

VOLUME • ISSUE / CİLT • SAYI: 55 DECEMBER • ARALIK 2018
ONLINE ISSN: 2529-0061 • PRINT ISSN: 1302-4973

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ

INTERNATIONAL JOURNAL OF
THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES



MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi • International Journal of Theological and Islamic Studies - (JIST)
6 Aylık Hakemli Akademik Dergi • Biannual Peer-Reviewed Academic Journal
Yıl • Year: Aralık • December 2018, Cilt-Sayı • Volume-Issue: 55
Online ISSN: 2529-0061 **Basılı ISSN:** 1302-4973

Marmara Üniversitesi Rektörlüğü Adına İmtiyaz Sahibi • Owner
Prof. Dr. Erol ÖZVAR (Rektör • Rector)

Derginin Sahibi • Owner of the Journal

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına • On behalf of Marmara University Faculty of Theology
Prof. Dr. Ali KÖSE, İlahiyat Fakültesi Dekanı • Dean of the Faculty of Theology

Editör • Editor

Hikmet YAMAN

Editör Yardımcısı • Assistant Editor

Selime ÇINAR, Güllü YILDIZ

Editörler Kurulu • Editorial Board

Muhammed ABAY, Rahim ACAR, Ercan ALKAN, Safi ARPAGUŞ, Ali AYTEN, Bilal BAŞ, Muhammed COŞKUN, Selime ÇINAR, Hayrettin Nebi GÜDEKLİ, Amjad M. HUSSAİN, Mahmut KELPETİN, Nail OKUYUCU, Muhammed Enes TOPGÜL, Hikmet YAMAN, Güllü YILDIZ

Danışma Kurulu • Advisory Board

Hatice ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi, Murtaza BEDİR, İstanbul Üniversitesi, Ertuğrul BOYNUKALIN, Marmara Üniversitesi, Vincent CORNELL, Emory University, Grace DAVIE, University of Exeter, Ekrem DEMİRLİ, İstanbul Üniversitesi, İbrahim Kâfi DÖNMEZ, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İsmail E. ERÜNSAL, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İhsan FAZLIOĞLU, Medeniyet Üniversitesi, Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi, Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi, Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi, İlhan KUTLUER, Marmara Üniversitesi, Ali Ulvi MEHMEDOĞLU, Marmara Üniversitesi, Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Tahsin ÖZCAN, Marmara Üniversitesi, Mehmet ÖZŞENEL, Marmara Üniversitesi, Devin STEWART, Emory University, Mustafa TAHRALI, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Richard C. TAYLOR, Marquette University, Fehrullah TERKAN, Ankara Üniversitesi, Ahmet Hakkı TURABİ, Marmara Üniversitesi

Makale Düzenleme • Editing Articles

Hikmet YAMAN, Marmara Üniversitesi

İletişim Bilgileri • Contact Details

Adres • Address: Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İstanbul, TÜRKİYE

Tel • Phone: +90 (216) 651 43 75 (PBX) / **Faks • Fax:** +90 (216) 651 43 83

Web: <http://dergipark.gov.tr/maruifd>

E-Posta: ilahiyat.dergi@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi Yayınevi • Marmara University Press

Adres • Address: Göztepe Kampüsü 34722 Kadıköy, İstanbul

Tel • Phone / Faks • Fax: +90 (0216) 348 43 79

E-Posta • E-Mail: yayinevi@marmara.edu.tr

Baskı • Printing Press: Seçil Ofset

Adres • Address: 100. Yıl Mah. Matbaacılar Sitesi 4. Cad. No:77 Bağcılar / İstanbul

Tel • Phone: +90 212 629 06 15

Sertifika No • Certificate No: 12068

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin hakemli akademik yayımıdır. Altı ayda bir yayınlanır. Dergide yayınlanan yazılardaki görüşler yazarlarına aittir; Yayın Kurulu tarafından benimsendiği anlamına gelmez. Yayın Kurulu, yazının özüne dokunmaksızın gerekli yazım ve cümle değişiklikleri yapma hakkını saklı tutar. Dergiden yapılan alıntılarda kaynak göstermek mecburidir. Dergi EBSCO ve ULRICHSWEB Global Serials Directory Uluslararası İndeksi, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (SBVT) tarafından taranmaktadır.

