlayabildiğini görmekteyiz. Örneğin Dewey'in de güçlü bir şekilde eleştirdiği gibi, yol boyunca ilerlemek insiyakı ile yapılan şeye felsefe denmeli midir? Ya da felsefe skolâstik dönemde olduğu gibi belli geleneklerin önceden belirlenmiş çizgilerini takip etmek ise bu takipten fırsat bulunup da felsefe nasıl yapılacaktır?¹ Oysa felsefenin başlangıcı kendisinden önce gelen geleneklerden bir ayrılma biçiminde olmuştur. Hatta ona göre skolâstik dönemin üniversite duvarları içerisine hapsedilmiş felsefi etkinliği, zekâ ve verimliliğin bilim ve sanata kaçmasına neden olmuştur.²

Ya da günümüzde felsefe Kafka'nın temsili ile verecek olursak; geçmiş ve gelecek arasında sıkışmış bir insanın bir yandan arkasından geçmişin baskısını hissederken, öte yandan yolun üzerinde ilerlemesine engel olarak duran geleceğin gelen baskısını duyumsadığı ve bu iki zıt kuv-

¹ Paul Fairfield, *John Dewey and Continental Philosophy*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2010, s. 94, 95.

² age, s. 95.

vet arasında hareketsiz kalakalmış bir konumda durmaktadır.³ Bu insan geçmişin arkasından onu iterek gelecekle savaşmasını istediğini ve geleceğinde bunun tersini yaparak geçmişle savaşmasını istediğini bilmektedir.⁴ İşte bu paradoksal durum da felsefe adına yolda olmanın bir diğer versiyonu olmaktadır. O halde ister belli bir yolu takip ederek bir felsefe yapalım isterse de kendimizi tam da yolda sıkışmış bir durumda hissedelim her iki durumda da bir tür yolculuk durumunda olduğumuzu söyleyebiliriz.

Bu iki durum arasında geleceğin belirsizliğine güvenemeyen insan önce geçmişe dönmekte Johnson'un ifadeleri ile ya herhangi bir felsefi geleneğe mürit olmakta ya da geçmişti tahrip ederek geleceğin belirsizliğine güvenmekten başka çaresi kalmayınca da müritliği bırakıp felsefi yolculuğa çıkmaktadır.⁵ Artık felsefe belli bir amacı ve disiplini, ulaşmak istediği hedefleri ve bu uğurda katlanılacak meşakkatleri olan bir tür hac yolculuğudur (pilgrimage)⁶. V. Turner ve E. Turner'e göre "hac üç aşamalı bir ayındır. İlk aşama ayrılığa yolculuktur. İkinci aşama ise varılan hedefin tecrübesi eşliğidir. Üçüncü aşamada ise eve dönüş ve yeniden teşekkül etmedir."⁷ Görüldüğü gibi böylesi bir tanımlama dini bir haccın niteliklerini ifade ettiği gibi aynı zamanda düşünsel anlamda bir zihin faaliyeti için de kullanılabilir bir yapıdadır. Ancak eğer felsefe böylesi bir hac yolculuğu ise doğmalardan veya uyarlanmış kabullerden doğan bir anlayış

³ Hannah Arendt, Jerome Kohn, *Between Past and Future*, Penguin, New York, 2006, s. 7.

⁴ Oliver Marchart, "Time for a New Beginning, Arent, Benjamin and The Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, ed.: Pasi Ihalainen, Vol.: 10, Lit Verlag, Berlin, 2006, s. 135.

⁵ Tony W. Johnson, *Discipleship or Pilgrimage? The Educators Quest For Philosophy*, State University of New York Press Albany, 1995, s. 80.

⁶ age, s. 138. Pilgrimage: Bireylerin saygı içerisinde ve oldukça saygın bir yere yaptıkları hac yolculuğuna denilmektedir. Buna göre, pilgrimage ruhsal ve maddi dünyanın birleştiği bir haritada ve fiziksel mekân üzerinde maddi ve manevi yara ve hastalıkların da iyileştiricisi olarak, büyük bir fiziksel çaba ve gayretle yerine getirilir. Her ne kadar seküler bir anlamda kullanılsada pilgrimage mistik ve dini karakteri ağır basan bir anlam genelliğine sahiptir. Kim Kennedy White, Charlie T Mc Cormick, *An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Vol.:1, ABC-CLI, LLC, Santa Barbara, 2011, s. 995, 996.

⁷ Kim Kennedy White, *An Encyclopedia of Beliefs*, s. 996.

olmaksızın bu yolculuğa uygun yeni bir ahlak söz konusu olabilecek midir?⁸ Ya da geçmiş ile gelecek arasında sıkışıp kalmış insan için bu sıkışıklık bir engeli kaldırınca yürüyüp gidilebilecek bitişik bir sıkışıklık mıdır yoksa ikisi arasında bir uçurum mu vardır? Eğer bu iki durum arasında bir uçurum varsa o halde geleceğe yönelik yeni bir başlangıç için yeni bir sıçramaya bir devrime ihtiyaç vardır.⁹

Bir hal ve durum ismi olarak yolculuğun ve yolcunun felsefe ile olan bu ontolojik ilişkisi, bu yolculuk metaforunun ve hatta düşünsel hac yolculuğunun anlam izlerinin köken olarak mitolojide ve düşünce tarihinde aranmasına, ayrıca teolojik bakımdan da değerlendirilmesine neden olmaktadır. Her şeyden önce hac (pilgrimage) kelimesi kavramsal bir boyuta varan bir biçimde kullanılması ile dikkat çekmektedir. Belli bir manevi amaç ve yüksek bir gaye uğrunda gerçekleştirilen kutsal yolculuklar bir yana, insanoğlunun içinde bulunduğu coğrafi ortamın koşullarını aşarak bilinmeyene ulaşmasını da sembolize eden pek çok mitolojik figür söz konusudur.

Yalnızca modern insanın düşünmenin ne'liği ile ilgili entelektüel bir çabaya sahip olduğunu ya da krizi hissedip yeni başlangıç veya devrim gibi fantezilerle ilgilendiğini düşünmenin yüzeysel bir bakış olduğunu söyleyebiliriz. Zira arkaik insan da sürekli yeni başlangıçları aramış ve hayal gücünün de yardımı ile en olmaz tasavvurları olası yapmaya çabalamıştır.

Yerle-Gök, Soyutla – Somut Arasında Yolculuk ve Mitolojik Sembolizm

Odysseus, mitolojik anlamda ve günümüzde de yolculuk dendiğinde ilk akla gelen örneklerden biridir. Ülkesi İthaka'dan gelip Truva kentini on yıl süren zorlu savaşıardan ve hileli tuzaklardan sonra ele geçirip yeniden ülkesine dönmek için yine on yıl sürecek sonu belirsiz bir yolculuğa çıkması ve bu yolculukta yaşadıkları Homeros tarafından epik olarak anlatı-

⁸ age, s. 14.

⁹ Oliver Marchart, *Redescriptions*, s. 142.

lır. Acılarla dolu bir yolculuğa katlanması, varılacak yere duyulan güçlü özlem, vardığında artık farklı biri olması yolunu kaybetmesi, yolda bela ve musibetlere duçar olması, çeşitli günahlarla sınanması¹⁰ onu belli bir amaç için yapılan yolculuklar geleneğinde önde gelen bir noktaya taşımaktadır. Nitekim bu niteliklerinden dolayı alegorik geleneğe bağlı gnostik pagan çevreler ve hristiyanlık bu efsaneyi insanın kendi ruhuna ve tanrısal kökenine olan yolculuğu anlamında sembolik olarak kullanmışlardır.

Odysseus'un güçlü kişiliği ve mücadelesi etrafında örülen bu yolculuk teması mitolojilerin insan kahramanlar üzerinden yaptığı bir sembolleştirme örneğidir. Bu tür insanî sembolleştirmeler ziyadesiyle ruhani veya dini hac yaklaşımları için kullanılmış olsa da, hayatın bizzat kendisinde bulunan akış nedeni ile olduğunu söyleyebileceğimiz bir algı ile daha doğal ve çarpıcı simgeler de kullanılmıştır. Çünkü böylesi bir yolculuğu ancak bir kral yapabilecektir. Bu nedenle kahramanlar üzerinden yapılan bu sembolleştirmelerden daha da derinde diyebileceğimiz bir ölçekte doğal dünya ve diğer canlılar üzerinden de yolculuk teması sıklıkla işlenmiştir.

Pers edebiyatının Simurg'u, Antik Yunan'ın Phoenix'i, Tasavvuf Edebiyatının Anka'sı ve Hind mitolojisinin Garuda'sı insanoğlunun tarihinde binlerce yıldır ulaşılmaz sanılan hedefe varmanın, durmaksızın ve manilere aldırmaksızın ilerlemenin, insanın kendi gerçekliğine ulaşmasının ve kendi varoluşunu kendisinin gerçekleştirmesinin kuşlar ile anlatılan efsanevi sembolleri oldular¹¹. Mitolojik anlatımların birbirlerine olan

¹⁰ Simon Coleman, John Elsner, *Pilgrimage Past and Present in The World Religions*, Cambridge, University Press, New York, 1995, s. 1.

¹¹ Bu arkaik anlatılarda "Garuda" kuşların kralı ve tanrı Vishnu'nun göksel taşıdır. George M. Williams, *Handbook of Hindu Mythology*, ABC-CLİO, Oxford, 2003, s. 138. Simurg ise M.S. 1000'li yıllara ait Firdevsi'nin Şahname'sinde anlatılan hükümdar Sam'ın albino hastası olan oğlu prens Zal'i dağa bırakması ile dağda çocuğu şefkatle büyüten ve daha sonra da Zal'in oğlu ünlü Rüstem'in doğmasını sağlayan tavus kuşunun adıdır. Sembolik olarak bu kuş teklik ve çokluğun birlikteliğini ifade eder. Robert S. Ellwood, *Tales of Lights and Shadows : Mythology of the Afterlife*, Continuum International Publishing, London, 2010, s. 128,129.

benzeşliklerini paralellik ölçeğinde gösteren bu fantastik kuş anlatıları, göksel tanrılarla iletişim ve kehanete sahip olmanın bilinen en eski sembolleri olarak ortaya çıktılar.¹²

Bu tür mitolojik anlatılar gerek tarihsel anlamda eski olana tekabül edişleri ile gerekse de içeriklerinin dinsel ve felsefi alanlarla yer yer benzeşlik ve yer yer de anımsatma yolu ile bir bağ kurmaya neden olmaları ile dikkat çekmektedirler. Söz konusu mitolojik uçan yaratıklarla sembolize edilen bilinmeyene ulaşma, çetin koşullar altında yüce bir hedefe yolculuk yapma, yeryüzünden ayrılarak varılan yeni yurttan tanrıya ve ölümsüzlüğe ulaşma gibi anlatılar dinlerin ortak teması ve ritüeli olan “kutsal yolculuk” (hac-pilgrimage) kavramını anımsatmaktadır. Uçarak zaman ve mekânın ötesindeki gerçekliğe ulaşmak arzusu insanın her zaman en önemli tutkularından biri olmuştur. Geçmiş ve gelecek arasında sıkışmışlık duygusunun modern insandan çok daha önce arkaik insan tarafından da bir varoluşsal kriz olarak algılandığını ifade edebiliriz. Arkaik insan bizim sinema ve sanatla aşmaya çalıştığımız bu krizi hayal gücü ile aşmaya çalışıyor gözükmektedir. Hayat şimdide ise, ölüm gelecektedir. Varlık yaşanıyor ise gelecek yoklukla meydan okumaktadır. Öyle ise kutsallık yani sorunu insan lehine çözecek bir gücün devreye girmesi insanın doğal bir arzusu olmaktadır.

178
OMÜİFD

Tasavvuf edebiyatında ise Feridüddin Attar bu kuştan hikmetin ve kendini aramanın sembolü olarak ünlü Mantıku't-Tayr (1177) adlı eserinde söz etmektedir. Kaf dağının ardına varan kuşlar kendi özlerinden Simurgu Anka'nın nidasını duyarlar. Kuşların padişahının aslında onların özünde olduğunu anlarlar. Ancak bu bilince ulaşmak için çeşitli aşamalardan geçmeleri ve uzun bir yolculuk yapmaları gerekmiştir. Feridüddin Attar. *Mantıku't-Tayr*, çev.: Sedat Baran. Antik Şark Klasikleri, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 382.

Phoenix'e gelince; eski Mısır ve antik Grek mitolojisinde güneşin tanrısallığı ile ilişkilendirilmektedir. Bu efsanevi kuş güneşe varmak için ona doğru uçarak ölmekte ve küllerinden yeni bir tane daha doğmaktadır. Böylece her zamanda bir tane phoenix bulunmaktadır. *Britannica Concise Encyclopedia*, Encyclopaedia Britannica, Inc, Chicago, 2006, s. 1490. Tasavvuf literatüründeki Anka kuşu ise Hind ya da İran kaynaklı Türk folkloruna ait bir masal ögesidir.

¹² Jane Garr, Hasan M. El-Shamy, *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature :A Handbook*, M.E. Sharpe, Inc. New York, 2005, s. 80.

Özellikle Attar'ın (1136-1221) son derece başarılı bir şekilde mitolojik Simurg-u Anka kuşu üzerinden kendini tanıma ve tanrıya ulaşma felsefesini metaforik bir biçimde anlatması, söz konusu fantastik kuşlar ve kutsal yolculuk ilişkisinin ne denli güçlü olduğunu göstermektedir diyebiliriz. Kanaatimize göre Attar eski İran mitolojisine ait Simurg efsanesini İslam dinine ait hac ibadetinin kişiyi ulaştırmak istediği hedefler doğrultusunda yeniden kurgulamıştır. Özellikle yedi vadi ile sembolize edilen aşamalı geçilen uzun yol¹³ ve varılan yüce dağ¹⁴ gibi semboller İslam hacının tavaf ve Arafat dağı gibi sembolleri ile ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu makalenin konusu özel olarak Attar'ın eserine yönelik bir inceleme olmadığı için konuyu başka bir çalışmaya bırakıyoruz¹⁵.

Mitolojilerin anlatıları içerisinde fantastik kuşlarla vurgulanan aşılama sınırları aşmak teması, güçlü bir hedefe varma, ulaşma arzusunun eskiden beri insanda bulunduğunu göstermektedir. Nitekim günümüzde de dağcılık ve paraşütcülük gibi spor aktivitelerinde hissedilen varoluşsal duygular bunu göstermektedir denilebilir.

Mitolojik anlatılarda arkaik insan kendi sınırlı yeryüzü yaşamının karşıtı olarak sınırsızlık, özgürlük, kutsallık ve yücelik anlamlarını yüklediği gökyüzü ile arasındaki bağı sağlayan bir ara canlı olarak kuşları değerlendirmektedir.¹⁶ Arkaik insanın düşüncesi mekanik bir eylemselliğe sahip olduğu için bizden farklı düşünmektedir. Mitteki temalar böylesi bir tasavvurun doğal ürünleri olmaktadır. Yaşadığı dünyayı felsefi anlamda sorgulamaksızın var kabul eden bu yüzeysel bakış açısı açıklama olarak olaylar arasındaki ilişkiyi mekaniksel bir etkileşimi esas alarak kabul etmekteydi. Aynı seviyede ve aynı şekilde sonsuz olarak tekrarlanan olaylar zinciri olmasını kendi huzuru için istemekteydi. Bu olaylarda

¹³ Farid Ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Trn.: Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin Books, 1984, s. 14.

¹⁴ age, s. 16. ayr., Bkz. "bizim yüce amacımıza uygun bir hac seyyahu..", s. 31. "ben krallığımızın yolunda bir hacıyım..", s. 34.

¹⁵ Kimi araştırmacılara göre Attar hayatının önemli bir bölümünde Mekke'ye ve diğer önemli İslam merkezlerine sürekli seyahat etmiş bir fakir dervıştır. <http://www.angelfire.com/rnb/bashiri/Poets/Attar.html>

¹⁶ <http://www.mythencyclopedia.com/Be-Ca/Birds-in-Mythology.html>

ani değişiklik olduğunda ise bu anlayış ritmi bozulmakta ve bu nedenle de hayal ürünü figürler söz konusu transformasyona eşlik etmekteydi.¹⁷ Dolayısıyla fantastik kuş figürlerinde yeryüzündeki insan yaşamının kendine özgü ritmi ile gökyüzünün büyüklük ve sınırsızlık gibi farklı nitelikleri arasındaki boşluğa hayal objeleri yerleşmektedir denilebilir.

Ayrıca Eliade'nin de belirttiği gibi tıpkı günümüz insanının günlük hayatın ritminin ve zamanın dışına çıkmak için sinema ve sanat etkinliklerinde fantastik figürleri kullanması gibi, arkaik insan da dönemi itibarıyla aynı amaç doğrultusunda bu figürleri kullanmaktadır.¹⁸

Bu ve benzeri nedenleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte burada bir doğru bakış açısı sorunu söz konusu olmaktadır. Fantastik kuşlar örneğinde olduğu gibi mitolojik figürleri değerlendirirken bu anlatıların içinde yaşanan dünyanın olduğu gibi anlatılması değil de kişinin kendi anlayışını içinde yaşadığı dünyada açıklaması olarak ele almak gerekmektedir. Bu bakış açısı antropolojik ve hatta varoluşsal bir değerlendirmeye olmalıdır.¹⁹

Bu nedenle mitolojiler karşısında her şeyden önce nereden itibaren alegorik bir yapı ve semboller ile ve nereye kadar gerçeklikle karşı karşıya olduğumuz sorunu ortaya çıkmaktadır. Buna göre mitolojilerin aslında iki temel yaklaşımı söz konusu olmaktadır. İlkinde Mitolojik anlatıların etkileyici ve önemli doğa olaylarının tasviri olduğu naturalistik kabuldür. Diğer yaklaşım ise anlatıların önemli kişilerin ve kahramanların abartılı yaşam hikâyelerini içeren euherestik anlatılardır.²⁰

Mitolojik anlatıların bu ikili ayırımından yola çıkan Thomas Carlyle Shelling ile yaptığı yazışmalarda insan doğası ile tabiatın aynı ilahi öze

¹⁷ Paul Radin, *Primitive Man As Philosopher*, Courier Dover Publications, New York, 2002, s. 232.

¹⁸ Mircea Eliade, *The Sacred And The Profane: The Nature of The Religion*, New York, 1987, s. 205.

¹⁹ Rudolf Bultman, *New Testament and The Mythology and Other Basic Writings*, trn.: Schubert Miles Ogden, Augsburg Fortress Publication, Augsburg, 1987, s. 10.

²⁰ Edward Allen Beach, *The Potencies of God(s):Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York Press, 1994, s. 25.

sahip olduğunu, bundan dolayı eski insanların saf bir akılla doğaya yönelik yüksek bir hayranlık duygusuna sahip olduklarını; bu nedenle de ortak gerçekliğin naturalistik mitolojilerde dile getirildiğini ifade etmektedir.

Ona göre eski insanlarda hayretin yanı sıra tarihsel kişilere yönelik korku ve hayranlık duygusu söz konusudur. Euhéristik mitolojiler de bu şekilde doğmaktadır. Ona göre bu anlamda Hıristiyanlık en yüksek seviyede bir kahramanlık tapınımı örneğidir²¹. Shelling ise mitolojileri farklı şekilde ikiye ayırmaktadır. Ona göre tarihsel mitolojiler ile doktrinel mitolojiler ayrımı söz konusudur. Örneğin Nuh veya Metuselah gibi mitolojik anlatılar tarihsel gerçeklik ve olaylara dayanmaktadır. Doktrinel olan da ise kurgusal olarak mit yapıcı semboller ve yüklediği anlamlar üzerinden Homer Hesiod örneğinde olduğu gibi kendi düşüncelerini aktarmaktadır²². Sonuçta Shelling mitlerin her iki türünün de tercüme edilmeyi gerektirici bir alegoriklikte değil de biçimle içeriğin aynı olduğu ya da farklı anlatılarla aynı anlamın ifade edildiği bir totolojiye sahip olduğunu savunacaktır. Shelling'e göre insan zihninde bulunan dini eğilim ve kutsallık anlayışı mit anlatıcısının doğal olaylar ile duygu ve hayal dünyası arasında kurduğu ilişkide yerine alacaktır²³.

İşte Shelling'in perspektifinden baktığımızda söz konusu fantastik kuş temalı arkaik anlatılar dönemi itibariyle insan zihninin gerçeklik karşısındaki fenomenolojik tepkisinin ilkel örnekleri olmaktadır. Bu yaklaşımların içlerinde dini inançları barındırmakta oluşu bu mitolojik anlatılardan dinî temalara yükselen bir düşünce evrimine gitmemizi değil de, insan doğasının psikolojik yönelişlerinin ve zihnin kendine özgü gereklerinin gerek mitolojik anlatılar olsun gerekse de dinî ve felsefi yaklaşımlar olsun temel bir eksen olduğunu göstermektedir diyebiliriz. Örneğin ölüm ve hayat, savaş ve barış, mutluluk ve acı, korku ve sevinç gibi zıt soyut ve somut olgular karşısında sorunun doğması ve cevap arayışlarının sürekli-

²¹ age, s. 28.

²² age, s. 29, 30.

²³ age, s. 38, 39.

lik kazanması bu doğanın bir gereğidir. Bu nedenle mitolojiler ve dini düşünceler arasındaki ilişkinin biçimsellikten çok kökensel olduğunu ifade edebiliriz.

Mitolojik anlatıların kuş alegorileri üzerinden tanımladıkları yüceliğe ve karmaşadan sıyrılarak mükemmelliğe ulaşma arzusundan ve değişmeyen gerçekliğe varmaya olan ihtiyaçtan kaynaklandığını ifade edebileceğimiz gizemli yolculuk düşleri semavi dinlerin de kutsal olana varma uğruna gerçekleştirilen kutsal yolculuk inanç ve ibadetlerinde düştürülerek kutsallığın gerçekliği ile buluşturulur. Üstelik mitolojik anlatılardaki göksel yolculuklar ölüm ötesi hayat inancı ile güçlü bir şekilde ilişkilendirilerek doğrudan ebedi hayatla ilintili olarak da algılanır. Britanya'daki megalitik dönemden kalma Bluehenge'de Avon nehri-ne ölümleri sonsuz hayata uğurlama taş anıtları sossuz hayat ve yolculuk imgesinin ne denli eski kökenli olduğunu da göstermektedir²⁴.

182

OMÜİFD

Mitolojilerin bu biçimsel olarak benzer kuş tasvirleri ve bu kuşlara yüklenen fantastik görevler insan zihninin gerçekliğin aranması olarak ifade edebileceğimiz arkaik insiyakının daha çok göksel olana yönelik olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece mitolojik anlatılardaki bu insan hayvan karışımı olağanüstü kuş tasvirlerinde insanın yeryüzünde var olduğundan bu yana göksel olana yönelik ilgisinin ve ulaşılmaz olana, ona uygun bir araçla ulaşma arzusunun izlerini gördüğümüzü ifade edebiliriz.

Sonuç olarak güneşe doğru olan yolculuğunda kendi küllerinden sürekli dirilen Phoenix, insanın bilgelik ufkuna ilerlerken ve yine geçtiği her merhalede nasıl bittiğini ve nasıl yeniden var olduğunu betimlerken, Garuda ise kutsal bilgelığe ermişliği ve ulaşılmaz olandan gelmişliği sembolize etmektedir diyebiliriz.

²⁴ Robert S. Ellwood, *Tales of Lights and Shadows*, s. 44.

Orta Çağ Felsefesinde Tanrının Bilgisini Elde Etmek İçin Yapılan Teolojik Yolculuk

Yolculuk kavramının tamamen felsefî bir mahiyette kullanımına Plotinus'da (M.S. 205-270) rastlamaktayız. Onun öğretileri doğrultusunda bu yolculuk insanın ruhunun derinliklerine gerçekleşecektir. "Çünkü insan ruhunda geri dönüş ilkesi vardır. Ruh tanrının arzusudur ve bu nedenle kayıp vatan özlemi onda vardır. Tanrısız yaşam karanlık bir gölgedir. Tüm varlıklar idealar merdiveni üzerinde tanrıya doğru yükselirler ve bu tanrıdan gelip tanrıya giden döngüde yer almak için çaba gösterirler.²⁵ Camus'a göre Greco-Christian düşüncenin doğuşunda yeni Plâtoncu sistemin enkarnasyon üzerinden önemli bir etkisi vardır. Buna göre, İncil'den, ruhsal bilgiye ve Plotinus'un öğretilerinden Augustinus'a birbirini tamamlayan dört evre vardır. Sonuçta yolculuk Augustinus'un Hz. İsa'da tanımladığı dinî enkarnasyonda tamamlanmaktadır.²⁶ Yolculuk kavramının, hem düşünsel hem de ritüel olarak dini alanda yerini almasına neden olmuştur diyebiliriz.

Orta Çağ Hristiyan dünyasının ve Protestan teolojisinin tanrının bilgisi ve bizim bilgimiz hakkındaki farka işarette önemle üzerinde durdukları yaklaşım Pavlus'un mektuplarında geçen "Şimdi her şeyi aynadaki silik görüntü gibi görüyoruz, ama o zaman yüz yüze görüşeceğiz. Şimdi bilgim sınırlıdır, ama o zaman bilindiğim gibi tam bileceğim"²⁷ ifadeleridir.²⁸ Bu ifadelerde tanrının bilgisinin bize yeryüzündeyken ulaşabileceği ve biz tanrının huzurunda iken de bu bilginin yine bize ulaşabileceği ifade edilmektedir. Pavlus'un bu sözlerinin anlamı noktasında Orta Çağ boyunca devam eden pek çok tartışma olmakla beraber burada yeri geldiği için Attar'ın yukarıdaki cümleleri açıkladığını düşündüğümüz bir şiirini burada söz konusu edeceğiz:

²⁵ Albert Camus, Ronald D. Srikley, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, University of Missouri Pres, Columbia, 2007, s. 102.

²⁶ age, s. 45.

²⁷ *1.Korintliler*, 13: 12

²⁸ Richard Alfred Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol; 1:Prolegomena to Theology*, Baker Books, Dartmouth, 2003, s. 256.

“Ben gözlerinizin önüne konulmuş bir aynayım
 Ve benim yücelik denizimin önüne her kim geldiyse
 İşte onlar kendilerinin benzersiz gerçekliklerine ulaşırlar
 Böylece sizler dolaşp, gezerek uzak yolculuklara çıkarsınız
 Oysaki kendiniz anlayabilseydiniz kendinizin ne olduğunu
 Siz beni daha önceki benliklerinizde bulacaktınız.”²⁹

Bu durumda ister yeryüzünde isterse de tanrının cennetinde olsun her iki halde de tanrı hakkındaki sınırlı ya da mutlak bilgi insanlara ulaşmaktadır. Ancak fark dolaylılık ve tamlık olarak belirlenmektedir diyebiliriz. Pavlus’un sonra diye belirttiği bu fark Hıristiyan teolojisinde yolda olma veya yolculuk ifadesi ile sıklıkla vurgulanmaktadır.

“İman sayesinde İbrahim miras alacağı yere gitmesi için çağrılınca, Tanrı’nın sözünü dinledi ve nereye gideceğini bilmeden yola çıktı. İman sayesinde bir yabancı olarak vaat edilen ülkeye yerleşti. Aynı vaadin ortak mirasçıları olan İshak ve Yakup’la birlikte çadırlarda yaşadı. Çünkü mimarı ve kurucusu Tanrı olan temelli kenti bekliyordu. İbrahim, yaşı geçmiş ve karısı Sara kısır olduğu halde, imanı sayesinde vaat edeni güvenilir saydığından çocuk sahibi olmak için güç buldu. Böylece tek bir adamdan, üstelik ölüden farksız birinden gökteki yıldızlar, deniz kıyısındaki kum kadar sayısız torun meydana geldi. Bu kişilerin hepsi imanlı olarak öldüler. Vaat edilenlere kavuşamadılarsa da bunları uzaktan görüp selamladılar; yeryüzünde yabancı ve konuk olduklarını açıkça kabul ettiler. Böyle konuşanlar bir vatan aradıklarını gösteriyorlar. Ayrıldıkları ülkeyi düşünselerdi, geri dönmeye fırsatları olurdu. Ama onlar daha iyisini, yani göksel olanı arzu ediyorlardı. Bunun içindir ki, Tanrı onların Tanrısı olarak anılmaktan utanmıyor. Çünkü onlara bir kent hazırladı³⁰”

Görüldüğü gibi yolculuk, kutsal bir hedefle yola çıkmak ve göksel vatanın özlemi ve varılacak göksel şehir teması önemle vurgulanmaktadır. Bu yolculuk teması bir alegori veya metafor olarak değil de doğrudan gerçeklik durumu olarak ortaya konulmaktadır diyebiliriz. Yine “ Çünkü

²⁹ Farid Ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, s. 219.

³⁰ İbraniler, 11: 8-16.

burada kalıcı bir kentimiz yoktur, biz gelecekteki kenti özlüyoruz³¹” ifadeleri ile bu yolculuğun hayat ve ölüm arasındaki gerçeklikle olan ilgisi ortaya konulmaktadır.

Orta Çağ felsefesinde ve özellikle de Augustinus’un (M.S.354-430) felsefesinde hayat ve düşünce kutsal vatana ya da göksel yurda, tanrının şehrine yapılan bir yolculuk, daha doğrusu kutsal bir hac yolculuğu olarak tanımlanmaktadır. Augustinus’a göre yeryüzü ile gökyüzündeki şehir arasındaki bu yolculuk esnasında insan ona kutsallık sunan yanlış tanrılar edinse bile vatana vardığında ya da vatana doğru yolculuğa çıktığında durum değişecektir Çünkü bu yolculuk doğru olan tanrı tarafından yapılan bir yoldadır. Diğer tanrıların hiç biri göksel olmadığı için bu gerçek be göksel olan tanrının sunduğu kutsallığı sunamayacaklardır.³² Böylece tanrının şehrinde onun bilinmesi tam olarak herkes için gerçekleşmiş olacaktır. Ancak yeryüzündeysen gerçek inanca kavuşan bir aile göksel hac yolculuğuna çıkmıştır. Tanrının şehrine gittikleri için de onlar bu yolculukta diğerlerine karşı sorumluluk ve şefkat kuralına bağlı olarak hareket edecektir.³³ Dolayısıyla bu yolculuğa çıkmamış olanlar inançsızlar ya da yanlış inanç sahibi olanlar olduğu gibi bunlar aynı zamanda ahlaki olarak da problemlidirler.

Augustinus’a göre “bu hac yolculuğu esnasında tanrının şehrinin şahidi olan kişinin bu şahitliği, onun duası esnasında tüm diğer yolculuk üyelerinin hep bir ağızdan ağlayıp haykırışında ortaya çıkar. ‘Bize karşı suç işleyenleri bağışladığımız gibi sen de bizi bağışla tanrımız!’”³⁴ Böylece “gökteki tanrı şehrinin yeryüzündeki vatandaşları kimlerdir?” sorusunun cevabı; “hayatları yolu ile göksel vatana yolculuk yapan korku ile ümit, üzüntü ile sevinç arasındaki inanç sahipleridir. Çünkü onların sevgileri doğrudur ve eğilimleri doğru bir şekilde yer almaktadır.”³⁵

³¹ İbraniler, 13: 14.

³² Saint Augustine, (Bishop of Hippo); *The City of God*, trns.: Marcus Dods, (Edinburg, T. & T. Clark, 1871), Stanford University Libraries, Standford, 2012, s. 292.

³³ age, s. 323.

³⁴ age, s. 342.

³⁵ age, s. 15, 16.

İşte bu kutsal yolculuktan dolayı insan ruhu yaşamdan sonra da canlı kalmaktadır. Çünkü insan insana gitmediği için et bedenini bırakmakta tanrıya gittiği için ruhla devam etmektedir³⁶. Sonuç olarak tanrıdan ayrı düşmüş insanların tanrıdan getirdikleri duygu, barış ve huzur duygusudur. Bu duygu da ancak kutsal yolculuk esnasında tanrının halkı ile beraber o tanrıya yolculuğa katılmakla elde edilecektir.³⁷

Augustinus'un bu düşünceleri üzerine şekillenen Thomas Aquinas'ın (1225-1274) yaklaşımı ise bu ayrımı daha sistematize etmek şeklinde olmuştur:

“Biz yaya yol alanlar (wayfarers) yolda olduğumuz sürece tanrıyı hemencecik sevmek ya da onu anlamak durumunda değilizdir. Üstelik aşk kendisi görünmeyen ve anlaşılmayan için de olamaz. Oysa yolda olanlarda tanrıya karşı aşk vardır. Ayrıca göksel vatandaki tanrının bilgisi yaya durumundaki bilginin aksine tanrının hemen görülmesi ve hemen duyumsanması üzerinedir. Yaya durumumuzda ise bizler görülebilir şeylerden yola çıkarak görülemeyen ve anlaşılabilir şeylerden de yola çıkarak anlaşılabilen şeylere yönelmekteyiz. İşte bundan dolayı da onu hemen görmez ve anlamayız. Üstelik irade etmek günahın kökü olduğu (insanın düşmüş durumunda) için bozulmuş bir ruh fonksiyonu olmasını gerektirir. Sonuçta akıl da yeryüzünde tanrıyı hemen ve direkt bir nesne olarak görebilme eksersizliği yapmak istese ki, bunu istese bile yapamamaktadır”³⁸.

Aquinas'a göre bu olumsuzluğu aşıcı güç aşktır. Aşk ister objesini dolaylı olarak görsün, anlasın isterse de dolaysız olarak bulmuş olsun her iki durumda da mahiyet olarak aynı kalır. Ancak burada ortaya çıkan farklılık ise yolda olma ile vatana varma arasındaki farktır. İşte bu fark nedeni ile tanrı hakkında gerçek bilgi ve tam sevgiye ancak onun yurdu-

³⁶ age, s. 20.

³⁷ age, s. 341.

³⁸ St. Thomas Aquinas, *Love And Charity, Readings from the Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, Trn.: Peter A. Kwasniewski, Thomas Bolin, O.S.B., and Joseph Bolin, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 2008, s. 171, 172.

na (Fatherland) ulaştığımızda sahip olabileceğizdir. Şimdi ise (yoldayken) yeryüzünde bu göksel hedefin isteği ve bu isteğe duyulan sevgi ile onun bize olan sevgisi bizimledir.³⁹

Böylece Augustinus'un tanrının bilgisi ve sevgisi hakkında yolda olmak ile göksel vatana varmak şeklindeki ayrım "in via" ve "in patria" dolaylı ve vatandaki bilgi farkları olarak Aqustin felsefesinde de ifade edilmektedir⁴⁰ Ayrıca bu her iki filozoftaki bu ikili ayrımında dikkat çeken bir diğer husus da, tanrının şehrine varmak için ölüm sonrasına geçmenin net bir şekilde vurgulanmamasıdır. Buna göre varılacak yer olan tanrının şehri Jerusalem'dir. Ancak gerçek Jerusalem tanrının göklerdeki cennetidir. Yeryüzünde ise tanrıya varanların ruhlarında kuruludur.⁴¹ Dolayısıyla tanrıyı bulanlar yolda olanlardır. Yolda olmayanlar ise ancak yargılayan bir tanrıyı bulmuş olacaktırlar.⁴²

Augustinus'un yol ve vatan ayrımı onun ünlü Confession adlı eserinde de önemle ele alınarak "Tanrının Şehri: Paganlara Karşı" (De Civitate Dei contra Paganos) adlı eserinden daha derinlikli bir yapıya kavuşturulmaktadır. Buna göre bu iki durum gerçekte bizim tanrıda olmamız ile tanrının bizde olmasının farklarıdır. Bu bütün ile parçanın farkı gibidir. Tanrı her yerdedir, fakat şeyler onu barındırır ama onun bütünlüğünü yansıtamazlar. Dolayısıyla insan ruhunun tanrı ile olan ilişkisi parçanın bütünlükle olan ilişkisidir. Tanrının yurduna varıldığında ise ya da tanrının varlığında bulunduğu ise artık parça ait olduğu bütündür.⁴³

Teolog R. Müller'e göre, insanın tanrı hakkındaki bilgisinin yeryüzü ve gökyüzü ölçekli ayrımı sadece tarihsel akış içinde geçerli değildir. O aynı zamanda bilme modundaki farklılığın tanımlanması için de gereklidir. Buna göre söz konusu ayrım öncelikle Hıristiyan inancındaki insan doğasının dört ana aşamasında geçerlidir. Bunlar da " köken saflığından

³⁹ age, s. 174.

⁴⁰ Richard Alfred Müller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, s. 256.

⁴¹ Saint Augustine, (Bishop of Hippo); *The City of God*, s. 168.

⁴² a.g.e, s. 299.

⁴³ Carl G. Vaught, *The Journey Toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*, State University of New York Press, New York, 2003, s. 25, 26.

düşmüş olma konumuna ve sonra lutfu uğramaya ve nihayet zafere ulaşmış sevinme aşamalarıdır. (In via) dolaylı veya yoldaki teoloji vahiy yoluyla iletilir. (In patria) vatandaki teoloji ise vizyon ile olur⁴⁴ Böylece tanrının tekilik ve sonsuz çeşitliliği kendisinde birleştiren tanımsız doğası üzerine konuşmak, bu ayrımın bilincinde olmaya bağlı olarak ortaya konmaktadır. Böylece tanrı hem parçada hem de bütünde bilinebilecektir.

Klasik Hıristiyan teologlarının anlayışlarını bir hac (pilgrim) teolojisi olarak değerlendiren modern teologlardan Horton, sorunun güncelliğini yinelemektedir. Ona göre de “klasik düşünceye uygun olarak biz içinde bulunduğumuz beden ve dış dünya koşulları içerisinde tanrıdan ayrı düşmüş sorunlu bir bilgiye sahibiz. Bu durumda da ya eski Hıristiyanların azizliğe yüceltilmeleri ile elde ettikleri tanrının doğru bilgisine (azizleşerek) kavuşulacak!, ya da Hıristiyan gelenekleri ve çağdaş teoloji çalışmalarını bir araya getiren bundan başka bir yol bulunacaktır”⁴⁵

Hıristiyan teologların kendi gelenekleri içerisinde tanrının bilgisine ulaştıracak bir yol bulma çabalarının öte yakasında ise İbn Arabî (1165-1240) yeryüzü ile gökyüzü, parça ile bütün, yolculukla, varmak gibi farklı bilinç durumlarını tanımlayan ayrımların ortak ilkesinin ne olduğu sorusu sormakta ve buna “arada olma” tanımı ile cevap vermektedir. Yasa’ya göre İbn Arabî’nin “arada olma”dan kastettiği karşıtları birleştiren veya ayıran bir şey değildir. O bununla “her bir kavramın karşıtını öz halinde kendi özünde taşımasını ifade etmektedir.”⁴⁶ Aslında tam anlamı ile modern diyebileceğimiz bu tanımlama ile “Tanrı’nın birliği, bizi isteyen isimleri açısından, çokluktaki birliktir. Tanrının birliği, bize ve isimlere gereksinim duymaması açısından ise, özsel birliktir. Bunların her ikisine de birlik denir. Bunu bil.”⁴⁷ Dolayısıyla İbn Arabî’nin düşüncelerinden hareket edersek yolda olma vatanda olmayı kendinde barındırmakta ve

⁴⁴ R. A. Müller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, s. 256.