INTERNATIONAL JOURNAL OF THEOLOGICAL AND ISLAMIC STUDIES (JIST) is a peer-reviewed academic journal. It is published every six months. All the opinions written in the articles are under responsibilities of the authors and it does not mean that they are adopted by the board. The Editorial Board reserves the right to make necessary changes in spelling and sentence, without prejudice to the essence of summer. The published contents in the articles cannot be used without being cited. The journal is indexed by EBSCO and ULRICHSWEB Global Serials Directory International Index, ULAKBİM Humanities & Social Sciences Index.



İçindekiler / Contents

Makaleler / Articles

Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu
The Ascent and the Political Stance of Muḥammad b. al-Ḥanafīyya after Karbala..... 1-26
Nihal Şahin UTKU

الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية
Mütekaddimûn Dönemi Hanefî Âlimlerinin 'Umûmü'l-Belvâ Bağlamında Âhâd Haberle İlgili Görüşleri
The Isolated Ḥadīth in the Context of 'Umûm al-Balwâ:
Examining the Issue in the Light of the First Generation of Ḥanafī Scholars..... 27-51
Mohamad Anas SARMINI

Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şii'lik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-
Accusations of Shi'ism in Early Hadith Studies –An Analysis from the Framework of History of Hadith– 52-77
Muhammed Enes TOPGÜL

Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme
A Research about the Competency of Religion Teachers..... 78-110
Umur KAYA

Kitap Tanıtımı / Book Review

Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religious Pluralism*..... 111-115
Esra AKAY DAĞ



MAKALELER

Kerbelâ Sonrasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Yükselişi ve Siyasi Duruşu

The Ascent and the Political Stance of Muḥammad b. al-Ḥanafiyya after Karbala

Nihal Şahin UTKU*

Öz: Hz. Ali'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'den sonra doğan üçüncü oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin ismi, İslam tarih kaynaklarında özellikle Kerbelâ hadisesi ile Emevîlere karşı halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in vefatı arasındaki kargaşa döneminde karşımıza çıkmaktadır. Modern tarihçiler arasında her ne kadar onun şahsiyeti ve düşüncelerine dair ortak bir kanaat oluşmuşsa da, aynı dönemde Kûfede isyan başlatan ve onu mehdi olarak niteleyen Muhtâr ile ilişkisinin mahiyeti konusunda tutarlı bir izah ortaya konamamıştır. Zira bazı rivayetler, Muhammed b. Hanefiyye'nin bu harekete en azından tarafların onay gibi algıladığı bir destek vermiş olduğunu ima ederken, diğer bazı rivayetlerde ise onun Muhtâr'ın hareketini açık bir şekilde eleştirdiği, hatta ona karşı belli bir mesafe koyduğu yönünde bir intiba oluşmaktadır. İbnü'l-Hanefiyye'nin bu dönemde yaşanan gelişmeler karşısında tutarsız gibi gözükmesine yol açan bu rivayetler, tarihçilerin de onu farklı şekillerde değerlendirmelerine yol açmıştır.

Muhammed b. Hanefiyye hakkında bizim de ilgilendiğimiz bu dönemde yoğunlaşan rivayetlerle onun Kerbelâ öncesi ve Abdullah b. Zübeyr'in vefatı sonrasındaki duruşu hakkında ipuçları veren az sayıdaki malumatı birleştirdiğimizde, onun pasif direniş diye tasvir edebileceğimiz bir duruş sergilediğini söyleyebiliriz. İnanç ve düşüncelerini, Müslümanlar arasında çatışma ve fitneye yol açmayacak, ama her türlü baskıya da göze alabilecek bir mukavemetle savunan İbnü'l-Hanefiyye'nin bu duruşu, bilahare oğlunun fikir babası olduğu Mürcie tarafından da belli ölçüde benimsenmiştir. Tavır ve ifadelerinden onun ümmetin genelini kabul ettiği alternatif bir isim olmadıkça kendisine bir kez biat edilmiş bir halifeyle çatışmayı ve ona verilen biatı bozmayı doğru bulmadığı anlaşılmaktadır. Bu tarz bir düşünceye sahip olan birinin Muhtâr gibi isyankâr ve bilahare uç inanışlarla tanınacak olan bir kişiye ve onun hareketine nasıl destek verdiği anlaşılması güç bir durumdur. Bu makale, öncelikle İbnü'l-Hanefiyye'nin bu dönemde niçin bu kadar ön plana çıktığını ve söz konusu hareketle ilişkisini tutarsız gibi gözüken rivayetler ışığında açıklamaya çalışmaktadır. Dönemin gelişmeleri, bahse konu olan rivayetler ve rivayetlerde adı geçen râvi ve şahıslarla bir arada değerlendirildiğinde, onun tutum ve davranışlarının tutarlı bir şekilde izahı mümkün olabilmektedir.

Her şeyden önce onun isminin Kerbelâ sonrası dönemde yükselmiş olmasının altını çizmek gerekir. Bu dönem sadece Ali evladı için değil, tüm Benî Hâşim için travmatik bir dönemdir. H. 68 yılı haccında üstlendiği rol dikkate alındığında, Muhammed b. Hanefiyye'nin bu dönemde tüm Hâşimoğullarının lideri pozisyonuna geldiği ve ailenin onun

* Dr. Öğretim Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, nihal.sahin@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-2998-4026

sancağı altında birleştiği belirgin bir şekilde göze çarpmaktadır. Gelişmeleri detaylıca okuduğumuzda, onun aynı zamanda Muhtâr'a da açık bir izin verdiği görülmektedir. Ancak bu izin, Muhtâr'a güvendiği ve onun Kûfe'de kendi namına bir kalkışma başlatmasına müsamaha gösterdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Daha ziyade Ehl-i Bey'in intikamının alınmasına yönelik bir onay olarak değerlendirilmelidir. İbnü'l-Hanefiyye, muhtemelen Muhtâr'ın zaten böyle bir girişim için hazırlanan Tevvâbûn hareketine katılmak veya destek vermek arzusunda olduğunu düşünüyordu. Toplumda oluşan infialin ve Muhammed b. Hanefiyye'nin en yakınlarını kaybetmiş olmasının tetiklediği bir ruh hâleti içinde verildiğini düşündüğümüz bu onayın, onun genel olarak iktidar ile çatışmama prensibiyle çatışmadığını düşünüyoruz. Nitekim Muhtâr'ın hırsı onu daha heterodoks ve daha da önemlisi daha politik bir yola soktuğu zaman, İbnü'l-Hanefiyye onu eleştirmiş ve Muhtâr'dan gelen destek tekliflerini açıkça geri çevirmiştir. Sadece Abdullah b. Zübeyr'in kendisine biat etmediği gerekçesiyle diğer Hâşimoğulları ile birlikte onu da hapsedip ölümlerle tehdit etmesi üzerine Muhtâr'dan destek almaya rıza göstermiş ve bu durumda dahi Müslümanlar arasında bir çatışma çıkmaması için elinden geleni yapmıştır. Nihayetinde de kendisini kurtarmaya gelen orduyu beraberlerinde getirdikleri paralarla birlikte dağıtmıştır.

Muhammed b. Hanefiyye her ne kadar Muhtâr ile ilişkisine belli bir mesafe koymuş olsa da, etrafında önemli bir kısmı Kûfe menşeli insanlardan oluşan bir taraftar kitlesi teşekkül etmiştir. Bunların bir kısmı, onu kurtarmak amacıyla Medine'ye gelen ordunun içinden çıkmış, diğer bir kısmı da Kerbelâ'nın intikamını almak üzere adına beyatın alındığı bu şahsiyetin yanına önceden gelenlerden veya onun bu dönemde gösterdiği duruştan etkilenerek onun talebesi veya taraftarı olmayı seçenlerden oluşmuştur. Oldukça heterojen olan ve farklı geçmiş ve kültürlerden gelen bu topluluğun büyüklüğünün zaman içinde değiştiğini ve önemli bir kısmının onun ölümüyle birlikte dağıldığını tahmin edebiliriz. Bununla birlikte muhtemelen daha mutedil olanlardan bir kısmının oğlu Hasan'dan ilim tedris ettiklerini ve böylece Mürcie'nin ilk teşekküllerinden birini başlattıklarını, daha radikal düşüncelere sahip olanların ise İbnü'l-Hanefiyye'nin büyük oğlu Ebû Hâşim'e intisap ettiklerini düşünebiliriz. Bilindiği gibi bu ikinci grup bilahare Ab-basi ihtilalini başlatan fırka ile ilişkilendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Kerbelâ, Ali evladı, Muhammed b. Hanefiyye, Muhtâr es-Sekafi, Hâşimoğulları.