⁴⁵ Michael S. Horton, *Pilgrim Theology: Core Doctrines for Christian Disciples*, Zondervan, New York, 2013, s. 13.

⁴⁶ Metin Yasa, *Tasavvuf, “İbn Arabî’nin Arada Olmayı Anlatımı”*, İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi, (İbnü-l Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 107.

⁴⁷ agm, s. 100, 101.

vatanda olma da yolda olmayı içermektedir. Ona göre “bilmemeyi bilme tüm bilmelerin üstündedir. Nitekim bilmemeyi bilmeme de tüm bilmelerin üstündedir.”⁴⁸

O halde tanrının bilinmesi bilinmemesinde olduğu gibi bilinmemesi de bilinmesindedir diyebiliriz.

Tanrıya Yürüyüş; Kutsal Hac Yolculuğu

İnsanın iki ayağı üzerinde yürümesi hiç bir zaman sadece basit bir yürüme olmamıştır. Çünkü yürüyen ayakların taşıdığı yük, tanıyan ve anlayan bir zihin ve seven ve isteyen bir yürektir. İnsanlar çevre koşullarının zorlaması ve yeni geçim kaynaklarına ulaşmak gibi nedenlerle tarih boyunca farklı coğrafyalara göç ettiler. Ancak kendi varlığında en yüce olan zirveyi yolculuk boyunca açığa çıkarıp, sonra da bu değerli bilinç ve hissediş aracılığı ile yaratıcı ile buluşabilmek ve görüşebilmek için yaratıcının tecelli ettiği kutsal mekânlara yapılan hac yolculukları ise, insanın yeryüzündeki hayatının anlamlı serüvenlerinden birisidir. Hemen tüm dinlerde önemle vurgulanılan hac olgusu, kutsal bir yere ya da kutsal bir kişinin mezarına yönelik olarak gerçekleştirilen bir yolculuktur. Bu yolculuk vesilesi ile kişinin doğaüstü bir yardıma ulaşması ve şükranlarını takdim etmesi veya bir kefaret ve arınma arayışını sağlaması ya da adanmışlık ve bağlılık ruhunu ispatlaması gibi farklı hedefler gerçekleştirilmektedir.⁴⁹

Yahudiler ve Hıristiyanların Kudüs’e gerçekleştirdikleri ziyaretler, özellikle Orta Çağda yoğunlaşan Hıristiyan azizlerinin ispanyada Santiago de Coppestela ve Roma gibi yerlerdeki kabirlerine yönelik hac yolculukları, Budistlerin Budha Gotama’nın (M.Ö. 563-483) doğduğu, aydınlandığı, ilk vaazını verdiği ve tenasüh zincirinden kurtulduğu yerlere gerçekleştirdikleri ziyaretler olmak üzere farklı biçimleri söz konusu olmuştur.⁵⁰

⁴⁸ agm, s. 104.

⁴⁹ *Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopaedia Britannica, Inc, Chicago, 2006. s. 857.

⁵⁰ age, s. 857.

Dinler tarihi ve hatta tüm insanlık tarihi boyunca belli mekânlar kutsanmış, bu mekânların kendilerinde olan hususi rahmet ve kudret tecellileri ile diğer tüm mekânlardan üstün olduğuna inanılmıştır. Böylece bu kutsal mekânlar varlığı öncesiz ve sonrasız ve kendisi de mekânsız olanın aynı zamanda zaman ve mekânla olan bağlantısını gösteren kutsal yerler oldular.

Tanrının zaman ve mekânda olan tecellilerini hegleyen bir bakış açısı ile değerlendirecek olursak; tarihin akışının yükselen ivmesini şöyle tespit edebiliriz. Buna göre Musa Peygamberin ayakkabılarının çıkartılmasının istendiği ve Allah'ın kelimelerine muhatap olduğu kutsal Tuva vadisinden,⁵¹ ilahi tecellinin takat yetirilemez görkeminin gerçekleştiği Sina dağına⁵² ve Sair'den (güney Filistin dağları) yükselen Hz. İsa'nın davetine değin⁵³; kutsanan bu mekânların, tarihsel akış içerisinde hicaz dağlarında saklı haram şehir ve kutsal ev Kâbe'ye tırmanan merdiven basamakları olduklarını söyleyebiliriz.

Hıristiyan teolojisi için oldukça önemli bulunan kutsal yolculuk kavramı İslam ilahiyatı açısından da kendine özgü bir biçimde önemle vurgulanmaktadır. Ancak bu vurguda yolculuktan çok varılacak ya da varılan hedefin öne çıkarıldığı da gözükmektedir. Her şeyden önce Kur'an'da Kâbe'nin ve içinde bulunduğu şehir Mekke'nin övgüsü yapılmaktadır.

⁵¹ "Ayakkabılarını çıkar, mukaddes Tuva vadisindesin", *Kuran, Taha*,12; "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır". *Tevrat, Çıkış*, 5.

⁵² Mûsâ tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi ona hitab edince: "Ya Rabbî, dedi, göster bana Zatını, bakayım Sana!" Allah Teâlâ şöyle cevap verdi:"Sen Beni göremezsin. Ama şimdi şu dağa bak, eğer yerinde durursa sen de Beni görürsün!" Derken Rabbi dağa tecelli eder etmez onu un ufak ediverdi. Mûsâ da düşüp bayıldı. Kendine gelince dedi ki: "Sübhansın ya Rabbî. Her noksanlıktan münezzeh olduğun gibi, dünyada Seni görmezden de münezzehsin. Bu talebimden ötürü tövbe ettim. (Ben ümmetim içinde Seni görmeden) iman edenlerin ilkiyim!" *Kur'an, Araf*, 143.

Rab'bin görkemi Sina Dağı'nın üzerine indi. Bulut dağı altı gün örttü. Yedinci gün RAB bulutun içinden Musa'ya seslendi. Rab'bin görkemi İsraililer'e dağın doruğunda yakıcı bir ateş gibi görünüyordu. Musa bulutun içinden dağa çıktı. Kırk gün kırk gece dağda kaldı. *Tevrat. Mısırdan Çıkış*, Bab 24: 16, 17, 18, 19.

⁵³ Hak Teâlâ, Tûr-i Sina'dan ikbal edip bize Sâir'den tulû etti ve Fâran Dağlarında zâhir oldu.' *Tevrat, Tensiye*, 33, 2.

Buna göre; “İbadet yeri olarak yeryüzünde ilk önce melekler tarafından yeri belirlenen ve Hz. Âdem’in temellerini kurduğu, sonra da İbrahim (a.s) tarafından yapılan ilk bina Mekke'deki Kâbe olup, pek feyizlidir, insanlar için hidâyet rehberidir.”⁵⁴ Ayrıca bu övgü Allah’a bir ev veya mekân izafeti alegorisi ile de Allah hakkında sırf soyut düşünmeye yönelik zihin yaklaşımına bir sınır çizmektedir diyebiliriz. “Bir zamanlar İbrahim, İsmail ile beraber Beytullah'ın temellerini yükseltiyor (şöyle diyorlardı:) Ey Rabbimiz! Bizden bunu kabul buyur; şüphesiz sen işitensin, bilensin.”⁵⁵ Bu ayette de görüleceği gibi Allah için bir ev yapılmakta ve sonrasında da bu ev ona takdim edilmektedir.

Böylece tanrının bilgisine ulaşmak için gerek metaforik anlamda yolda olma, gerekse de fiili olarak bu amaçla kutsal yolculuklar yapma geleneklerine sahip insanlara, bu yolculuğun hedeflediği amaca yine yeryüzünde tanrının seçtiği bir yerde de ulaşılabilineceği gösterilmektedir, denilebilir. Kâbe Allah için yapılan yolculuğun açık ucunun gökyüzünde değil de yine yeryüzünde kapatılabileceğini ve tanrıyı bilmenin ruhsal bir tecrübe olarak yaşanmasının genel ve açıktan imkânını göstermektedir.

Yine İslam inancında Hz. Muhammed’in göklere gerçekleştirdiği mi’rac yolculuğunun Kuran’da⁵⁶ peygamber dünyada iken gerçekleşmiş ve sonuca ulaşım hedefe varmış bir konumda anlatılması da önemlidir. Mescid-i Aksa’dan göklere yükselerek gerçekleştirilen bu miraçla ilgili yaşananlar ise doğrudan bir görme ve duyuş biçiminde detayla vurgulanmaktadır.⁵⁷

⁵⁴ *Kur’an, Ali İmran, 96*

⁵⁵ *Kur’an, Bakara, 127*

⁵⁶ *Kuran, İsra, 1.*

⁵⁷ “Sonra yaklaştı ve iyice sarktı. Öyle ki araları yayın iki ucu arası kadar veya daha az kaldı. O da kuluna vahyetmek istediği her şeyi vahyetti. Gözlerinin gördüğünü kalbi yalan saymadı... O dem ki Sidre’yi bir feyiz sarıyor, sardıkça sarıyordu. Peygamberin gözü kaymadı, şaşmadı, aşmadı da. Vallahi gördü, hem de Rabbinin âyetlerinden en büyüğünü gördü!” *Kur’an, Necm, 8-11, 16-18.*

Yine İslam tarihi açısından son derece önemli sosyal ve siyasal bir olay olan hicret, İslâm dininin kuruluşunda o gün ki Habeşistan'a yapılan ve Medine dönemi denilen ikinci aşamayı başlatan toplu yolculuğu tanımlamaktadır.⁵⁸ Peygamberin İslam şehir devletini kurduğu bu aşamanın da büyük bir yolculukla tanımlanması son derece dikkat çekicidir. Böylece hicret, bir tür sosyal ve siyasî hac yolculuğu olarak hedeflediği sonuca varmış ve Müslümanlara bir yerden bir yere, bir zulüm veya kötülük nedeni ile sırf Allah'ın rızasını gözeterek yolculuk yapmaları anlamında geleneksel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hicretin anlamını daha çok karşılayan kelime göçmenlik (migration) olmaktadır. İslam tarihinin teşekkülünde özellikle medeniyet ve kültürünün oluşmasında önemli rol ve katkısı olmuş bir diğer yolculuk türü de "rıhle" adı verilen İslami bilgiyi sözlüden yazılı kayda geçirmek amacıyla ilim adamlarının kaynaklara ulaşmak için yaptıkları büyük ve uzun seyahatlerdir.⁵⁹ İslam dininin zorunlu şartları arasında yer alan hac ibadeti ile beraber dinin şekillendiği ve toplumun oluştuğu döneme ait hicret ve medeniyet teşekkülünde önemli etkisi bulunan rıhle ile birlikte göz önünde bulundurulduğunda İslam'ın neredeyse tam anlamıyla mobilize olmuş bir din olduğunu bile söyleyebiliriz. Günümüzde de devam eden bu hareketlilik sosyologlara göre İslam'ın sosyolojik yönünü açıklayan, onun toplumsal durumunu anlamamızı sağlayan anahtardır.⁶⁰

İslâm dininin neredeyse insanlık tarihi kadar eski bir müessese olan haccı yeniden sistematize ederek belli şartlara sahip inananlar için zorunlu bir konuma yükseltmesi, bu yolculuğu Müslümanlığın zorunlu şartlarından sayması, insan doğasının bir parçası olan yolculuğun önemle değerlendirildiğini göstermektedir.

⁵⁸ Her kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de bulur. Her kim Allah'a ve Peygamberine hicret etmek maksadıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, kuşkusuz onun mükâfatı Allah'a düşer. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir. *Kur'an, Nisa*, 100.

⁵⁹ Abderrahman el Moudden, *Muslim Travellers : Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Piscatori, James P., Eickelman, Dale F., University of California Press, 1990, Berkeley, s. 69.

⁶⁰ age, 3-5.

Sonuç:

İnsanlık tarihinin hemen her döneminde yolculuk teması etrafında pek çok düşünce ve inanç şekillenmiş, hatta milletlerin ve medeniyetlerin tesisinde de yol ve yolculuk en önemli etken olmuştur. Bu yolculuk teması etrafında kutsal amaçlarla gerçekleştirilen hac yolculuğu kavramı ise başta teolojik alanda olmak üzere yer yer felsefe tartışmalarına da konu olmuştur. Tüm bunların yanı sıra İslam dini yolculuk temasına özel bir önem atfederek, zorunlu bir hac ibadeti tayin etmiştir.

Günümüzde felsefe etkinliği Orta Çağdaki gibi kutsal ya da yüce bir amaçla bilgi ve düşünce geliştirmek ya da kişinin kendi iç dünyasında daha erdemli bir bilgeliliğe ulaşması hedefleri doğrultusunda yapılmaktadır. Bu tür hedefler felsefenin amacından sapması olarak değerlendirilmekte ve indirgemeci bir bakışla felsefe dil ve kültür gibi antropolojik somut öğelere yöneltilmektedir. Ancak yapılanlar itibarıyla felsefenin bilimi diyebileceğimiz günümüz etkinliği, felsefenin değil ama üzerinde gidilen yolun bitmesi sorunu ile karşı karşıyadır.

Teoloji açısından tanrı hakkında konuşmanın ona giden bir yolda olmayı gerektirip gerektirmediği sorunu güncelliğini korumaktadır. Orta Çağ'ın, tanrının inancın mı yoksa aklın mı konusu olduğu biçimindeki tartışması, aynı tanrının varlığına iman eden, benzer ve yakın insani değerlere sahip olan ve fakat farklı inançlara ve tarihe sahip olan din müntesiplerinin birbirlerine göre konumu üzerine odaklanmaktadır. Bu yolculukta olanların birbirlerinden alacağı şeylerin olduğu muhakkaktır.

Kaynakça

- Aquinas St. Thomas, *Love And Charity, Readings from the Commentary on the Sentences of Peter Lombard*, Trn.: Peter A. Kwasniewski, Thomas Bolin, O.S.B., and Joseph Bolin, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2008.
- Arendt Hannah, Kohn Jerome, *Between Past and Future*, Penguin, New York, 2006.
- Attar Farid Ud-Din, *The Conference of the Birds*, Trn.: Afkham Darbandi and Dick Davis. London: Penguin Books, 1984.
- Attar Feridüddin *Mantıku't-Tayr*, çev.: Sedat Baran. Antik Şark Klasikleri, Lacivert Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Auqustine Saint, (Bishop of Hippo); *The City Of God* Trns.: Marcus Dods, (Edinburg, T. & T. Clark, 1871), Stanford University Libraries, Standford, 2012.
- Beach Edward Allen, *The Potencies of God(s) : Schelling's Philosophy of Mythology*, State University of New York Pres, 1994.
- Britannica Concise Encyclopedia*, Encyclopaedia Britannica, Inc, Chicago, 2006.
- Britannica Encyclopedia of World Religions*, Encyclopaedia Britannica, Inc, Chicago, 2006.
- Bultman Rudolf, *New Testament and The Mythology and Other Basic Writings*, trn.: Schubert Miles Ogden, Augsburg Fortress Publication, Augsburg, 1987.
- Camus Albert, Srikley Ronald D., *Metaphysics and Neoplatonism*, University of Missouri Pres, Columbia, 2007.
- Coleman Simon, Elsner John, *Pilgrimage Past and Present in The World Religions*, Harvard University Pres, Cambridge, 1995.
- Eliade, Mircae, *The Sacred And The Profane: The Nature of The Religion*, New York, 1987.
- Ellwood, Robert S. *Tales of Lights and Shadows: Mythology of the Afterlife*. London, GBR: Continuum International Publishing, 2010.
- Fairfield Paul, *John Dewey and Continental Philosophy*, Southern Illionis University Press, Carbondale, 2010.
- Garry, Jane El-Shamy, Hasan M., *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature : A Handbook*, M.E. Sharpe, Inc. New York, 2005.
- Horton Michael S., *Pilgrim Theology: Core Doctrines for Christian Disciples*, Zondervan, New York, 2013.
- Johnson Tony W., *Discipleship or Pilgimare? The Educators Quest For Philosophy*, State University of New York Press Albany, 1995.

- Marchart Oliver, "Time for a New Beginning, Arent, Benjamin and The Messianic Conception of Political Temporality", *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, ed.: Pasi Ihalainen, Vol.: 10, Lit Verlag, Berlin, 2006.
- Moudden el Abderrahman, *Muslim Travellers : Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Piscatori, James P., Eickelman, Dale F., University of California Press, Berkeley, 1990.
- Muller Richard Alfred, *Post-Reformation Reformed Dogmatics, Vol; 1: Prolegomena to Theology*, Baker Books, Dartmouth, 2003.
- Radin Paul, *Primitive Man As Philosopher*, Courier Dover Publications, New York, 2002.
- Vaught, Carl G. *The Journey Toward God in Augustine's Confessions: Books I-VI*, State University of New York Press, New York, 2003.
- White Kim Kennedy, McCormick, Charlie T., *An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Vol.:1, ABC-CLI, LLC, Santa Barbara, 2011.
- Yasa Metin, "İbn Arabî'nin Arada Olmayı Anlatımı", *Tasavvuf, İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, (ibnü-l Arabî Özel Sayısı-2), 2009, sayı: 23, s. 91-108.
- <http://www.angelfire.com/rmb/bashiri/Poets/Attar.html> (07-2013)
- <http://incil.info/kitap/1.+Korintliler/13> (07-2013)
- <http://www.mythencyclopedia.com/Be-Ca/Birds-in-Mythology.html> (07-2013)



ANADOLU ALEVİLİĞİNDE GÖRGÜ CEMİ: ADIYAMAN ÖRNEĞİ*

FEVZİ RENÇBER**

“Görgü Cemi” In Anatolian Alevism: Adiyaman Example

Abstract: “Cem rituals” are the core of worshipping in Alawi-Bektashi culture. “Görgü” or “İkrar Cemi” (etiquette or confession Cem) is the most important rule practiced in Bektashi and Alawism. These rules are special Cem rituals performed by Alawis and Bektashians from time to time to sanctify and purify themselves before God and the society. Disputes in Alawi society were used to be settled not by courts, judges and prosecutors but Dedes. The article is a result of field research , answers to questions such as “does this religious and cultural ritual still exist today?” are sought by carrying out a field study. In this context, “Cem rituals” and “Görgü Cemi” performed by the former president of “Cem foundation Adiyaman Golbasi Cem and culture house”, Niyazi Arslan Dede who serves as “Dede” in the region of Adiyaman Golbasi and

* Bu çalışma Görgü Cemi konusunda Niyazi Arslan Dede'nin anlattıkları üzerine temelendirilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD, [fevzirenber@hotmail.com].

Besni are explained in this study. This study was carried out by using the interview and observation technique. The regional similarities and differences of “Görgü Cemi”, which has been part of Alawi and Bektashi culture for hundreds of years, are defined. We believe Alawi-Bektashi rituals, and the way they are performed should be brought to the world of science by such studies.

Key Words: Cem Erkânı, Görgü Cemi, Adiyaman.