Abstract: Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, the third son of 'Alī b. Abī Ṭālib, is a name that appears in the chaotic period between the event of Karbala and the demise of 'Abd Allāh b. al-Zubayr. While there seems to be a general agreement on the character of Muḥammad b. al-Ḥanafīyya, there are contradicting views on his role during this period of history. Al-Mukhtār al-Thaqafī, who also emerged as a leader during this period, is known to have appropriated the name of Muḥammad b. al-Ḥanafīyya to call the Kufans to arms, identifying Ibn al-Ḥanafīyya as the Mahdi; in fact, al-Mukhtār was probably the first in history to utilize this label with such a connotation. The accounts given about Muḥammad b. al-Ḥanafīyya seem to suggest both that he supported this movement, at least in a very subtle way, and censured it to the degree of condemning it. This inconsistency of his political stance arising from different narrations has caused many historians to judge him with little sympathy and understanding.

From what can be gathered from the scant information we have on him prior to the above mentioned period, his political views and practical stance can be described as passive resistance, where a person stands his ground without actually resorting to violence, especially against fellow Muslims. He appears to have promoted that the pledge given to a caliph should not be broken without serious cause and he seems to have

believed that opposing views are of value only as long as they are nonviolent and reasonably within the generally accepted set of beliefs. It has therefore baffled the historians as to why and how his name was used by al-Mukhtâr during his rebellious movement and that it continued to be glorified among later ultra-heterodox factions. This article attempts to understand why Muḥammad b. al-Ḥanafiyya rose to the forefront in this period, it seeks to clarify his political stance, and to determine the consistency of his relationship with the movement of al-Mukhtâr, within the context of a range of accounts that could be interpreted quite differently. Through evaluation of these historical accounts and partially looking into the narrators and the names that are seen in these accounts, the article comes to the conclusion that a reasonable and consistent explanation of his behavior could be ascertained for this historical period.

It is important to note that Muḥammad b. al-Ḥanafiyya became only highly visible as a figure with his political stance at this specific period of his life, after Karbala, at a time when not just the 'Alids, but most of Banū Hāshim were traumatized. This leadership role of his is seen to have peaked during the Hajj of the year 68 AH, when all of Banū Hāshim gathered under his banner. From the details of the narrations and the narrators, it also seems reasonable to assume that he gave a clear consent to al-Mukhtâr, not necessarily because he trusted him, but instead as an approval for al-Mukhtâr go to Kufa to try to avenge the death of his family in Karbala, probably assuming he would participate with or at least work with the Tawwābūn, i.e. the penitents, who were seeking revenge for Karbala or death on the path of trying to repent. Ibn al-Ḥanafiyya's position towards al-Mukhtâr is seen as consistent with his general political stance and this soft style of approval of his was limited with such a mission. Furthermore, Muḥammad b. al-Ḥanafiyya denied al-Mukhtâr any support when al-Mukhtâr's ambitions set him forth as a more heterodox figure, and more importantly, on a more politically emphasized route. He rejected al-Mukhtâr's suggestions of both material and military support, except during the final dire situation which 'Abd Allāh b. al-Zubayr put him into when he resisted to acknowledge him as the caliph of the Muslim ummah. The support sent by al-Mukhtâr, probably with the help of the people of Mecca saved him, but the same material and military support was later dispersed by Ibn al-Ḥanafiyya.

Even with such a limited relationship, it is clear from the historical sources that a small, loose and diverse group of people did gather around Ibn al-Ḥanafiyya. It is reasonable to assume that a certain portion of the Kufans who came to save him from Ibn al-Zubayr's threats, stayed with him along with others who either became his students or aficionados due to the political and moral ground he displayed during this stage. It is possible that this was a small heterogeneous gathering that grew during the pilgrimage months and that probably dispersed generally after his death. However, it can be safely assumed based upon the historical sources that a certain portion of his followers stayed with either of his two famous sons: Ḥasan, whose students established the Murji'a school (the basics of which can be found in Ibn al-Ḥanafiyya's stance), and Abū Hāshim, whose more radically oriented followers seem to have given rise to Hāshimiyya, the faction that seems to have been very instrumental during the Abbasid revolution.

Keywords: Islamic History, Karbala, 'Alids, Muḥammad b. al-Ḥanafiyya, al-Mukhtâr al-Thaqafi, Banū Hāshim.

Giriş

Dördüncü halife Ali b. Ebû Tâlib'in (ö. 40/661) neslinden gelenlerin siyaset ve özellikle de aşırı uç akım ve fırkalarla olan ilişkisi, İslam tarihi ile ilgilenenlerin eskiden beri ilgisini çekmiştir. Ali evladı içinde tarihî gerçekliği ile doktrindeki yeri arasındaki farklılıkları en zor okunan şahsiyetlerden biri de Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 81/700). Adına başlatılmış siyasi bir hareketle olan ilişkisi tam olarak tespit edilememiş olan bu şahsiyet, ilk dönem Şii oluşumlar içinde önemli bir yere sahip olmuş ve ölümünden sonra aşırı uç fikirlere sahip fırkaların itikadî iddialarının merkezine konmuştur.¹ Ali taraftarı hareketler içinde farklı iddiaları ile başta Şia olmak üzere birçok mutedil ve aşırı akım ve doktrini etkilediğini düşündüğümüz Keysâniyye, büyük ölçüde Muhammed b. Hanefiyye'nin ulvî ve hatta ilahî kişiliği üzerine inşa edilmiştir. Oğlu Ebû Hâşim'e (ö. 98/716-17) nispet edilen Hâşimiyye fırkasının da Abbâsî ihtilalinin çekirdek kadrosunu teşkil ettiği ileri sürülmüştür

Bu makale, Keysâniyye'nin ve Ebu Hâşim'in etrafında kümelenmiş olan Hâşimiyye'nin merkeze koyduğu İbnü'l-Hanefiyye'nin bu dönemde niçin ilgi çektiği, nasıl bu kadar ön plana çıkarak kilit bir noktaya geldiği ve etrafında ne tür bir taraftar kitlesinin oluştuğu gibi sorulara cevap aramaktadır. İbnü'l-Hanefiyye'nin, yaşadığı dönemde ortaya çıkan hareketlerle ve kişilerle ilişkilerini sorgulayan bazı çalışmalar² yapılmış olmakla birlikte, onun aşırı uç fikirlerin merkezine niçin ve nasıl taşındığı ve bilahare Hâşimiyye'yi oluşturacak kitlenin nasıl ortaya çıktığı yeterince irdelenmemiştir. Bu çalışma, söz konusu boşluğu doldurma niyetiyle o günlerin siyasi ve toplumsal şartları çerçevesinde Muhammed b. Hanefiyye'nin diğer Ali evladına nispetle nasıl ön plana çıktığını ortaya koymayı hedeflemiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin, adını kullanan hareketlerle ilişkileri incelenmiş ve bugüne kadar yapılan değerlendirmeleri sorgulayan, ama onun tavrını muğlaklaştıran farklı rivayetleri bir bütün olarak değerlendiren tutarlı bir açıklama getirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede rivayetlerde adı geçen kişiler, râviler ve olayların geçtiği ortam bir arada değerlendirildiğinde, hem İbnü'l-Hanefiyye'nin bu yıllarda niçin ön plana çıktığını açıklayan hem de Muhtâr (ö. 67/687) ile ilişkisinin mahiyetini ortaya koyan oldukça makul ve kendi içinde tutarlı bir tablo ile karşılaşılmaktadır.

Keysaniyye'nin ve uç fikirlerinin nasıl doğduğu ve Muhtâr hareketi ile ilişkisi bu makalenin kapsamı dışındadır. Bu alanda yapılan çalışmalara³ istinaden Keysaniyye akımının

1 Belki de bu sebeplerden dolayı ilk dönem tarih yazarları Muhammed b. Hanefiyye hakkında müstakil eserler telif etmişlerdir. Maalesef bu eserler günümüze kadar gelmemiştir. Bk. Hüseyin Güneş, *İslam Tarihinin İlk Mehdisi İbnü'l-Hanefiyye*, Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 5-6.

2 Örneğin bk. Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, (trc. Fikret İşıltan), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996; Sayın Dalkıran, "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar", *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2004, s. 139-158; Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 89-268; Hüseyin Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed b. Hanefiyye", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018, s. 135-158.