Öz: Alevî-Bektaşî kültüründe cem erkânı ibadetlerin özüdür. Görgü veya İkrar Cemi Alevîlik ve Bektaşilikte icra edilen en önemli erkândır. Bu erkân, Alevî ve Bektaşîlerin yıl içinde zaman zaman kendilerini Hakk katında ve toplum nezdinde temize çıkarmak, aklamak için yaptıkları özel cemlerdir. Alevî toplumu yüzyıllar boyunca mahkemeye gitmeden, hâkim ve savcı karşısına çıkmadan kendi aralarındaki problemlerini dedenin huzurunda çözüme kavuşturmuşlardır. Makalede alan araştırması yapılarak bu dini ve kültürel geleneğin günümüzde de varlığını koruyup korumadığı sorusuna cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda çalışmada genel olarak Cem erkânı, özel olarak da Adiyaman Gölbaşı ve Besni yöresinde Dede olarak hizmet veren, Cem Vakfı, Adiyaman Gölbaşı Cem ve Kültür Evi eski başkanı Niyazi Arslan Dede tarafından icra edilen Görgü Cemi incelenmiştir. Görüşme ve gözlem tekniği kullanılarak hazırlanmış olan bu çalışmada yüzyıllardır Alevî-Bektaşî kültüründe yapılan Görgü Cemi'nin bölgesel benzerlik ve farklılıkları ortaya konmaya çalışılmıştır. Sözlü kültürün izlerini bünyesinde barındıran Alevî-Bektaşî inancına ait ritüellerin ve icra edilişlerin bu tarz çalışmalar ile bilim dünyasına kazandırılması gerektiğine inanıyoruz.

Anahtar Kelimeler: Cem Erkânı, Görgü Cemi, Adiyaman.



Giriş

Görgü Cemi; “Baş Okutma, Hizmet Görme Cemi” olarak da değişik bölgelerde farklı şekillerde isimlendirilir. Görgü cemleri özellikle kış aylarında Alevîler ve Bektaşîler arasında her yıl düzenlenir. Bu cem ayında Alevîler senelik ikrarlarını yaparlar. Problemi olan talipler dede tarafından dinlenir; ardından taliplerin problemleri çözüme kavuşturulur. Bu cemler, Alevî canların sene içinde zaman zaman kendilerini temize çıkarmak ve haklarını helalleştirmek için yaptıkları cemlerdir. Ayrıca bu cemler dedenin veya pirin karşısına geçip kendi rızalarıyla toplumun önünde hesap vererek aklanmayı, temizlenmeyi ve üzerlerindeki kul

hakkının hesabını vermeyi isteyen kişiler tarafından tertip edilir. Görgü cemlerinde görgüsü görülecek şahıslar görgüsü görüldükten sonra kurbanlarını kestirip ceme katılan topluluğa ikramda bulunurlar. *“Eskiden her köyde ‘‘Dede veya Pir’’ olmadığı için bu kimseler bir köye geldiklerinde köyün geniş bir evinde veya meydan odasında cem erkânı düzenlenirdi.”*¹ Bu cem erkânlarında köylüler erkânlara katılıp temizlenmeyi, hesaplarının görülmesini isterdi. Günümüzde Adıyaman bölgesinde bu erkânlar genellikle en az ayda bir kez cuma akşamları, Alevî anlayışta önemli yeri olan özel gün ve gecelerde yapılmakla birlikte muhipler, özel olarak dededen talep ederek görgüden geçmek istediklerinde de Türkçe olarak icra edilmekte ve kurbanlar kesilmektedir.²

Alevîlikte *“Görgü Erkânı”* önemlidir. Çünkü Alevîlik: *“Talibin özünü dört kapı kırk makamda bularak, ‘‘eline-diline-beline’’ kuralıyla ‘‘Görgü Cemi’’nde mürşidin talibine ‘‘dâra gel, doğru söyle’’ diyerek, alacağını alıp vereceğini verip talibin mürşidin görgüsünden geçtikten sonra, Allah huzurunda, Hz. Hüseyin yolunda aklanmasıdır. Alevîliğin ön koşulları, Allah-Muhammed-Ali sevgisi ilkesine inanıp Kur’a’n-ı Kerim’e canı gönülden bağlı olmak, Görgü Cemi’ne girip alacağını alıp vereceğini vermektir. Alevîlikte, insana zarar verecek her şey yanlış olduğu gibi, insanlığa ve topluma yakışmayan her şey de ‘‘suç’’ kabul edilir. Suç işlediği düşünülen kişi, görgüden geçerek yaptığı suçun şekline göre cezalandırılır. Ancak yapılan suç insana karşı yapılmışsa, mutlaka razılık alınarak barıştırılıp niyazlaştırılır.”*³

Adıyaman yöresinde görgü erkânları ve diğer erkânlar da gülbang, deyiş ve nefesler Türkçe olarak okunmaktadır. Bu görgü cemi örneği Adıyaman- Gölbaşı ve Besni yörelerinde icra edilmektedir. Çalışmamızı hazırlarken Adıyaman’ın diğer yörelerindeki dedelerin icra ettikleri ve katıldığımız cemlerin benzer şekilde icra edildiğini tespit ettik. Dolayısıy-

¹ Ali Büyükşahin, Dede, Adıyaman-1944 doğumlu, 29-07-2010.

² Adıyaman bölgesinde yaşayan Alevîler Kürt Alevîler olarak bilirse de araştırmalarımız esnasında yöredeki Alevîlerin büyük çoğunluğu kendisini Türkmen Alevîler olarak tanımlamışlardır.

³ http://www.guvenabdal.com/gorgu_cemi/gorgu_cemi-t289.0.html,01-10-2012.

la Niyazi Arslan Dede'nin anlatacağı bu cem erkânının Adıyaman örneği olarak kabul edilebileceğini düşünüyörüz.

Niyazi Arslan Dede, görgü cemi ile ilgili şunları söylemiştir: "Aşağıda anlatmaya çalışacağım cem uygulaması ceddin ve kendi dedemin (büyükbabamın) talipleri üzerinde yürüttüğü cem erkânını içermektedir. On iki hizmet⁴ ya da diğer bir deyişle cem, dedenin açılış gülbangı ile başlar.⁵ Yöremiz Besni, Gölbaşı ve çevresinde büyüklerimizin önderliğinde bu hizmet uzun yıllar (yaklaşık 400-500 yıldır) yürütölmüş olup insanlarımız kötölüklerden ve fena işler yapmaktan kurtarılmaya çalışılmıştır. Günümüzde bazı şeyler değişmiş olsa da bizler büyüklerimizden görmüş olduğumuz gelenek ve göreneklerimiz canlı tutmaya, inancımızı yaşatmaya gayret göstermekteyiz. Alevî-Bektaşî inanç sistemine ve ibadetine göre yörelere göre uygulamada farklılıklar bulunmaktadır. Pek tabii dedenin bilgisi, becerisi, tahsili ve görgüsü de bu hizmetin yürütölmesinde önemli rol oynamaktadır. Ama asıl olan bu inanç sistemi içerisinde pişip olgunlaşmak ve insan-ı kâmil mertebesine erişmektir. Bu mertebeye erişemeyen her kişi zaten "Dede veya Dede Baba" olma yükümlölüğünü de taşıyamaz. Çünkü dede toplumun her katmanı için örnek kişilik taşıma kapasitesine sahip ve cehaleti özünden silip atabilmiş olmalıdır."

200
OMÜİFD

Cem Evi Açılış Gülbangı

Dede şu dua cümlesi ile sözlerine başlar: "Bismillah, Bism-i Şah, Allah, Allah... Çerağ-ı ruşen, fahr-i dervişân, mana-i pirân, kuvvet-i abdalân, selamet-i garibân, huzur-u hazirûn, kanun-u evliyâ, nur-u âl-i âbâ. Allah Allah... Akşamlar hayır ola, hayırlar fethola, müminler ber-murâd ola, demler daim, cemler kaim, yapacağımız ibadetlerimiz makbul ola, üçler, beşler, yediler, 12 imam, 14 masum-u pâk, 17 kemerbest efendilerimiz ve Muhammed Mustafa şefaatçilerimiz, yardımcılarımız, yol göstericilerimiz ola, çerağ-ı kanun-u evliyâ ebedi kala,

⁴ On iki hizmet sahiplerine Alevîlik ve Bektaşîlikte 12 İmamları temsilen görevlendirme yapılmıştır. Anadolu Alevîliğinde, 12 sayısı kutsal kabul edilmiş ve Alevîlik ve Bektaşîliği temsil eden kavramlar arasına girmiştir.

⁵ Gülbang: Dede veya talipler tarafından zikredilen dua cümlelerine Alevîlikte gülbang da denir. Alevîler cem erkânlarına ve günlük işlerine Allah'a, Ehl-i Beyt'e, Üçlere, Beşlere, Yedilere, 12 İmamlara ve dua ederek başlarlar. Bu uygulama Alevî geleneğinde "Gülbang" literatürünün oluşmasını sağlamıştır.

nur-u nebi, kerem-i İmam Ali, pirimiz üstadımız Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî, gerçek Hakk erenler demine, devranına Hû..."

Bu gülbangın ardından dede cem başlatma gülbangını okur: *"Bis-millâhilleziy, la ilahe illallah, Muhammedün Resulullah, Aliyyün Veliyullah, Bism-i Şah, Allah, Allah... Akşamlar hayır ola, hayırlar fethola. Meydanlar âbad ola, sırlar mestûr, gönüller mesrûr ola, el-Hakk, fakir-fukara mamur ola. Hakk-Muhammed-Ali yardımcımız, gözcümüz, bekçimiz ola. 12 imam, 14 masum-u pâk, 17 kemerbest efendilerimiz, katarlarından, didarlarından ayırmayalar. Piri-miz Hünkâr Hacı Bektaş Velî ve Balım Sultan efendilerimiz muin ve dest-gîrimiz ola. Üçlerin, beşlerin, yedilerin, kırkların ve ricalü'l-gayb erenlerinin, kutbu'l aktab efendilerimizin hayır ve himmetleri, sefa nazarları üzerimizde hâzır ve nâzır ola. Yüce Rabbimiz ve ulu erenler cümlemizi de münkir, münafik şerrinden, şeytanın ve adûvların (düşmanların) mekrinden, tuzaklarından emin, umduğumuza nail eyleye. Dertlerimize derman, imansız gönüllere iman, hastalarımıza şifa, borçlularımıza edalar ihsan eylesin Ya Rabbim... Zümre-i nâci ve güruh-u salihînden ayırmayasın Ya Rabbim... İlahi Rabbi'l-Âlemin... Devlet ve milletimizin sözünü üstün, ordumuzun kılıcını keskin eylesin. Gökten hayırlı rahmetler, yerden hayırlı bereketler ihsan edesin. Lokmalarımızı, dualarımızı, niyazlarımızı, ibadetlerimizi zayi vermeyesin. Dualarımızı dergâh izzetinde kabul ve makbul eylesin. Vakitlerimizi hayır getiresin. Eyvallah... Dil bizden, nefes Hazret-i Hünkâr efendimizden ola. Yuh münkire, lanet Yezid'e ve onun nesline, rahmet cümle mümine. Nur-u nebi, kerem-i Ali, gülbang-ı Hünkâr Hacı Bektaş Velî, dem-i pir, kerem-i evliya. Gerçek Hakk erenler aşkına ve devranına Hû..."*

Daha sonra sırasıyla on iki hizmet sahipleri deyiş, düvazımam⁶ eşliğinde meydana çağrılır.⁷ Düvazımamın bitmesinden sonra meydana gelerek dedenin karşısında yan yana dizilmiş olan hizmet sahiplerine dede hizmet duasını okur:

⁶ Düvazımam: Alevî Bektaşî edebiyatında On İki İmamları öven şiirlere denir.

⁷ Cem ve buradaki görevlerin detaylarıyla alakalı olarak, ayrıca kavramsal çerçeve için bkz. Ali Aktaş, "Alevîlerde Cem Ayini", *Anadolu'da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*, (ed. Halil İbrahim BULUT), Sakarya 2010, ss. 557-612.

“Allah, Allah... Bismillâhirrahmanirrahim, akşamlar (vakitler) hayır ola, hayırlar fethola, şerler def ola, göreceğiniz hizmetleriniz kabul, muratlarımız hâsıl ola... Hazır, gaip, zahir, batın ayin-i cem erenlerinin nur cemallerine aşk ola... İlahi Ya Rabbim, on sekiz bin âlemlerle birlikte mümin, müslim cümle kardeşlerimizi Muhammed-Ali gülbangından mahrum eyleme, cümlemizi didar-ı Ehl-i Beyt’e ve meşreb-i Hüseyin’e nail eyle. Muhammed_el-Mustafa, Aliyyü’l-Murteza, Cebrailü’l-Musaffa, Gözcü er Mustafa Gulam Kanber, Çerağcı Cabi-rü’l-Ensari, Ferraş-ı Selman-ı Piri Pâk, Zâkir-i Bilal-i Habeşi, Kurbançı Mahmut el Ensari, Gulem Kısani, Sofracı Kanberi, Semahçı Abuzer Giffari, Fatıma Bacı, Amr-ı Eyyar ve İznikçi Huzeyma’nın hüsnü himmetleri üzerinizde hazır ve nazır ola. Sizleri saklaya, bekleye, darda, zarda, zorda bırakmaya. Önünüzde kılavuz, üzerinizde bekçileriniz olalar. Dil bizden nefes kutbu’l-arifin, Gavsü’l Vasilin Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî’den ola. Nur-u nebi, kerem-i Ali, gülbang-ı Muhammed, dem-i pir, kerem-i evliya ve Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Gerçek erenler demine devranına Hû... Ya Ali...”

202

OMÜİFD

Dârda bu duayı alan hizmet sahipleri duanın bitiminden sonra birer niyaz ederek tekrar dâra dururlar. Dede bir gülbang okur: *“Tecellâ,⁸ tevellâ hakka yazıla, tecellânız temiz, yüzünüz ak ola. Tecellâ gören cehennem narı görmeye. Hakk Teâlâ Hazretleri sizleri bu demden, bu devrandan, bu gönülden ayırmaya. Erenlerden himmet, şey’en lillah, Allah eyvallah”* der ve ardından hizmet sahipleri cem erenlerine buldukları meydanda bir niyaz ederek herkes göreceği hizmeti icra etmeye başlar.

Meydanın Açılması

Sıra cemin başlayabilmesi için meydanın açılmasına gelmiştir. Ferraş veya süpürgeci meydana gelir, temizliğin önemine dikkat çekmek için daha önceden temizlenmiş meydana temsili olarak: *“Allah, Muhammed, ya Ali!”* diyerek süpürge çalar. Ardından dâra duran hizmet sahibi er kişi ise aşağıdaki tercümanı okur: *“Bismillâhirrahmanirrahim... Elhamdülillah piri-miz üstadımız ol Hacı Bektaşî’dir, Ali, Muhammed, Seyyid-i Ferrâşî’dir, pir cemali Muhammed, kemali Hasan, Şah Hüseyin’i bir bilenler versin salâvat:*

⁸ Alevî anlayışta tecellâ Allah’ın kudret ve inayetinin kişinin kalbinde hakikat boyutuyla görünmesi; kaderinin ve bahtının temiz olması anlamına gelir.

Allahümme salli alâ seydidine Muhammed Hû erenler..." Ardından hizmet sahibi dârda bekler.⁹

(Ferraş-süpürgeci bacılardan oluşuyorsa aşağıdaki hizmet tercümanını okuyabilirler.) *"Bism-i Şah Allah Allah... Biz üç bacı idik, güruh-u nâci idik, Kırklar Meydanı'nda süpürgeci idik, süpürgeci Selman, kör olsun Yezid ile Mervan, Allah eyvallah... Erenler! Hû...."* Bu gülbangın ardından dede dârda duran ferraşın veya süpürgecinin duasını okur: *"Bism-i Şah, Allah Allah... Cümle hizmetin kabul, muradın hâsıl ola, isteğın, dileğın fethola, Seyyid-i Ferraş efendimizin hüsn-ü himmetleri üzerine sayeban ola, el-Hakk Muhammed ve Ali zahir-batın yar ve yaverin ola, Hazreti Pir efendimiz dest-gîrin ola, görmüş olduğun hizmetinden hayır, hasenat göresin, demi pir, kerem-i evliya, gerçek erenlerin demine devranına Hû... Ya Ali!"* Ardından dârda duran ferraş, niyaz ederek meydandan ayrılır; yerine geçer oturur.

Çerağ'ın (Delilin) Uyandırılması

Bu duadan sonra çerağın uyandırılmasına sıra gelmiştir. Daha önceden hazırlanmış olan üç adet mum¹⁰ temsili olarak yakılır, şamdana takılmış olarak cem evi giriş kapısından meydana doğru getirilir. Çerağcı meydanın uzaklığına göre adımlarını ayarlayarak dört adımda¹¹ meydanın ortasına kadar gelir.¹² Çerağcı kapıdan girer, dört adım daha atarak meydanın ortasına gelir ve *"Hû... Sırrı ehli hakikat erenleri!"* der ve başı öne eğik, sağ el göğüste, sol elinde üç adet mum takılmış şamdan ile dâra durur ve Nur suresinin 35 ve 36. ayetlerini okur.¹³ Bu ayetlerin okunmasından sonra

⁹ Ferraş: Erkân yapılacak yerin maddi temizliğinden sorumlu olduğu kadar manevi temizliğinden de sorumlu olduğu için sembolik olarak cem erkânı esnasında meydana gelerek süpürgesini yere sürer.

¹⁰ Bu mumlar, Allah, Muhammed ve Ali'yi temsil eder. Bunlar cihanı aydınlatan nur ve ışıktır.

¹¹ Cem erkânı esnasında atılan her dört adım dört kapıyı, dört kapı ise, Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat kapılarını-mertebelerini temsil eder.

¹² Çerağcı: Cem evinin aydınlatılması, cemde mumların temin edilmesi, meydanda veya cem evinde şamdanlıkların yakılmasından sorumludur.

¹³ Nur süresi 35-36: Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs inci gibi parlayan bir yıldız gibidir. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak kadar berrak-

çerağcı diz çökerek meydana niyaz eder ve çerağı uyarmaya başlar. Çerağı uyarırken de şu tercümanı okur:

“Çerağ-ı ruşen, fahr-i dervişân, zuhur-u imân, himmet-i pir-i horasan, küşâd-ı meydân, kuvvet-i abdalân, kanun-u evliya, nuru’s semavât ki menzildir ol tur-u münâcât. Kaçan kim ruşen ola, kıl niyaz ol Muhammed Mustafa’ya ve Haydar-ı Kerrar Şah-ı Merdân Ali’ye canı dilden salâvat...” Orada bulunan cemaat hep bir ağızdan salâvat getirir. *“Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed ve alâ âl-i Muhammed.”* Çerağcı niyaz ederek tekrar dâra durur ve dede şu tercümanı okur. *“Çün çerağ uyandırdık ol Huda’nın aşkına, iki cihan serveri Fahr-i Âlem Muhammed Mustafa’nın aşkına, Şah Hasan, Şah Hüseyin, Dest-i Kerbelâ’nın aşkına, 12 imam sadr-i velayet pişvânın aşkına, 14 masum-u pâk âl-i âbânın aşkına, Hazreti Hünkâr Kutbu’l Hacı Bektaş Velî evliyanın aşkına, zahîr, batın gerçek erenlerin aşkına, haşre dek yansın yakılsın billâh onların aşkına, şey’en lillah, Allah eyvallah. Erenlerin himmetiyle diyelim can-ı gönül-den Allah Allah...”*

204

OMÜİFD

Dede bu tercümanı okuduktan sonra dârda duran çerağcıya bir dua verir: *“Bismillâh irrahman irrahim... Bism-i Şah Allah, Allah... Cümle hizmetin kabul, muradın hâsıl ola. İki cihanda yüzün ak meydanın açık ola. Allah, Muhammed, Ali, 14 masum-u pâk, 17 kemerbest efendilerimiz yardımçın ve el tutucuların ola. Hızır yoldaşın, Hakk erenler de haldaşın ola. Pirimiz Hacı Bektaş Velî Hazretleri senden razı ve hoşnut ola. İnayet-i seyyid-el kâinat, sırrı şah-ı velâyet. Gerçekler demine, devrânına Hû... Ya Ali!”*

Bu duanın ardından dârda duran çerağcı tekrar diz üstü oturarak niyaz ederek bekler. Dede ise salâvatnameyi okumaya başlar. Her salâvatname okunduğunda cemaatte bulunanlar *“Allah Allah”* diyerek kabullerini dile getirirler. Salâvatnameyi bitiren dede hemen ardından çerağ duasını okur:

tır. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna-hidayete iletir. Allah insanlar ibret almaları için misaller verir. Allah hakkıyla her şeyi bilendir. Allah'ın, içinde İsmi'nin yükseltilmesine ve zikredilmesine izin verdiği evlerin içinde Allah'ın nuru vardır. Orada O'nu, sabah akşam tesbih ederler.