3 Örneğin Muhtâr hareketi dahilindeki dinamiklerin Keysaniyye'nin ortaya çıkışında ne ölçüde etkili olduğu konusunda bk. Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*; Marshall G. S. Hodgson, "How Did The Early Shi'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, 1955, LXXV, sy. 1, s. 1-13; Vedad Kadi, "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi" (trc. Yusuf Benli), *Dinbilimleri*

doğuşu ve heterodoks fikirlere yönelmesi hususunda tüm sorumluluğu Muhtâr hareketine yıkmak makul gözükmemektedir. Zira söz konusu fırkalara atfedilen fikirlerin bir kısmının ortaya çıkışı ve gelişimi, Muhtâr hareketinin özellikle yönetici ve mevâlî kadrosunun neredeyse tamamen yok edilmesine rağmen devam etmiştir.

1. Muhammed B. Hanefiyye'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Muhammed b. Hanefiyye, muhtemelen H.16/M.637 yılında Medine'de doğmuştur.⁴ Annesi Havle'nin aslen bugünkü Pakistan'ın güneydoğusuna tekabül eden Sind'den geldiği ve Yemâme bölgesinde yerleşik Hanife oğullarının cariyesi olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında sahte peygamber Müseylime (ö. 12/633) ile birlikte hareket eden Benî Hanife kabilesi ile yapılan savaş sonucunda Medine'ye getirilen esirler içinde yer alan Havle'nin, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) tarafından Hz. Ali'ye verildiği nakledilmektedir.⁵

Tabii olarak bu konuda farklı rivayet ve görüşler mevcuttur. Bunlardan birinde, aslında Arap kökenli olan Havle'nin kabileler arası savaşlarda esir düştüğü, ailesinin Hz. Ali'den ricası üzerine Hz. Ali'nin Havle'yi âzâd ederek onunla evlendiği nakledilmektedir. Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'in hilafetini tanımasını gerektirmeyen bu görüş özellikle Şii ulema tarafından benimsenmiştir. Benzer şekilde onun Sindli olduğu konusu da bu rivayetin sahibinin, Muhammed b. Hanefiyye ile sürekli olarak kavgalı bir ilişki süren Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) annesi Esma bt. Ebû Bekir (ö. 73/692) olması nedeniyle tartışmalıdır.⁶ Hatta Havle'nin Hz. Ali'nin evine çok daha önceden girdiği ve Hz. Muhammed'in onu görerek Muhammed b. Hanefiyye'nin doğumunu daha o vakit müjdelediği bile rivayet edilmiştir.⁷

Bizim için vurgulanmaya değer husus, anne tarafından nesebinin, Muhammed b. Hanefiyye'nin ön plana çıktığı dönemlerde bir etkisinin olup olmadığıdır. Neticede onun Muhtâr tarafından mehdi ilan edilmesinde ve Abdullah b. Zübeyr tarafından da kendisine biat etmesi yönünde baskılara maruz bırakılmasında Muhammed b. Hanefiyye'nin babasının Ali b. Ebû Tâlib olmasının bariz bir rolünün olduğu aşîkârdır. Bu durumda annesinin kimliğinin, onun toplum nezdindeki itibarı açısından bir öneminin olup olmadığını sorgulamak tabii gibi durmaktadır.

Akademik Araştırma Dergisi, 2007, s. 241-276. Kezâ bu türlü uç fikirlerin İslam dünyasının çeperinde (örneğin Horasan) nasıl karşılık bularak geliştiği hususunda bk. Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 256-257; Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed b. Hanefiyye", s. 151; Habip Demir, *Horasan'da Şiilik - İranda Şiiliğin Tarihsel Kökenleri*, Ankara: OTTO, 2017, s. 63; Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler" (nşr. Mehmet Atalan), *Kelam Araştırmaları*, 2006, IV, sy. 2, s. 139-157.

4 Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, XXX, 537.

5 Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zühri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (thk. Ali Muhammed Amr), I-XI, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001, VII, 93.

6 Bu konudaki farklı rivayet ve görüşlerin değerlendirmesi için bk. Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 22-29.

7 Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012, s. 1860.