“Çün çerağ uyandırdık ol Huda'nın aşkına, Seyyid-el Keveyn Muhammed Mustafa'nın aşkına, saki-i keveser Aliyyü'l Murtaza'nın aşkına, Hem Hatice Fatıma Hayrün-nisa'nın aşkına, Şah Hasan Hulki Rıza Şah Hüseyin-i Kerbela, ol imam-ı Zeynal abanın aşkına, ol Muhammed Bakır, nesl-i pâk Murtaza, Cafer-i Sâdık İmam-ı Rehnüma'nın aşkına, Musa-i Kazım İmam-ı serfirazı ehl-i hak, hem Ali Rıza-i aşkına, Şah Taki, Naki, ol Hasanü'l-Askeri, ol Muhammed Mehdi-i sahip livanın aşkına, pirimiz üstadımız Hacı Bektaş Velî'nin aşkına, haşre dek yanan yakılan âşıkların, sâdıkların, muhiplerin, erlerin, pirlerin aşkına...” Dede devam eder: “Canı dilden hep beraber salâvat” der. “Ber cemel-i Muhammed, kemal-i İmam Hasan, Şah Hüseyin-i Ali Ra Bulende salâvat, Allahümme sallı alâ seyyidine Muhammed, Lailahe illallah, Muhammedün Resulullah, Aliyyün Veliyullah, Mürşid-i Kamilullah...”

Salâvatın peşinden diz üstü beklemekte olan çerağcı niyaz ederek yeniden dâra durur ve dede hizmet duasını okur: “Allah Allah... Cümle hizmetin kabul, muradın hâsıl, yardımcıın Hazret-i Pir ola, divan-ı dergâhta yüzün ak, özün pâk ola, görmüş olduğun hizmetinden şefaât bulasın, şevkimiz, Şah-ı Merdan'ın şevki ola. Gerçeğin demine devranına Hû...” Bu duanın ardından hizmeti bitmiş olan çerağcı meydana niyaz ederek yerine çekilir. Ancak cem boyunca çerağların yanık kalmasından ve cem evinin aydınlatılmasından çerağcı sorumludur. Çerağcı yerine çekildikten sonra zâkirler, düvazımamını ve deyişini okumaya başlarlar. Deyiş bitince dede zâkirlerin duasını verir: “Hizmetleriniz kabul, muratlarınız hâsıl ola. Muhammed Ali ve Ehl-i Beyt katarlarından, didarlarından ayırmaya, adlarını zikrettiğiniz 12 imamların hayr-ü hasenatları ve himmet-i piraneleri üzerinizde hazır ve nazır ola, diliniz dert görmeye, her iki cihanda yüzünüz ak, özünüz pâk ola, ağrınıp incinmeyesiniz, dil bizden nefes Hazret-i Hünkâr'dan ola, Gerçeğe Hû... Mümin'e ya Ali!” Duanın ardından zâkirler sazlarına birer niyaz ederek beklerler.

Zâkirler niyaz ettikten sonra “Muhammed Postu”nun serilmesine gelmiştir.¹⁴ Daha önceden hazırlanmış ve dedenin önünde veya yanında

¹⁴ Bu postun önemi oldukça fazladır. Çünkü Alevî anlayışta bu postta Hz. Peygamberin oturduğu kabul edilir. Bu postun serilmesiyle birlikte Hz. Peygamberin bu meydana

bulunan posta niyaz ederek elleri üzerine alan dede meydana çıkar ve şu tercümanı okur: *“Hû... Erenler... Bismillâhirrahmanirrahim. Ya Allah... Ya Bismillah... Çerağı nur-u Ahmet, zuhur eyledi Şah-ı Horasan-i Postu Muhammed verildi. Bu ceme Aliyyü'l Murtaza'dan icazet, erenlerden haklı hayırlı himmet, aşk-ı demler daim, cemler kaim ola, cümle cem erenleri nur-u imanla dola, Muhammed Mustafa'nındır bu şan, mümin'e rahmet ola, şey'an lillah Allah eyvallah, Gerçeğe Hû...”* Bu gülbangın bitmesiyle dede elleri üzerindeki posta niyaz ederek kendi önünde münasip bir yere serer, tekrar niyaz ederek yerine geçer.

Cemde Abdest ve Manevi Temizlik

Temsili abdest aldirmaya sıra gelmiştir. Normal koşullarda ceme katılan her kişi evinde bu hizmeti görüp buraya gelmiştir. Hatta sohbetlerde dede devamlı olarak ceme katılacak herkesin mümkünse ve koşullar el veriyorsa boy abdesti alarak ceme katılmalarını telkin eder. Temsili olarak aldırılan abdestteki mana ise temizliğin önemine bir kez daha vurgu yapmaktır. Bu görevi ifa etmek üzere dede sakkacı ile ibriktarı meydana davet eder; *“Hû... Erenler abdest hizmetinin görülmesi için hizmet sahipleri dâra dursunlar”* der. Meydana gelen hizmet sahiplerinden ibriktarın sol elinde su dolu ibrik, sakkacının sol omzu üzerinde havlu ve sol elinde abdest suyunun konulması için bir leğen bulunur. Orada bulunan cem erenlerini selamlamak üzere meydana niyaz ederek ayağa kalkarlar. Her ikisinin de sağ elleri göğüste meydanın ortasında dururlar.

Dede; *“eyvallah sakkacı ve ibriktar erenleri, hoş sefa geldiniz, yüz başa geldiniz. Kişinin özü kadar yüzü, içi kadar dışı da temiz olmalı. Dolayısıyla yıkayan temiz olmalı ki yıkanan da temiz olsun. Onun için önce kendi kendinizi yuyup yıkayınız sonra da cem erenlerini”* der. Bu söz üzerine ibriktar şu gülbangi okur. *“Ben Gulam-ı Haydar'ım, adûvlardan etmem haofı, bak çünkü bu işte üstattır bana Selman-ı Pâk. Pir cemali Muhammed, kemali İmam Hasan, Şah*

hazır ve nazır olduğuna inanılır. Çünkü cihanı aydınlatan, nurlandıran O'dur. Cemin ışığıdır, şulesidir, neşesidir, umududur. Allah ile kul arasındaki köprüdür. O olmadan cem olmaz, ibadet olmaz, dualar, dilekler olmaz, muratlar hâsil olmaz, Hakk'a vasıl olunmaz. Bunun içindir ki cem erkânlarında Muhammed Postu'nun serilmesi önemlidir.

İmam Hüseyin-i Ali ra bülende salâvat. Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed.” Bu gülbangın ardından dede onları dualar: “Allah Allah... Geldiğiniz yerden, durduğunuz dârdan Hakk Teâlâ Hazretleri paylarınızı vere muratlarınızı hâsıl eyleye. Hizmetini göreceğiniz erenlerin hüsnü himmeti üzerinizde sayebân ola. Sizleri göre, gözleye, saklaya, bekleye. Darda, sıkıntıda, zarda ve zorda bırakmaya. Göreceğiniz hizmetlerinizden şefaitle bulasınız. Ali yoldaşınız, Hızır kılavuzunuz ola gerçeğe Hû...”

Bu duayı müteakip hizmet sahipleri önce kendileri birbirlerine şu şekilde abdest aldırırlar: İbriktar sağ ayağı katlanmış, sol ayağı dik olarak diz çöker, sakkacı elindeki leğeni önüne koyar ve ibriktarın karşısına diz çöker. Havlusu sol omzunda hazırdır. İbriktar: *“Allah, Muhammed, ya Ali”* diyerek üç defa sakkacının eline su döker; sakkacı ellerini yıkar.¹⁵ Daha sonra omzundaki havlu ile ellerini kurular. Ardından aynı işlemi ibriktar kendisi için yapar. Bu kez suyu döken sakkacıdır. Bunu da tamamladıktan sonra sıra cemaate gelmiştir. İbriktar, sağ elinde su kabı, sol elinde leğen olmak üzere ceme gelen erenlerini dolaşır. Her bir kişiye hizmet görürken her defasında; *“Allah-Muhammed-Ali”* diyerek su döker. Ardından ise sakkacı havlusu ile gelerek ellerini kurular. Eğer cemde kalabalık çok fazla ise hepsini dolaşamayacak kadar bir yoğunluk varsa sadece ön saflarda duran kişilere (özellikle yaşlılar tercih edilir; diğer gençler bunları örnek alsınlar ve öğrensinler diye) ve ana bacılara bu hizmet gördürülür. Geri kalanların üzerine ise bir-iki avuç su serpilerek temsili hizmet tamamlanmaya çalışılır. Daha öncede belirttiğimiz gibi bu hizmeti her fert evinde zaten yapıp gelmiştir. Abdest aldırma işlemi sürerken bu arada dede cemaate temizlikle ve abdestle ilgili bilgiler vermeye ve onları aydınlatmaya çalışır. Bu konuşma esnasında abdest aldırma hizmeti tamamlanmış olur ve hizmet sahipleri meydana gelip dâra dururlar.

Dede hizmet sahiplerini şu şekilde dualar: *“Allah, Allah... Görmüş olduğunuz hizmetleriniz kabul, muratlarımız hâsıl ola. İsteğinizi, dileğinizi Hakk-Muhammed-Ali vere. Elleriniz dert görmeye, gönülleriniz incinmeye. Yoluna hizmet etmiş olduğunuz pir-i erenlerin himmeti üzerinizde sayeban ola. Hakk*

¹⁵ Sakka: Cem esnasında gerekli olacak abdest sularının teminini sağlar, havluyu ayarlar.

saklaya, bekleye. Muhammed Mustafa şefaatine nail eyleye. Dil bizden, nefes Hazret-i Hümkâr'dan ola. Gerçeğe Hû..." Hizmet sahipleri duayı müteakip birer niyaz ederek yerlerine çekilirler.

Abdest hizmetinin tamamlanmasıyla sıra yeniden ferraş hizmetine gelmiştir. Bu hizmetin de görülmesinden sonra sıra cem yapmaya gelecektir. Ferraş cem yapılacak ve semah icra edilecek olan meydana temiz olmasını tüm kirlerden, kötülüklerden ve günahlardan arındırılmış bir meydana var olmasını sağlamakla yükümlüdür. Daha önceden temizlenmiş olan meydana temsili olarak süpürge vurmak ve şu ana kadar görülmüş hizmetlerde dökülmüş olduğuna inanılan günah ve kirlerin temizlenerek sır edilmesi için ferraş niyaz ile meydana gelir. Ferraş: "*Allah-Muhammed-Ali sırrı sır edenin demine Hû... Ya Ali*" der ve meydana üç kez süpürge çalar ve son hamlesinde dedenin oturmuş olduğu minderin veya döşegin altına tüm kötülükleri sır eder (saklar) çünkü orası derin ve uçsuz bucaksız bir derya olarak kabul edilir. O deryada bu küçükük kirler kaybolacak, eriyecek ve bitecek düşüncesi hâkimdir. Bir diğer anlamıyla o döşek Muhammed Ali'nin makamıdır. Orada her kötülük yok edilir, sevgi, birlik ve kardeşlik hâsıl olur. Kalplerdeki, gönüllerdeki tüm kötülükler, fenalıklar orada sır edilir. Sadece Allah sevgisi ve O'nun yarattıklarının sevgisiyle birlenir.

208
OMÜİFD

Ferraş yukarıdaki hizmeti yaptıktan sonra tekrar dâra durur ve bir ferraş tercümanı okur. Örneğin hizmet gören er kişi "*Bismillâhirrahmanirrahim... Elhamdülillah pirimiz üstadımız ol Hacı Bektaşî'dir. Ali, Muhammed, Seyyid-i Ferraşî'dir. Pir cemali, Muhammed kemali Hasan, Şah Hüseyin'i bir bilenler versin salâvat, Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed, Hû Erenler*" der. Hizmet gören bacı "*Bismillâhirrahmanirrahim... Ben Gürûh-u Naciye'm, Kırklar Meydanı'nda süpürgeciyim. Pirin divanında durucuyam. Hamdu lillah pirimiz Bektaş-i Velî'dir. Muhammed Ali'den üstadımız Seyyid-i Ferraşî'dir. Allah, eyvallah. Nefes pirimdedir*" der. Ardından hizmet gören er veya bacı hizmet duasını almayı bekler.

Dede: "Allah Allah... Hayır, hizmetin kabul, muradın hâsıl ola. Hizmet piri süpürgeci Seyyid-i Ferraş efendimizin hüsn-ü himmetleri üzerinde hazır ve

nazır ola. Göre, gözleye, saklaya, bekleye. Görünür, görünmez afetlerden, belalardan, tufanlardan koruya. Yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç eylemeye. Arife nazar, gerçeğe, Hû... Mümin'e ya Ali."

Duasını alan ferraş niyaz ile yerine geçer oturur. Cemin bundan sonraki icrası yapılacak veya görülecek hizmetin içeriğine göre bazı farklılıklar göstermektedir. Ancak burada "Görgü-Yola Alma Cemi"nden bir örnek vereceğiz. Bunlar öz olarak aynı olmasına rağmen uygulama ve içerik bakımından bazı değişiklikler gösterir.

Görgü Cemi

Şu ana kadar yukarıda anlatılan hizmetleri aynen uyguladıktan sonra ardından burada örnek olarak vereceğimiz Görgü Cemi icra edilmeye başlanır. Dede görgüsü yapılacak canları (kişileri ve eşlerini) "Rehber"in¹⁶ öncülüğünde dâr meydanına davet eder:

Dede: *"Hû... Erenler görgüsü yapılacak canlarımız ana bacalarıyla birlikte, rehberlerinin öncülüğünde Hakk meydanında, pir divanında özlerini dâra çeksinler"* der. Bu davetle birlikte sağ başta rehber olmak üzere yanına en yaşlı er kişi ve eşi olmak üzere yaş sıralamasına göre dizilirler. Görgüsü yapılacak olanlar, dedenin karşısında ve cemaatin huzurunda sağ ayak başparmağı sol ayak başparmağı üzerinde, sol el altta sağ el üstte, eller göğüste üst üste gelmiş şekilde niyaz ederek dâra dururlar. Rehber önceden kemerbest olmuştur. Sıralama bittikten sonra rehber, Araf suresi 23-24 ve 25. ayetlerini Türkçe olarak okur.¹⁷

Rehber, ayetleri okuduktan sonra hemen peşinden şu tercümanı okur: *"Hû... Erenler. Eli erde, yüzü yerde, özü dâr-ı Mansur'da, Hakk-Muhammed-Ali yolunda, erenler meydanı, pir divanında. Canı kurban, teni tercüman, 12 imam ve 14 masum-u pâk efendilerimizin dostlarına dost, düşman-*

¹⁶ Cem erkânını yöneterek dedeye, mürşide, pire ve taliplere yardımcı olmak için cemde bulunan kimsedir. Bazı yörelerde Mürebbi olarak da bilinir.

¹⁷ Araf 23-25: (Hz. Âdem ve Hz. Havva) Ya Rab biz kendimize zulmettik. Bizi bağışlamaz ve bize rahmet merhamet etmezsen biz kaybedenlerden oluruz dediler... Allah, dedi ki: "Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan). Size yeryüzünde bir zamana kadar yerleşme ve yararlanma vardır." Allah, dedi ki: "Orada yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan (mahşere) çıkarılacaksınız."

larına düşman olmak kavliyle ve Hakk erenlerin nasihatlerini kabul muktezasıyla amel etmek üzere, yalın ayak, yüz üzeri sürünerek gelmiş ayin-i cem erenlerinin izin-i icazetiyle, Muhammed yoluna, Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî tarik-i nazenine dâhil olmak üzere: koç kuzulu kurbanlarıyla gelmişler. Hakk'ı görmüşler, Rah'ı Hakk bilmişler. Nesimi gibi yüzülüüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler. Ve erenlerden himmeti pir niyaz ederler. Allah, eyvallah..."

Dede bu tercümanın ardından görgüsü yapılacakları sorgulamaya başlar: "Geldiğiniz Ali yolu, durduğunuz Mansur Dâr'ı, Hakk cesedinize can, kalbinize iman verdi, ağız talib, dil mürşittir. Erenler meydanında ne gördünüz ne işittiniz? Dârda bulunanlar hep bir ağızdan, Hakk gördük, Hakk işittik" derler. Bunun üzerine dede, Tövbe suresinin 119. ayetini okur.¹⁸ Ardından dede, tövbe tercümanını okur: "Tövbe günahlarımıza estağfurullah, yüz bin kere tövbe estağfurullah. Elimizle, dilimizle, belimizle işlediğimiz cümle günahlarımıza tövbe estağfurullah... Kalbimizle ve cem-i cümle azamızla işlediğimiz günahlarımızla tövbe estağfurullah." Hemen ardından rehber şu tercümanı okur: "Can-ı dilden bel bağladım evliya erkânına, Hamdu lillah, yine durdum pirimin divanına, el aman sığındım erenlerin lütfü ihsanına, bu yolda canım kurban, tenim tercüman pirimin fermanına, pir cemali Muhammed, kemali Hasan, Şah Hüseyin-i Ali ra bülende salâvat, Allahümme salli alâ seyfidine Muhammed" der ve cemaat hep birlikte salâvat getirirler. Salâvat bitiminde dede dârda duranlara şöyle hitap eder: "Allah, eyvallah safa erenler. Hakk Teâlâ Hazretleri göz verdi göresiniz diye, kulak verdi duyusunuz diye, dil verdi söyleyesiniz diye, ser verdi kesesiniz diye veya (kelle verdi kes diye) Hû... Erenler" deyince dârda duran tüm canlar hep birlikte diz üstü oturarak secdeye varıp beklerler. Dede secdede bekleyenlere şu telkinlerde bulunur:

"Allah eyvallah erenler, ana bacılar... Kapısında döktüğün varsa doldur. Ağlattığın varsa güldür. Yıktığın varsa kaldır. Doğru gez, dost gönlünü incitme. Mürşidine teslim-i rıza ol. Yalan söyleme, haram yeme, zina etme, elinle koymadığını alma, gözünle görüp kulağınla işitmediğini söyleme... Bu yol kıldan ince kılıçtan keskincedir. Demirden leblebi, ateşten gömlektir. Gelme gelme, dönme

¹⁸ Tövbe Suresi 119: "Ey inananlar Allah'tan sakınınız ve doğrularla beraber olunuz."

dönme. Gelenin malı, dönenin canı. Riya ile ibadet, şirk ile taât olmaz. Söylediğiniz meydanın, sakladığınız sizindir. Geldiğiniz pir divanı, durduğunuz Mansur Dâr'ıdır. Hakk cesedinize can, kalbinize iman verdi. Şehitler uyana, Allah Allah..." Dedenin bu telkininden sonra secdedekiler hep birlikte bir niyaz ederek tekrar dâra dururlar. Dede bu kez dârda duranlara gittikleri yol, inandıkları yer adına yemin ve ant içtirmektedir. Çünkü yola alınmak, bazı kural ve kaideleri yerine getirmek, yolun gereklerini ifa etmek ister. Her şeyden önce vermiş oldukları sözden dönmemeleri telkin edilmekte, döndükleri takdirde çok ağır cezalarla cezalandırılacakları vurgulanmaktadır. Aşağıdaki telkinlerde dedenin sözünün her bitiminde dârda duranlar söylenenleri, istenilenleri, yapmaları gerekenlerin tümünü buldukları dâr meydanında, Allah huzurunda ve orada bulunanların şahitliğiyle kabul ettikleri ve vermiş oldukları sözlerinden asla dönmeyecekleri anlamında; "Allah eyvallah erenler" diyerek onayladıklarını dile getirmektedirler.