Hız. Hasan (ö. 49/669) ve Hız. Hüseyin'den (ö. 61/680) sonra Hız. Ali'nin üçüncü, annesi Fâtıma (ö. 11/632) olmayan çocukların da ilki olan Muhammed b. Hanefiyye, Hasan ve Hüseyin hayattayken onların gölgesinde kalmış olmalıdır.⁸ Bununla birlikte söz konusu durumun Hız. Ali'nin diğer tüm çocukları için de geçerli olduğu aşikârdır. Kerbelâ sonrası dönemde hayatta olduğu bilinen Hız. Ali'nin üç oğlu (Muhammed b. Hanefiyye, Ubeydullah ve Ömer) arasında anne tarafından nesebi ile ön plana çıkabilecek kimse yoktu. İbn Sa'd (ö. 230/835), Hız. Hüseyin'in geride kalan tek çocuğu Ali Zeynelâbidin'in (ö. 94/712) annesinin de *ümmüveled* olduğu ve hatta Hız. Hüseyin'in vefatından sonra onun mevlası olan Zübeyd ile evlendiği yönünde bir rivayete yer vermektedir.⁹ Bu sebeple özellikle Kerbelâ sonrasında sayıları oldukça azalmış olan Ali evladı içinde herhangi birinin annesinin nesebi sebebiyle ön plana çıktığı gözlemlenmemektedir. Bu durum daha sonraki dönemlerde değişmiş ve hilâfet iddiasında bulunan kimi Ali evladı, Fâtıma neslinden gelmiş olmalarını iddialarının meşruiyet gerekçeleri arasında saymışlardır.¹⁰

Muhammed b. Hanefiyye ile ilgili tartışma alanlarından biri de künyesidir. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, adının Muhammed, künyesinin de Ebü'l-Kâsım olması başlarda tartışma konusu olmuştur. Hız. Peygamber'in hem adının hem künyesinin aynı anda kullanılmaması yönündeki hadis,¹¹ en azından Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ile Hız. Ali arasında bir tartışmaya sebep olmuş gibi gözükmemektedir.¹² Ancak bu rivayet, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında "Talha'nın oğlu Muhammed" başlığı altında verilen bilgilerle çelişmektedir. Buna göre Talha'nın oğlunun adı Muhammed, künyesi de Ebü'l-Kâsım'dır. Üstelik Cemel Savaşı'nda ölen Muhammed b. Talha, Muhammed b. Hanefiyye'den önce doğmuş, Hız. Peygamber'e yetiştigi için sahâbeden sayılmıştır.¹³

Söz konusu durumun Muhammed b. Hanefiyye'nin daha sonraları imametini ileri sürerlerce gündeme taşındığına dair elimizde herhangi bir rivayet bulunmamaktadır. Özellikle

8 Bu konudaki farklı rivayetlerin tahlili için bk. Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 98, 122-123.

9 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 209. Tabii olarak bu konuda da çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Onun annesinin son Sasani imparatorunun kızı olduğu özellikle Şii kaynaklarda geçmektedir. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Zeynelâbidin", *DİA*, LVIV, 365.

10 Örneğin ikinci Abbâsi Halifesi Mansûr'a karşı isyan eden Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'nin iddialarından biri de kendisinin Fâtıma'nın soyundan geldiği için hilâfete daha layık olduğu şeklindeydi. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmi'u'l-beyân ve târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-VI, Beyrut: Dâr'u'l-Kutub el-İlmiyye, 1971, IV, 431.

11 Bu rivayetlerin bir kısmı Ebü'l-Kâsım künyesinin kullanılmasını tamamen yasaklamış gibi dururken, bir kısmı da hem ismin hem künyenin aynı anda kullanılmasını yasaklıyor. Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir), I-IV, Cidde: Darû't-Tevku'n-Necât, 1422/2001, Menâkib, 20 ve Edeb, 106; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih Müslim* (nşr. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî), Kahire: Dâr'ul-Beyânu'l-Arabî, 2006, Âdâb, 1 (2131). Muhammed b. Hanefiyye'nin kendi ismiyle ilgili hadis ve rivayet için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *es-Süneni Ebû Dâvûd* (nşr. İzzet Ubeyd ed-Dâs ve Adil es-Seyyid), I-V, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997, Edeb, 76/4967; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şahih* (nşr. İbrahim Atveh Avd), I-V, Kahire, Muhammed Mahmud el-Halebî ve Şürekâhu, 1395/1975, Edeb, 68/2843.