Dedenin telkini aşağıdaki gibidir: Dede dârda duranlara hitaben: "Allah eyvallah baba erenler. Erenler meydanında, pir huzurunda, mürşidine teslim-i rıza oldunuz mu?"

Dârdakiler: "Allah eyvallah..."

Dede: "Allah, Muhammed, Ali, 12 İmam ve Ehl-i Beyt soyuna iman-u ikrar ettiniz mi?"

Dârdakiler: "Allah eyvallah..."

Dede: "Kazaya razı olup kadere bağlandınız mı?"

Dârdakiler: "Allah eyvallah..."

Dede: "Nâcilerin Pişuvası, İmam-ı Cafer'in içtihadı ve pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî'nin hakkıyçün Hakk dediğimizi Hakk bilip bâtil dediğimizi bâtil bildiniz mi?"

Dârdakiler: Allah eyvallah...

Dede: Muhammed Ali ve Ehl-i Beyt'inin sevdiğini sevip tevellâ, sevmediğini sevmeyip teberrâ ettiniz mi?¹⁹

¹⁹ Tevellâ, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ini sevmeye ve onları sevenleri sevmeye denir. Teberrâ ise Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'ini sevmeyenleri sevmemek, onlarla iletişim kurmamaktır.

Dârdakiler: “Allah eyvallah...”

Dede: “Dört Kapı, Kırk Makam hak mı?”

Dârdakiler: “Hak.”

Dede: 12 İmam, Yas-u Matem hak mı?

Dârdakiler: “Hak.”

Dede: “Suret-i Hakk’tan görünüp dünya menfaatiyle gözlerinizi kamaştırarak münafikların sözlerine aldanarak erenler yolundan, Hakk divanından uzaklaşırsanız mahşer günü üzerine ant içtiklerinizin huzurunda yüzünüz kara olsun mu?”

Dârdakiler: “Allah eyvallah...”

Dede: “Nefsinize uymayın, yolunuzdan azmayın, çiğ lokma yiyip kem söz söylemeyin. Malı mala, canı cana katın. Halımıza haldaş, yolunuza yoldaş olun. Milletinize, devletinize hizmet eyleyin. Haksızlığa boyun kırmayın. Hakka ve hukuka riayet eyleyin. Allah yardımcınız, pir yol göstericiniz olsun. Erkânunuz mübarek, kademiniz uğurlu olsun. Allah eyvallah... Hû erenler” der.

212

OMÜİFD

Ant içme ve nasihat tercümanı böylece bitirildikten sonra dede ilk başta rehber olmak üzere dârda duranları sırayla sorguya başlar: “Bis-millâhirrahmanirrahim... Nasılsın nice berisin? (misal, Ali baba)... Baba, yıktığınla, döktüğünle, ağlattığınla, yıktığın varsa yap, döktüğün varsa doldur, ağlattığın varsa güldür. Dâra gel, doğruyu söyle, erenler farkında olsun. Rehber; Allah eyvallah... Uzak gittik yakın geldik, er, pir meydanı diye durduk. Yüzümüz yerde, özümüz Dâr-ı Mansur’da bizlerde hakkı olan kardeşlerimiz hakkını talep eylesin” der. Dede yukarıdaki sorgu ve cevaplamayı sırasıyla dârda duran herkese sorar. Dede, kadınlara sorgu yaparken; “nasılsın niceberisin ana sultan (veya dârda duran hanıma nasılsın niceberisin ismi söylenir; Misal Fatma ana sultan)” der. Dede herkese kendi adıyla hitap eder. Dede bu soruyu sorunca kadınlar: “Allah eyvallah. Hû...” diyerek kendi sağ omuzlarına doğru niyazda bulunurlar.

Dârda duranların tüm sorgularının bitince dede cemaate hitaben: “Eyvallah canlar! Ey Cemaat! Dârda duran bu canlarımızın elleri erde, yüzleri yerde, özleri Dâr-ı Mansur’da ve Hakk meydanı, pir divanında canlarını kurban, tenlerini tercüman ederek, 12 İmam ve 14 Masum-u Pâk efendilerimizin dostla-

rına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle ve Hakk erenlerin nasihatini kabul muktezasıyla amel etmek üzere yalın ayak, yüz üzere sürünerek gelmiş ayin-i cem erenlerinin izn-i icazetiyle Muhammed Ali yoluna ve Seyyid Muhammed Hümkâr Hacı Bektaş Velî nazenine dâhil olmak üzere, koç kuzulu kurbanlarıyla gelmişler, Hakkı görmüş, Râh-ı Hakk bilmişler. Nesim'i gibi yüzülüp Mansur gibi asılıp Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler. Ve himmet-i pire niyaz ederler. Siz Hakk yolunun yolcuları, Muhammed Mustafa, İmam Ali ve Ehl-i Bey'in sâdik dostları olan cemaat erenleri siz bu canlardan razı mısınız?" diye cemaate üç defa sorar. Dedenin her sormasında cemaat, "Allah eyvallah. Bizler razıyız. Allah, Muhammed ve Ali de razı olsun" diye cevap verirler. Dede de her seferinde, "Allah da sizlerden razı olsun Hakk Muhammed ve Ali gönlünüzü görsün, muratlarımızı hâsıl eylesin" der ve üçüncü sorgudan sonra Tövbe suresinin 119. ayetini okur.²⁰ Ardından dede tövbe gülbangını okur:

Dede: "Bism-i Şah Allah Allah... Tövbe günahlarımıza, estağfurullah. Elimizle, belimizle, dilimizle ve cem-i cümle azamızla işlemiş olduğumuz günahlarımıza tövbe estağfurullah... Bütün isyanlarımıza, suçlarımıza âsiliklerimize tövbe estağfurullah... Pir cemal-i Muhammed, kemal-i İmam Hasan, İmam Hüseyin ra bülende salâvat..." deyince tüm cemaat hep bir ağızdan: "Allahümme sallî alâ seyidine Muhammed ve alâ âl-i Muhammed" der. Dede şöyle devam eder: "Allah, Muhammed, Ali ve Hümkâr Hacı Bektaş Velî ikrarınızda, itikadınızda, inancınızda sabitkadem eyleye, bu demden, bu devrandan, bu gönülden, bu itikattan ve inançtan ayırmaya. Hızır haldaşımız, Ali yoldaşımız ola... Hû..." Sonra dârdakiler hep birlikte diz üzeri otururlar ve birer secde edip doğrulurlar. Hemen akabinde dede ilk başta ve kendine yakın duran rehberin sağ elini sol eliyle tutar ve sol el başparmağını rehberin sağ el başparmağına rabteder. Rehberin yanında bulunan diğer talipler ise rehberden başlamak üzere birbirlerinin eteklerinden tutarlar. Bunun ardından dede orada bulunanların duyabileceği bir ses tonuyla "Yedullah" ayetini (Fetih: 10) okur.²¹ Bu ayetin ardından dede üç defa "Ya Allah, ya

²⁰ Tövbe Suresi 119: "Ey insanlar Allah'tan sakınınız ve daima doğrularla beraber olunuz."

²¹ Fetih Suresi 10: Ey Muhammed! Şüphesiz sana baş eğerek ellerini verenler Allah'a baş eğip el vermiş sayılırlar. Allah'ın eli onların ellerinin üstündedir. Verdiği bu sözlerden

Muhammed, ya Ali!" der. Sonra dede: *"Pirimiz, üstadımız, kutbu'l âlem Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Şah-ı Horasan, destur-u Pir, gerçeğe Hû!"* der.

Görgüsü yapılan canlar sırayla dedenin önünde niyaz ederler. Dede onlar niyazdayken sırtlarını, *"Allah, Muhammed ya Ali"* diyerek sıvazlar veya sırtlarına pençe vurur. Niyazda bulunan her can kalkar ve geri geri çekilerek yerine geçer oturur. Böylece görgü tamamlanmıştır.

Kurbanın Tığlanması

Görgü görüldükten sonra kurbanın hazırlanmasına sıra gelmiştir. Kurban edilecek koç kurbanı tarafından tekbirler arasında meydana getirilir. Meydanda kurban tuz ve su verilir. Daha sonra kurban sahibi de meydana gelerek kurbanıyla birlikte meydana dâra dururlar. Kurban kendilerinin arasındadır. Kurban sahibi kurbanlığı tutar, kurbanı ise kurbanın sağ ön ayağını hafifçe havaya kaldırır, kendisi de sağ ayağının başparmağıyla sol ayağının başparmağını kapatır. Kurbanı, *"Hû Baba Erenler"* der ve bekler. Dede Saffat suresi 103 ve 107. ayetlerini okur.²²

Dede bu ayetleri okuduktan sonra kurbanı şu şekilde tekbirler: *"Kurban-ı Halil, Ferman-ı Celil, Tığ-ı Cebrail, İtaat-ı İsmail, Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber, la ilahe illallahu Vallahu Ekber, Allahu Ekber ve lillahil hamd. Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber, la ilahe illallah. Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber, la ilahe illallah. Vallahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber ve lillahi'l hamd. Lâ feta illa Ali, lâ seyfe illa Zülfikar. Nasrün minallahı ve fethü'n karip ve beşşiri'l mü'minin. Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali... Pirimiz üstadımız Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Diyelim gönül birliğiyle Allah Allah..."* Cemaat, *"Allah, Allah"* diye nida eder. Ardından dede duaya başlar: *"Vakitler hayrola, hayırlar fethola. Şerler def ola, münkirler mat, münafıklar berbat ola, müminler şad, meydanlar âbâd ola, sırlar mestûr, gönüller mesrûr ola, Hakk-Muhammed-Ali yardımcımız, gözcümüz, bekçimiz ola, 12 imam, 14*

dönenler ancak kendi aleyhine dönmüş olurlar. Allah'a verdiği sözü yerine getirenlere Allah büyük ecir verecektir.

²² Saffat: 103,107: İki de Allah'a teslim oldular. Babası oğlunu alını üzerine yatırdı. Biz Ey İbrahim! Rüya'yı gerçek ettin dedik. Bu denemede onu ödüllendirdik ve ona bir kurban hediye verdik.

masum-u pâk, 17 kemerbest ve kırklar katarlarından, didarlarından ayırmaya. Hünkâr Hacı Bektaş Velî Hazretleri muin ve dest-gârimiz ola. Cenab-ı Hakk cümlemizi münkir, münafık şerrinden, adûvarın mekrinden, hıfzı emanda eyleye. Dertlilerimize derman, hastalarımıza şifa, borçlularımıza eda, imansız gönüllere de iman nasip eyleye. Allah, Allah... Hakk erenler devlet ve milletimizin sözünü üstün, kılıcını keskin eyleye. Gökten hayırlı rahmetler, yerden hayırlı bereketler ihsan eyleye. Namerde muhtaç eylemeye, kurbanlarımızı dergâh-ı izzetinde kabul eyleye. Lokmalarımıza sevap yazıla, kazaları, afetleri, belaları, dertleri def eylemiş ola. Kurbanlarımızın her tüyü başına bin bir sevap ihsan eyle Ya Rabbi... Dil bizden nefes Hazret-i Hünkâr'dan ola. Nur-u nebi, kerem-i Ali, gülbang-ı evliya, pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Gerçek erenler demine, devranına Hû... Ya Ali... Eyvallah göreceğiniz hizmetleriniz kabul-u makbul ola, Hakk erenler gönlünüzü göre vere."

Bu duayı müteakip kurban sahibi ve kurbançı meydana birer niyaz ederek kurbanı alarak görevleri başına giderler. Ardından zâkirler kurbanla ilgili üç düvazımam okurlar. Duvazımamların bitiminde zâkirler, "Hû erenler" diyerek sazlarının üzerine hafifçe eğilerek beklerler. Dede onları şöyle dualar: "Bismi Şah, Allah Allah... Hayır, hizmetleriniz kabul, muratlarınız hâsıl ola. Ağzımız, diliniz ağrı dert görmeye, kem söz söylemeyesiniz. Ağrınıp incinmeyesiniz. Adlarını zikrettiğiniz erenlerin, evliyaların, velilerin, nebilerin hayır himmetleri sefa nazarları ve Hazret-i Peygamber'in şefaati pirâneleri üzerinizde hazır ve nazır ola. Hakk erenler gözünüzü gönlünüzü vere, yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç eylemeye. Dar kapılara el sundurmaya. Hizmetinizden şefaati bulasınız. Dem-i pir kerem-i evliya gerçek erenler demine devranına Hû... Ya Ali!"

Duanın bitiminde ferraş süpürgesi sol koltuğu altında meydana gelir ve ferraş tercümanlarından birisini okur. Daha sonra ferraş meydana süpürge çalar ve ardından süpürgesi sol kolu altında, sağ el göğüste dâra durarak: "Bismillâh irrahman irrahim... Elhamdülillah pirimiz üstadımız ol Hacı Bektaşî'dir. Ali, Muhammed, Seyyid-i Ferrâşî'dir, pir cemali Muhammed, kemali Hasan, Şah Hüseyin-i bir bilenler versin salâvat, Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed Hû erenler!" der ve dede duasını okur. Dede şöyle dua okur: "Eyvallah hayır hizmetin kabul, muratların hâsıl ola. El-Hakk Mu-

hammed ve Ali yardımcın gözcün ola. Hizmetin görmüş olduğun süpürgeci Seyyid-i Ferraş efendim dârından, divanından ve didarından ayırmasın. Hakk erenler hizmetine zayi vermeye. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz, üstadımız Seyyid Muhammed Hümkâr Hacı Bektaş Velî. Ariflerin ve erenlerin demine devranına Hû... Ya Ali!"

Lokma ve Dualanması

Sıra ceme katılanların evlerinden getirmiş oldukları lokmaların dualanmasına gelmiştir. Evden lokma getirme geleneği eskilerden beri devam etmektedir. Bundaki amaç kendi kazancından bir miktarını o meydana getirerek hayır sevap işlemek, kazancından bir kısmını orada bulunanlarla paylaşarak rızalıklarını almak ve gönüllerini hoş etmektir. Getirilen lokmalarda seçme olmaz. Yani herkesin lokması kabul edilir. Lokma denilince sadece yenilenler akla gelmez. Bu bir halı, bir kilim veya bir yastık, yorgan, battaniye vs. olabilir. Dede: *"Eyvallah, erenler, analar, bacılar. Lokması olan canlar huzur-u meydana gelsinler"* der. Ardından lokma getiren herkes lokmalarını alarak dedenin karşısında ve meydana yan yana dizilirler. Dede onların dualarını vermeye başlar:

"Eyvallah canlar... Geldiğiniz yoldan, durduğunuz dârdan, çağırduğunuz pirden Hakk efendim paylarınızı vere, muratlarınızı hâsil eyleye. Lokmalarınızı Şehitler Şahu İmam Hüseyin-i Dest-i Kerbela Hazretleri divan-ı dergâhında kabul eyleye. Her kişi lokmasından şefaata bula, lokmalarınız dertlerinize devalık, hastalıklarınıza şifalık, borçlarınıza edalık, yolcularınıza yol açıklığı ihsan eyleye. Hakk erenler sizleri darda, zarda, zorda bırakmaya, muratlarınızı hâsil, gönüllerinizi hoş eyleye. Halil İbrahim efendimden bereket düşüre. Bu meydana getirip eksilttiklerinizin yerine Allah sonsuz hazinesinden bol kismetler nasip eyleye. Yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç etmeye, dar kapılara el sundurmaya. Allah, Allah... El-şükürü-lillah, nimeti celil, berekât-ı Halil. Habib-i Huda, Resul-ü Kibriya, Muhammed-el Mustafa. Mecmu-u evliya ve enbiya ola, ol Muhammed Mustafa, üçler beşler, yediler ve kırklar kabul eyleye, emeklerinizi zayi vermeye. Gerçeğe Hû... Mümine ya Ali!"

Duayı müteakip lokma sahipleri birer secde ile ayağa kalkarak lokmalarını Lokmacıya teslim ederek yerlerine geçerler. Bu hizmet görül-

dükten sonra dede zâkirlere hitaben: “Hû... Erenler, gâh-ı dilden, gâh-ı telden, gâh-ı gönülden. Erenlerin gözü kulağı sizdedir. İzin-i mürşit... Gerçeğe Hû” der ve zâkirler niyaz ederek sazlarını alırlar. Zâkirler üç deyiş ve peşinden üç düvazimam okurlar. Bitiminde ise dede cemaate duasını okur. Duvazimam da bittikten sonra zâkirler failat okurlar: “Failatun, failatun failat, Verelim Muhammed-el Mustafa’ya candan salâvat” cemaat salâvat okur.

Zâkirler, “Hû... Erenler gerçeğin demine” derler ve ardından beklerler. Dede: “Eyvallah diliniz bülbül, kalbiniz pür nur olsun. Hakk Muhammed Ali ve adını zikrettiğiniz erenlerin şefaati piraneleri hayır himmetleri üzerinizde sayeban ola. Hakk erenler sizleri ağrıtmayı incitmeye” der. Dede hemen peşinden önce tercüman, gülbang, tövbe ve ardından dua okumaya başlar. Dede: “Bism-i Şah, Allah Allah... Lâ feta illa Ali, lâ seyfe illa Zülfikar. Kâfirlerin, dönüklerin, sahtekârların, ikiyüzlülerin, riyakârların, yalancıların, hainlerin hilekârların boynundan kalkmasın ve leyl-ü nehar tığ ile taber. Failatun, failatun, failat verelim Muhammed-el Mustafa’ya canı gönülden salâvat” hep birlikte salâvat getirilir. “Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed ve alâ âl-i Muhammed. Çekelim aşkın yayın, ceme girmesin hain, muhipler alsın payın, diyelim öz gönül birliğiyle Allah, Allah...”

Tüm cemaat “Allah Allah” çağrışır ve dede devam eder, “Allahu Ekber, Allahu Ekber, Allahu Ekber. Allah, Allah... Vakitler hayır ola, hayırlar fethola, şerler def ola. Müminler şad ola, meydanlar âbâd ola. Sırlar mestûr, gönüller meşrûr ola. Hakk-Muhammed-Ali erenler ceminde hizmet bezmedenleri, cemde bulunan cümle bacı ve kardeşleri ol muhibbi hanedan ile birlikte didarlarından, katarlarından ayırmaya. 12 imam, 14 masum-u pâk, 17 kemerbest’in hüsnü himmetleri üzerinizde sayebân ola. Pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî saklaya, bekleye, göre, gözete, neyleyim, nideyim dedirtmeye. Hastalara şifalar, dertlilere devalar, borçlulara edalar, evlat isteyenlere hayırlı evlatlar, imansız gönüllere iman, inanç ve itikat ihsan eyleye. Dar kapılara el sundurmaya, yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç eylemeye. Yolcularımıza yol açıklığı vere. Der-yada, denizde, sahrada, çölde, girdapta, top, tüfek ağzında kalıp da çağıranlara yardım eyle ya Ali... Ya Rabbi’l Âlemin, cemi cümle ümmeti Muhammed ile birlikte bizleri de darda, zarda, zorda, sıkıntıda koymayasın. Namertlere muhtaç

etmeyesin. Eşimizin, dostumuzun, muhibbimizin, talibimizin ağız tatlarını bozmayasın, elem keder vermeyesin, daim bu günlere sağlık ve sefalık ile çıkmamızı nasip mukadder eyleyesin. Üçler, beşler, yediler, kırklar ve ricalü'l-gayb erenleri safa nazarlarını, himmet-i piranelerini üzerimizden esirgemeye. Cenabı Hakk cümlemizi münkir, münafik şerrinden, adûvların mekrinden, hıfzı emanda eyleye, dertlerimize derman, imansız kalan gönüllere iman vererek güruh-u naciye ve zümre-i salihine katılmayı nasip müyesser eyleye. Ya Rabbim... Bizleri namerde muhtaç, yaramaza yoldaş etmeyesin, Ali'nin inayetinden, Muhammed Mustafa'nın şefaatinde mahrum koymayasın. Dil bizden, nefes Hazret-i Şah-ı Merdan Ali'den ola. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz üstadımız kaddasallahu sırrahü'l Aziz Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Dem-i pir, kerem-i evliya ve enbiya gerçeğin demine devranına Hû... Ya Ali!" der ve herkes secdeden doğrulur, eller açık beklenir. Dede devam eder: "Eyvallah... Pir cemal-i Muhammed, kemal-i İmam Hasan, Şah Hüseyin ra bülen de salâvat; Allahümme salli alâ seygidine Muhammed (Hep birlikte salâvat getirilir) Lailahe İllallah, Muhammedün Resulullah, Aliyyü'n Veliyullah, Mürşid-i Kamilullah!" denince de eller yüzlere götürülür, daha sonra dede devam eder. "Aliyyü'n Veliyullah, Mürşid-i Kamilullah efendilerimiz başımızda taç, gönlümüzde miraç ola. Cümlemizi saklaya, bekleye, göre, gözete, darda sıkıntıda koymaya, bu demden, bu devrandan, bu gönülden ayırmaya. Ali yoldaşınız, Hızır kılavuzunuz ola. Büyük, küçük, bacı, kardeş kapıdan içeri cümle canlara niyaz... Hû... Ya Ali!"

Dede secde ile orada bulunan herkese temsili olarak niyaz eder. Bu duanın ardından ferraş tekrar meydana gelir. Daha önceki yaptıklarının aynısını tekrar eder. Ferraş meydana Allah, Muhammed, ya Ali diyerek üç defa süpürge çalar ve sonra süpürgesi sol kolu altında, sağ el göğüste dâra durarak: "Bismillâhırrahmanırrahim... Elhamdülillah pirimiz üstadımız ol Hacı Bektaşî'dir, Ali, Muhammed, Seyyid-i Ferraşî'dir, Pir cemali Muhammed, kemali Hasan, Şah Hüseyin-i bir bilenler versin salâvat, Allahümme salli alâ seygidine Muhammed Hû erenler" der ve dede duasını okur: "Eyvallah hayır hizmetin kabul, muradın hâsıl ola. El-Hakk Muhammed ve Ali yardımcın gözcün ola. Hizmetini görmüş olduğun süpürgeci Seyyid-i Ferraş efendim dârından, divanından ve didarından ayırmasın. Hakk erenler hizmetini zayi vermeyesin. Saklasın, beklesin, görsün, gözetsin darda zorda bırakmasın. Şefaati

piranelerini üzerinden eksik etmesin. Allah hayırlı evlatlar, hayırlı devletler nasip eylesin. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz, üstadımız Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî. Ariflerin, erenlerin, evliyaların demine devranına Hû... Ya Ali!"

Bu görev tamamlandıktan sonra eğer gerekiyorsa dede cemaate kısa bir ihtiyaç molası verir. Çünkü hizmetler yürütülürken özellikle düvazi-mamlar okunurken ve dualar verilirken hep diz üzeri oturulmak zorunluluğundan cemde bulunanlarda bir yorgunluk ve sıkıntı vuku bulmuş olur. Bu nedenle genellikle bu kısa mola verilir. Verilen aranın ardından Gözcü tekrar herkesi yerine oturtur ve ceme tekrar kaldığı yerden devam edilir.²³

Miraçlama-Semah-Tevhid

Cem erkânında miraçlama, semah ve tevhide sıra gelmiştir. Bunların da bitiminde evlerden getirilen lokmalar dağıtılır, hemen ardından ise kesilmiş olan kurbanın etinden pişirilen, "Rıza Lokması" dediğimiz etli pilav ikram edilir. Daha sonra ise şehitler serdari İmam Hüseyin aşkına "Sakka" suyu dağıtımı yapılır. Sakka suyunun ardından ise tüm hizmet sahiplerinin hizmet dualarını almaları ve cem bitiş duaları verilir. Dede'nin ve çerağcının Hakk aşkına yakılan mumların eğer bitmemişse dua ile söndürülmesiyle cem sonlandırılır. Şimdi burada miraçlamanın okunmasına hazırlık olarak iki veya daha fazla deyiş okunur ve hemen ardından miraçlamaya geçilir.²⁴ Miraçlamanın işaret edilen bölümünde ise semah başlayacaktır. Semahı müteakip tevhid ve dua aşamaları sırasıyla yerine getirilecektir. Şimdi Miraçlama bölümüne başlıyoruz.

Dede zâkirlere: "*Eyvallah erenler Hazreti Pir'in nefesiyle nefeslenin. Diliniz bülbül, gönlünüz pür nur olsun*" der. Zâkirlere sazlarına birer niyaz ederek deyişlerini okumaya başlarlar. Şimdi cemde sıra semaha gelmiştir.

²³ Gözcü: Cemin düzenli, huzurlu, sükûnetli gitmesini sağlar.

²⁴ Miraç: Hz. Peygamber'in Allah u Teâlâ ile görüşmesi olarak yorumlanmaktadır. Alevî-Bektaşî gelenek ve göreneklerine göre ibadetlerde bu ziyaretin deyişlerle anlatılmasına Miraçlama denilmektedir. Bu anlatım Peygamber efendimizin doğumundan başlayarak gelişen olayları da çoğu zaman içerisine almaktadır.

Herkes semaha kalkar ve semah devam eder.²⁵ Hemen peşinden biraz daha hareketli bir semah deyişine başlanır. Semahın son bölümüne gelinmiştir. Burada hızlı bir çark yapılıır. Semahçılar meydanda dedenin karşısında yan yana veya duruma göre daire şeklinde sıralanıp dururlar. Eller göğüste birleştirilmiş başlar öne eğik beklerler. Dede kısa bir dua verir: *“Semahlarınız saf ola, yüzleriniz ak ola, yardımcınız Hazret-i Şah ola. Hakk Muhammed ve Ali kabul eyleye. Hû...”* Dârda bekleyen semahçılar oldukları yere diz üstü otururlar bir niyaz ederek tekrar doğrulurlar. Zâkirler tevhide başlarlar. Tevhid bitince dede: *“Hû erenler”* der ve semah dönen tüm canlar ayağa kalkarak dâra dururlar.

Dede dua vermeye başlar: *“Bismillâhirrahmanirrahim, Bism-i Şah Allah, Allah... Cümle âlemi yaradan nur-u mutlak: Ya Allah, ya Allah, ya Allah. Nur-u nübüvvet: Ya Muhammed, ya Muhammed, ya Muhammed. Nur-u velayet: Ya Ali, ya Ali, ya Ali... Ekber-i Muhammed, Hatice ve Fatıma Analarımız, Hasan, Hüseyin, Zeynal Bakır, Cafer, Musa-i Kazım, Rıza, Taki, Naki, Hasanü'l-Askeri, Mehdi ve cümle imameyn kutbu'l aktab efendilerimizin ve pirimiz Hünkâr Hacı Bektaş Velî hürmetine, yapmış olduğunuz ibadetler okuduğunuz gülbanglar çark ettiğiniz semahlar ve cümle hizmetleriniz huzur-u barî'de kabul ola. Semahlarınızı, namazlarınızı, niyazlarınızı Hakk Teâlâ hazretleri kabul eyleye. Semahçı Abuzer-i Gaffari ve Fatıma anamızın hayır himmetleri ve şefaati-i piraneleri üzerinizde hazır ola, hizmetinizden hayır hasenat göresiniz. Allah cümle kusur ve günahlarımızı bağışlaya, doğruluktan ayırmaya, şeytanın şerrinden, münaflıkların mekrinden koruya, yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç eylemeye. Eşimize, dostumuza, komşumuza, devletimize, milletimize ve çocuklarımıza yeryüzündeki cümle müminlerle beraber, hayırlı işler, hayırlı ameller, hayırlı düşünceler nasip ve müyesser eyleye. Ya Rabbe'l Âlemin, bizleri ve cümle inanları, didar-ı Ali'den ve meşreb-i Hüseyin'den mahrum eyleme. Bilerek ya da bilmeyerek işlemiş olduğumuz günahlarımıza yeniden döndürme. Açlık, susuzluk ve yokluklarla bizleri islah eyleme. Gökten hayırlı rahmetler, yerden hayırlı bereketlerle bizleri rızıklandır. Allah'ım kul beşerdir, hata işler, sultan onu bağışlar niyetiyle hatalarımızı, günahlarımızı, suçlarımızı bağışla ve bizleri affı mağfiret eyle. Semah dönen*

²⁵ Bütün taliplerin katıldığı bu semah, “Kırklar Semah”ı olarak ifade edilmektedir.

bacı ve kardeşler; deyiş, nefes, düvazımam, miraçlama ve tevhid okuyan zâkirlerimiz hizmetlerinin pirlerinden şefaât bulalar, yüce Hakk dillerini bülbül, gönüllerini pür nur eylesin. Bu demden, bu devrandan, bu gönülden ayırmasın. Dârı didarlarını kabul eylesin. Hakk erenler cümle canlarla birlikte ağrıtıp incitmesin, darda, zarda, zorda bırakmasın, Ali yoldaşları, Hızır kulavuzları olsun. Allah eyvallah... Dil bizden, nefes kutbu'l arifin Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den ola. Dem-i pir, kerem-i evliya. Gerçek Hakk erenlerinin demine devranına Hû... Ya Ali!"

Herkes secdeden doğrulur. Dede salâvat verir: *"Pir cemali, Muhammed kemali, İmam Hasan, Şah Hüseyin Ra Bulende salâvat... Allahümme salli alâ seyyidine Muhammed. Lailahe illallah, Muhammedün Resulullah, Aliyyün Veliyullah, Mürşid-i Kamilullah."* Bu esnada eller yanaklara (yüze) götürülerek sıvazlanır. Dede devam eder: *"Aliyyün Veliyullah, Mürşidi Kamilullah efendimiz başımızda taç, gönlümüzde miraç ola. Göre, gözete, saklaya, bekleye, darda sıkıntıda koymaya, yollarımızı yaramaza, uğursuza, pirsiz ve yolsuza uğratmaya. Arife nazar, gerçeğe Hû... Mümin'e ya Ali! Dualarımızın, namazlarımızın, niyazlarımızın, ibadetlerimizin, kurbanlarımızın, lokmalarımızın, hizmetlerimizin kabulü ve Allah rızası için rızaen lillah el Fatiha"* der ve herkes Fatiha suresini okur.

Dua tamamlanınca ferraş yine süpürgesiyle meydana gelir ve ferraş tercümanlarından herhangi birisini okur. Bu defa bu hizmeti yapmaktaki amaç meydanda yapılan semah ve ibadetlerde dökülmüş olan günahların toplanarak sır edilmesi, saklanması inancından kaynaklanmaktadır. Meydana Allah, Muhammed, Ali aşkına çalınan süpürge ile toplanan günahların Muhammed postu altına sır edilmesi bu inancı ifade etmektedir. Çünkü onların günahları, hataları kusurları affedici, kulları bağışlayıcı oldukları düşüncesi hâkimdir. Ferraş her zamanki gibi meydana gelir ve bir ferraş tercümanı okur: *"Hüseyin-i Kerbela için gözlerim kanlı yaştır. Lanet olsun ol Yezid askerinin bağı kara taştır. Pirimiz Kırklar içinde Seyyid-i Ferraş'tır. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz üstadımız Hünkâr Hacı Bektaş Velî, Allah eyvallah nefes pirdedir. Dede dualar: Bism-i Şah, Allah, Allah... Cümle hizmetin kabul, muradın hâsil ola. İsteklerin, dileklerin fethola. Seyyid-i Ferraş efendimizin hayır himmetleri, sefa nazarları üzerinde sayeban ola. El-Hakk Mu-*

hammed Ali, zahir, batın yar ve yaverin ola, Hazret-i Pir efendimiz saklaya, bekleye sıkıntıya düşürmeyip dest-gîrin ola. Dem-i pir, kerem-i evliya gerçek erenlerin demine devranına Hû... Diyelim Hû..." Ferraş bir niyaz ederek yerine çekilir.

Bundan sonrasında eğer istekli varsa semah yapmaya devam edilir. Yoksa cemin sonuna yaklaşılmıştır ve lokmaların ikram edilmesi gerekmektedir. Lokmacı evlerden getirilen lokmaları cemde bulunanlara göre eşit miktarda hazırlamıştır. Hazırlanan lokmalar uygun kaplara konularak meydana getirilir. Lokmacı: "Hû... Baba Erenler, erenlerin lokması geldi" der. Dede; "eyvallah erenlerin lokmalarını ikram eyle. Destur-u Pir" der ve lokmacı cemde bulunan herkese lokmalarını dağıtır. Sonra meydana gelerek; "Hû... Erenler" der ve duasını almak üzere dâra durur.

Dede: "Eyvallah, hizmetin kabul, muradın hâsil ola. El-Hakk Muhammed Ali gönlüne göre, muratlarını hâsil eyleye, bu demden, bu devrandan, bu gönülden ayırmaya, Hakk erenler evlatlı devletli eyleye, görmüş olduğun hizmetinden hayır hasenat göresin. Her kişi lokmasından şefaath bula, lokmalarınız dertlerinize devâlık, hastalarınıza şifalık, borçlarınıza edalık, yolcularınıza yol açıklığı ihsan eyleye. Bu meydana getirip eksilttiklerinizin yerine Halil İbrahim efendimden bereket düşe. Lokmalarınızı yiyenlere helal ve nur-u iman ola, yedirenlere delil ola. Bir lokmanız bin bir kaza ve belanızı savmış ola. Hakk erenler sizleri bu gönülden, bu dârdan ve bu divandan ayırmaya. Ali haldaşınız, Hızır yoldaşınız ola, görünür, görünmez kazalardan, belalardan, afetlerden ve tufanlardan uzak eyleye. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz üstadımız Şah-ı Merdân Hünkâr Hacı Bektaş Velî, dem-i pir kerem-i evliya. Gerçeğin demine devranına Hû... Ya Ali!" der.

Lokmacı bir niyaz ederek yerine geçer. Dede dağıtılan lokmaların yenilmesi için destur verir: "İzn-i mürşit, destur-u pir yol ehlinin lokması yürüye. Eldeki ağzıda olsun. Gerçeğe Hû!" dedikten sonra herkes dağıtılan bu lokmaları yemeye başlar. İzin verilmeden lokmalar yenilmez. Bunun sebebi ise eşitliğin, düzen, nizam ve intizamın gereğindedir. Ayrıca herkesin bu lokmalardan eşit miktarda alıp almadığının görülmesini ifade eder. Eğer alamamışsa veya lokma bazılarına yetişmemişse etrafında

bulunanlar birer parça vererek eşitliği sağlamaya çalışırlar. Bu hizmetin görülmesinin ardından kurbanın etinden pişirilen lokmanın, yani etli pilavın ikram edilerek yenilmesine gelmiştir. Lokmacı veya sofracı elinde sofrayla meydana gelir. Sofra nizami olarak dürülü ve üzerinde bir miktar ekme bulunur vaziyette meydana gelir. Sofra ellerinin üzerindedir ve lokmacı şu tercümanı okur:

“Hû... Erenler, evvel Allah diyelim, kadim Allah diyelim, geldi Ali sofrası, Hakk versin biz yiyelim, demine Hû diyelim, der ve bekler. Dede: “Allah, Allah... Hayır, hizmetin kabul, muradın hâsıl olsun. Sofran Kanber’in serdiği sofraya olsun. Görmüş olduğun hizmetin pirinden şefaatler bulasın. Hizmet sahibi seni saklasın, beklesin, katarından, didarından ayırmasın. Erenlerin hüsnü himmeti üzerinde sayeban olsun. Dil bizden nefes Hazret-i Hünkâr Hacı Bektaş Velî’den ola. Gerçeğe Hû...”

Meydanın ve cem salonunun durumuna göre sofralar serilir. Ekmek, kaşık, peçete ve pilav servisleri yapılır. Bütün herkesin lokması dağıtılıp bitmeden ve dede destur vermeden kimse pilavdan (lokmadan) yemez. Lokmalar dağıtılırken su verilmez. Bunun sebebi ise Kerbela’da Yezit ve ordusu tarafından susuz şehit edilen Hz. Peygamber’in torunu İmam Hüseyin ve yandaşlarının susuzluktan çekmiş oldukları ıstırapın ne kadar çekilmez ne kadar zor olduğunun en azından yemek boyunca tadılması ve anlaşılması içindir. Yani cemde bulunan her fert bir nebze de olsa o acıyı tatmayı, Hüseyin ve yanındakiler aşkına onlar gibi olmayı yeğler.

Lokmayla ilgili tüm hizmetler tamamlandıktan sonra lokmacı: *“Hû... Erenler lokmalar tamamdır, cemaat izninizi bekler”* der ve bunun üzerine dede Dehr suresi 7-8-9 ve 10. ayetlerini okur.²⁶ Bu ayet-i kerimenin okunmasından sonra dede lokmanın yenilmesi için şöyle destur verir:

²⁶ İnsan suresi 7-8-9 ve 10: *“Şu sebepledir ki”* nezirlerine, (adaklarına, kurbanlarına) vefa ederlerdi ve şiddeti aşikâr bir günden korkarlardı. Allahu Teâlâ’ya olan sevgilerinden yiyecekleri az ve onca ihtiyaçları olduğu halde fakirleri, yoksulları, yetimleri ve esirleri doyuruyorlardı. Ve onlara sizi Allah rızası için doyuruyoruz, yoksa sizlerden ne bir karşılık ne de bir şükür beklemiyoruz, zira biz Rabb’imizin azabından (katı şiddetinden) içindikilerin yüzlerini asık ve çatık kılacak günden korkarız derlerdi.

“Eyvallah erenler... İzini mürşit destur-u pir, yol ehlinin lokması yürüye, yiyenlere nur-u iman yedirenlere delil-i burhan ola. Eldeki ağızda... Allah, eyvallah, Hû...” Herkes sessiz bir şekilde tabağında bulunan lokmayı bitirinceye kadar yer. İsteklisi olan olursa tekrar isteyebilir. Lokmalar yenildikten sonra sofralar toplanmadan dede lokma duasını verir:

“Elhamdülillah Ya Rabbi şükür, elhamdülillah Ya Rabbi şükür, elhamdülillah Ya Rabbi şükür... Ya Rabbi bize verdin taam, cehennem ateşini eyle haram, essâlat-u vesselâm, elhamdülillah, elhamdülillah. El-fakir, bu dem-i zikir, haşim-i şükür, elhamdülillah, elhamdülillah, şebbir-i şübber, mürşid-i rehber, sundular Keşer, elhamdülillah, elhamdülillah. Sofra Ali'nin, himmet Velî'nin, şefaât Huda'nın, elhamdülillah, elhamdülillah. Sofra zat ola, münkir mat ola, yiyene helal, yedirene delil ola. El-Hakk Muhammed Ali yardımcısı gözcüsü bekçisi ola. Halil İbrahim efendimden hanelerine bereket düşse. Allah, Allah... Elhamdülillah, elhamdülillah sümme elhamdülillah. Nimet-i Celil, Berekat-ı Halil, Şefaât-i Resul, inayet-i Ali, Himmet-i Velî. Hakk Muhammed Ali kabul eyleye, yiyene helal; yedirene delil ola, Hakk saklaya Hızır bekleye, göçenlerimize Rabb'im rahmetler eyleye, kalanlarımıza sağlık sıhhat ve huzur nasip eyleye, yiyeni, yedireni, pişirip getireni, Hakk saklaya Hızır bekleye. Şey'en lillah, Allah eyvallah, arife nazar gerçeğe Hû... Mümin'e ya Ali!”

224

OMÜİFD

Sakka'nın Dağıtılması

Sofra duasının okunmasından sonra hizmet sahipleri sofraları toplayıp etrafa çekidüzen verirler. Yere düşmüş bulgur veya ekmek taneleri varsa temizlenir. Gözcü oturma düzenini yeniden sağlar. Bundan sonra sakka suyunun dağıtılmasına gelmiştir. Sakinin göreceği hizmete sofracı, ferraş ve ibriktar da yardımcı olur. Sofra duasının bitiminde dede: “Edep-erkân, sükût-u lisan” diyerek herkesi susmaya ve diz üzeri oturmaya davet eder. Bu sırada saki elinde dolu su kabı ile meydana gelir meydana bir niyaz ederek tekrar dâra durur ve şu tercümanı okur:

“Bismillâhirrahmanirrahim... Vec'alnâ mine'l mai, külle şey'in hayy. (Enbiya Suresi/30) Allahümme ec'elhu şifâün min külli dai. Selamullah alâ İmam Hüseyin ve âl-i İmam Hüseyin, evlad-ı İmam Hüseyin, lanetullah katil-i İmam Hüseyin, lütfuna muhtacız eyle ihsan ya Hüseyin, derdimize senden derman

eyle. Ya İmam Hüseyin, gayriye muhtaç kılma, aşığınam el-aman, sen medet kıl bizlere her vakit ya Hüseyin, sad hazeran, lanet olsun ol güruh-u dalâle. Nakz-ı ahd ile şehit kıldılar onlar seni ya Hüseyin, ism-i pâk-i hakkı için zikredeni koyma zulmette hergiz, ber murad et dâde-i giryân ile ağlayana ya Hüseyin. İznin ile su taşırdım aşkın ile vermek için, aşkın ile içenlere kıl ab-ı hayat ya Hüseyin. Bismillah, Bism-i Şah Allah Allah... Can-ı baştan geçmiştiz biz Hakk erenler aşkına, can gözüyle dem be dem hakkı görenler aşkına, gözlerimizin yaşını sebil ettik ol imamlar aşkına, selamullah ya Hüseyin, ya Ali, ya Hüseyin... Lanet Olsun Ey Yezit sana olsun lanetullah, rahmet olsun rahmetullah cümle muhip muhibbâna Allah eyvallah. Hû Dost... Ber cemal-i Muhammed, kemal-i İmam Hasan, Şah Hüseyin ra bülen de salâvat... Allahümme salli alâ seyidîne Muhammed" dedikten sonra dedenin vereceği duayı bekler.

Dede: "Bism-i Şah, Allah, Allah... Rahmetullah İmam Hüseyin ve alâ Hüseyin. Selamullah gani ve hür şehit ve cümle şehidan. Lanetullah Yezit ve Yezitân. Allah, Allah... Aşk olsun içene, rahmet olsun göçene, Hazret-i İmam Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'e, gittiği yerler gam-kasavet görmeye, münkir-münafıklar dem-i devran sürmeye, erenler lütfu kerem eyleye, Allah eyvallah. Hû dost..." der.

Dedinin bu gülbangı okumasından sonra sakkacı diz çöküp bir niyaz eder ve ayağa kalkarak şu gülbangı okuyarak yardımcılarıyla beraber su dağıtmaya başlar. Suyu dağıtırken aralıklarla şöyle der: "Aşk olsun içene, rahmet olsun göçene, lanet olsun Yezit ile Mervan'a, çağırırım sakkacıyam sucuyam... İmam Hüseyin aşkına, Şah-ı Merdan'ın aşkına, dest-i Kerbelâ'nın aşkına, bir yudum su..." Su dağıtanlar bu gülbangıları okurken arada zâkirler de dönüşümlü olarak salli alâ okurlar: "Salli alâ Muhammed Ali, Ali... İmam Hasan, Şah Hüseyin" diye okur. Bitiminde yine sakkacılar yukarıdaki gülbangı tekrarlarlar. Bu hizmet tüm cemaate su dağıtımının bitimine kadar dönüşümlü olarak tekrar edilir.

Uygun yerlerde ise dede şunları söyler: "Aşk içene, rahmet göçene, lanet Yezit'e, İmam Hüseyin-i Dest-i Kerbelâ aşkına, şehitler şühedalar aşkına, selamullah ya Hüseyin, rahmetullah muhib ve muhibban, lanet olsun Ey Yezit sana lanetullah..." Dede bu gülbangıları okurken cemaatten "Allah, Allah"

nidaları yükselir. Dede diğerleriyle (sakkacı ve zâkirler) dönüşümlü olarak devam eder: *“Selamullah ya Hüseyin, selamullah ya Hüseyin, selamullah ya Hüseyin... Ahmed-i Muhtar aşkına, Haydar-ı Kerrar aşkına, Sâdık-ı Sakka, Selman-ı pâk aşkına, sakkahüm ya İmam Hüseyin, sakkahüm ya İmam Hasan, katresini tadana kıl şefaata ya Hüseyin, yardım eyle ya Hüseyin, darda koyma ya Hüseyin, zorda koyma ya Şah-ı Şehidan, özü birlik ile çağıralım Allah, Allah... Selamullah ya Hüseyin, selamullah Şah, Şehid-i Dest-i Kerbela, aşk olsun içene, rahmet olsun mümine, Hasan ile Hüseyin’e, lanetullah Mervan ile Yezit’e.”* Sakkacılar devam eder: *“Vermişem bir yudum su İmam Hüseyin-i dest-i Kerbela aşkına, gittiği yerler gam görmeye, Yezit soyu devran dem sürmeye, çağırırım sakkacıyam sucuyam... Aşk içene, rahmet göçene, lanet Yezit’e, selamullah ya Hasan ya Hüseyin, selamullah Ehl-i Beyt-i Ali, rahmetullah muhip ve muhibban, lanet olsun Yezit sana lanetullah...”*

Hizmet gören su dağıtma görevini tamamlayarak meydana gelirler.

226 Şimdi su içme sırası kendilerine gelmiştir. Sakilerden birisi sağ dizi üzerine oturur, sol dizini dik tutar. Ayakta bekleyen saki su dağıtılan kaptan diğerlerine verildiği şekilde (tas veya bardak) suyu alarak diğerinin ağzına götürürken *“Vermişem bir yudum su İmam Hüseyin-i Dest-i Kerbela aşkına, çağırırım sakkacıyam sucuyam. İmam Hasan, İmam Hüseyin aşkına Şehid-i Dest-i Kerbela aşkına, Haydar-ı Kerrar aşkına bir yudum su... Gittiği yerler gam kasavet görmeye, Yezit soyu dem-i devran sürmeye, aşk olsun içene, rahmet olsun göçene!”* diye gülbanglar okur ve oturan kişi suyunu içer. O kişi suyunu içince aynı hareketleri bu defa da diğeri tekrarlar ve hizmet tamamlanunca hizmet görenler dâra dururlar ve dede şu duayı okur:

“Sad-hazeran lanet olsun münafığın canına, ben demedim Hakk buyurdu bunu senin şanına, ümmetiyim dersin hem salâvat verirsin, Ali’ye şekkin var, ne amel ahdine peymanına, elli kere hacca varsan tavafın olmaz kabul, Arafat’a çıksan da kelb düşer kurbanına, Ali hazretinden kesmedin adaveti, şefaati kimden uman cürmünle isyanına, Ey Azazil ahsen-i takoimi eyledin inkâr, yuh senin çürük geçmiş ol fasık imanına, gel Sultan Hatai, sen bu sırrı söyle gel, şah bir kerem kanıdır, kalmaz cümle kusuruna. Bismillâhirrahmanirrahim... Allah, Allah... Hizmetlerinizi şehitler şahı İmam Hüseyin efendimiz kabul eylesin. Hizmet sahibi Selman-ı Pâk’ın hayır himmetleri, sefa nazarları üzerinizde hazır

ve nazır olsun. Hizmetiniz kabul, muradınız hâsıl, yardımcınız Hazret-i Pir olsun. Hazret-i Pir'in ve erenlerin dârından didarından katarından ayrılmayasınız. Lâ fetâ illa Ali lâ seyfe illa Zülfikar, kâfirlerin, münkirlerin boynundan kalkmasın ve leylu nehar tığ ile taber... Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali. Allah'ın inayetinden, Muhammed'in şefaatinde, Ali'nin kerametinden mahrum olmayasınız. Üçler, beşler, yediler, on ikiler, 14 masum-u pâklar, 17 kemerbestler ve kırklar yardımcınız ve el tutucunuz ola. Nur-u nebi, kerem-i Ali, pirimiz üstadımız seygidü'l-kâinat sırrı Şahı Merdan Hacı Bektaş Velî, dem-i pir, kerem-i evliya gerçeğe Hû..."

Cem Birleme

Sakka hizmeti de böylece tamamlandıktan sonra sıra cem birleme gülbangına gelmiştir. Sakkacılar yerlerine geçerler. Dede: *"Edep-erkân, mümin'e nişan Hû erenler"* diyerek cemaati sükûnete ve edepli oturmaya (yani diz üzeri oturmaya) davet eder ve ardından Cem birleme gülbangını okur:

"Bismillâhirrahmanirrahim... Allah, Allah... Vakitler hayır gele, hayırlar fet-hola, şerler def ola, müminler şad, meydanlar âbâd ola, sırlar mestûr, gönüller mesrûr ola... Hakk Muhammed Ali erenler ceminde hizmet bezledenleri, cemde bulunan bacıları, kardeşleri, cümle muhibbi Ehl-i Beyt'le birlikte didarlarından, katarlarından ayırmaya. 12 imam, 14 masum-u pâk ve 17 kemerbestlerin hayır himmetleri cümle-nizin de üzerinde ola. Kutbu'l-Arifin, Gavse'l Vasilin, Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî muin ve dest-gîriniz ola. Üçler, beşler, yediler ve kırklar, ricalü'l-gayb erenleri, sefa nazarlarını esirgemeyeler. Cenab-ı Hakk cümlemizi münkir müna-fık şerrinden, adûvarın mekrinden hıfzı emande eyleye. Dertlerimize derman, imansız olan gönüllere iman, hastalara şifa, borçlarımıza eda, yolcularımıza yol açıklığı ihsan eyleye. Ya Rabbim... Cümlemizi de guruh-u naciye ve zümre-i salihine katılmayı nasip müyesser eyle. Yaramaza yoldaş, muhannete muhtaç eyleyip dar kaplara el sundurmayasın. Ülkemizin, devletimizin, milletimizin bekçileri olan askerlerimize, güvenlik güçlerimize zeval vermeyesin. Ordumuzun kılıcını keskin, nüfusunu işlek, devletimizin sözünü üstün eyle ya Rab! El-Hakk Muhammed Ali cümlemize şefaatchi, yardımcı ve el tutucu ola. Çağırdığımız yerde carımıza, imdadımıza yetişeler, darda, zarda, zorda bırakmayalar. Sevogileri gönüllerimizde daim, aşkları kaim ola. Pir-i Sani

Balım Sultan, Rumeli Gözcüsü Seyit Ali Sultan, Arabistan Gözcüsü Kaygusuz Sultan, Muhafız-ı Kolu Açık Hacım Sultan, Halife-i Pir Sar-u Saltuk Sultan, Akyazılı Sultan, Seyyid Abdal Musa Sultan, efendilerimiz cümlemizden razı ve hoşnut olalar. Allah, Allah... Dil bizden, nefes Hazreti Pir'den, kabulü yüce Rabb'imden ola. İnayet-i Seyyidü'l-Kâinat Sırr-ı Şah-ı Velayet, dem-i pir, kerem-i evliya, gerçek Hakk erenler demine, devranına Hû... Ya Ali" der ve cem birleme gülbangını bitirir. Hemen ardından tüm hizmet sahiplerini meydana davet eder. Hizmet sahipleri meydana dedenin karşısında yan yana dizilirler ve dede hizmet dualarını verir:

"Bismillah Bism-i Şah, Allah Allah... Akşamlar hayır ola, hayırlar fethola, şerler def ola. Hizmetleriniz kabul, muratlarımız hâsıl ola. Hazır, gaip, zahir, batın ayini cem erenlerinin nur cemallerine aşk ola. On sekiz bin âlemlerle birlikte cümle mü'min, müslim karındaşlarımızı Muhammed Ali gülbangından mahrum eyleme Ya Rabb'im. Saklayıp bekleyesin, görüp gözetesin. Cümlemizi didar-ı Ehl-i Beyt'e ve meşreb-i Hüseyin'e nail eylesesin. Şefaatkanımız, Muhammed-el Mustafa, gözcümüz Cebrail el-Mustafa, çerağcımız Cabirü'l-Ensari, zâkirimiz Bilal-i Habeşi, Ferramız Selman-i Farisi Piri Pâk, iznikçimiz Huzeymatü'l-Ensari, kurbancımız Mahmudü'l-Ensari, sakkacımız İmamü'l-Hüseyin şehitler şahı, ibriktarımız Gulem Kanber Han, Peykimiz Amr-ı Eyyar, Semahçımız Abuzer-i Gaffari, bacımız Fatimatü'z-Zehra Hazretlerinin şefaatlere nail olasınız. İsmi zikrettiğimiz efendilerimizin hüsn-ü himmetleri üzerinizde sayeban ola. Saklaya, bekleye, yolsuza, uğursuza, pirsiz uğratmaya. Hızır yoldaşınız, evliya haldaşınız ola. Dil bizden nefes kutbu'l-arifin, gavsü'l vasilin Seyyid Muhammed Hünkâr Hacı Bektaş Velî'den ola. Nur-u nebi, kerem-i Ali, gülbang-ı Muhammed, dem-i pir, kerem-i evliya, Hünkâr Hacı Bektaş Velî gerçek erenler demine devranına Hû..."

Hizmet sahipleri duanın ardından diz üzeri oturup birer niyaz ederek yeniden doğrulurlar. Dede yanmakta olan çerağ sır etmek üzere: *"Eyvallah erenler, Hû"* diyerek bir niyaz edip ayağa kalkar. Dede, yanan çerağ *"Bismillah"* diyerek yerinden alır ve hizmet sahiplerinin önüne, yönü oturmakta olduğu posta gelecek şekilde diz üzeri oturur ve şunları söyler: *"Bism-i Şah, Allah Allah... Batın oldu, çerağ nur-u Ahmet, zahir oldu şems-i mah-ı Muhammed, Allah, eyvallah, Hû..."* Ardından dede yanmakta olan mumları sağ eliyle tek tek söndürür. Bir başka deyişle sır eder, yani

delili dinlendirir. Sonra dede: “*Hû erenler*” diye secde edip tekrar yerine geçer. Bu arada hizmet sahipleri oldukları şekilde yerlerinde oturmaktadırlar. Dede yerine oturunca şu tercümanı okuyarak cem erenlerinin gidebilmeleri için destur verir:

“Duran, oturan, yükü tamam götüren, koşusuz gıybetsiz evine varıp baş yastığa vuran, sağ yata, selamet kalka, Ali yoldaşı, Hızır kılavuzu ola. Başka bir cemde tekrar buluşmak ve görüşmek umuduyla. Cümnenize iyi geceler, hayırlı gelecekler. Hakk erenler ibadetlerinizi kabul, muratlarınızı hâsıl eyleye. Sağlık ve selametle kalın” der ve dede cemi sonlandırır. Meydanda bekleyen hizmet sahipleri ve cemaatte bulunan herkes oldukları yerde birer secde ederek sükûnet içerisinde cem evini terk ederler. Cem evi görevlisi ve dede en sonra kapıyı kilitleyerek çıkarlar.

Sonuç

Görgü cemleri, zaman zaman görgü veya ikrarlarını vermek isteyen Alevî taliplerin isteği üzerine dede ve on iki hizmet sahiplerinin bir araya gelmesiyle icra edilen erkânlardır. Bu gelenek, Alevî-Bektaşî kültüründe “ölmeden önce ölmek, ahiret hesabından önce dünyada hesap görmek” anlayışının sosyal hayattaki pratik yansımasıdır. Alevî-Bektaşî inanç kültürü bölgeden bölgeye, toplumdan topluma farklı şekillerde kendini göstermektedir. Burada vermiş olduğumuz cem örneği Adıyaman yöresinde Alevî-Bektaşî gelenek ve göreneklerine uygun olarak hazırlanmış olan “İkrar-Yola Girme-Yola Alınma Cemi” olarak bilinir. Adıyaman yöresinde icra edilen görgü cemleri ile diğer yörelerde icra edilen bu cemler arasında, okunan deyişlerde, nefeslerde, muharremiyelerde, düvazıamlarda, naatlarda, miraciyelerde farklılıkların olduğu gözlemlenmiştir. Uygulanagelinen diğer cemlerde esasta birbirine uygun olmasına rağmen bazı değişiklikler söz konusudur, yani özde bir ama uygulamada bazı farklılıklar vardır. Adıyaman bölgesi, Alevî-Bektaşî kesimlerin bir arada bulunması ve bunların toplumun diğer kesimleri ile huzurlu bir şekilde yaşamayı, toplumda birlik ve beraberlik dokusunun var olması gibi sebeplerden dolayı ayrı bir anlam ve öneme sahiptir.

Kaynakça

Aktaş Ali, "Alevîlerde Cem Ayini", *Anadolu'da Alevîliğin Dünü ve Bugünü*, (ed. Halil İbrahim BULUT), Sakarya 2010, ss. 410-444.

DOĞANAY, Eraslan; (2009). "Görgü Cemi", http://www.guvencabdal.com/gorgu_cemi-t289.0.html, 01-10-2012.

EK1: Fotoğraflar



Muhammed Postu Niyazi Dede tarafından serilirken.



Niyazi Arslan Dede cem erkânını icra ederken.



Cem erkânı esnasında canlar semah dönerken.



On iki hizmet sahipleri Dede huzurunda dua alırken.