12 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 93-94.

13 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 57.

ona aşırı bir kutsallık atfeden uç akımların onun bu hususiyetini de ön plana çıkarması beklenebilirdi. Tabii olarak ortada bu yönde herhangi bir rivayetin olmaması, böyle bir iddianın dile getirilmemiş olmadığı anlamını taşımaz.

Muhammed b. Hanefiyye'nin çocukları içinde ikisi öne çıkmıştır. Bunlardan ilki Hasan (ö. 100/718) olup, onun ilk dönem itikadî fırkalarından biri sayılan Mürcie ekolünün fikir babası olduğu söylenebilir.¹⁴ Diğer oğlu ise Ebû Hâşim olarak tanınan Abdullah'tır. Annesi *ümmüveled* olan Ebû Hâşim de babası gibi kendisine imamet izafe edilmiş biri olmakla birlikte aynen babası gibi taraftar kitlesiyle olan ilişkisi konusunda netlik yoktur. Bununla birlikte ona atfedilen Hâşimiyye fırkasının bilahare Abbâsî hareketinin nüvesini teşkil etmiş olduğu hususu açıktır.¹⁵ İbnü'l-Hanefiyye'nin bu iki oğlunun da soylarının devam etmediği anlaşılmaktadır. Her hâlükârda daha sonraki dönemlerde Muhammed b. Hanefiyye veya soyu ile akrabalık bağı kurarak herhangi bir iddia ile ortaya çıkmış birinin mevcudiyeti kayıtlara geçmiş değildir.

İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında yer alan rivayetlerden Muhammed b. Hanefiyye'nin Sıffin ve Cemel savaşlarına katıldığı, hatta bayraktarlık yaptığı, ancak söz ve davranışlarından anlaşıldığı kadarıyla Müslümanlar arasında yaşanan çatışmalardan rahatsızlık duyduğu görülmektedir. Hatta bu konuda babasını eleştirdiğine ilişkin bilgiler mevcuttur. Rivayetlere göre Hz. Ali'nin Kûfelilere güvenerek Emevilerle çatışmaya girmesini sorgulamış ve Hz. Peygamber'den sonra babası da dahil olmak üzere kimsenin cennetlik olabileceğine şahitlik etmeyeceğini ifade etmiştir. Müslümanların Hâşimoğullarını ve Emevioğullarını neredeyse ilahlar olarak kabul ettiklerini ileri sürerek eleştirilerde bulunmuştur.¹⁶

Muhammed b. Hanefiyye'nin siyasi duruşu da benzer bir minvalde gelişmiştir. Sıffin sonrasında herhangi bir savaşa katıldığına dair bir bulguya rastlamadığımız İbnü'l-Hanefiyye kan dökülmesine karşı çıkararak ümmetin üzerinde ittifak ettiğine ikna olduğu halifeye biat etmiştir. Bu çerçevede ağabeyi Hz. Hasan'ın hilafetten vazgeçmesinin ardından Muaviye'ye (ö. 60/680), ardından da Yezid'e (ö. 64/683) biat vermiştir. Yezid'in ölümünün ardından ortaya çıkan kaotik ortamda da ortada tek bir halife namzedi kalana dek kimseye biat etmemiştir.¹⁷

14 Bu konuda bk. Sönmez Kutlu, "İlk Mürcüî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, sy. 37, s. 317-331.

15 Ebû Hâşim ve şiasının Abbâsîlere intikali ile ilgili tartışmalar için bk. Nihal Şahin, *Abbasi Devletinin Kuruluş Safhasında Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri* (Yüksek Lisans Tezi, 1996), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 36-39; Hüseyin Güneş, "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyasî Etkinliği", *İstem*, 2011, IX, sy. 18, s. 273-283.

16 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 94-96. Muhammed b. Hanefiyye'nin ismi, künyesi ve genel olarak yaklaşımı ile ilgili rivayetlerin çoğunun râvi zincirinin başında Ebû Ya'la Münzir es-Sevrî (ö. 73/692) bulunmaktadır. Bu şahıs, cerh ve tâdil kitaplarında sıkâ olarak addedilir ve İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında da Kûfeliler bahsi altında verilmiştir. Bu bilgi önemli zira az sayıda hadis rivayet eden bu kişinin rivayette bulunduğu kişilerin başında İbnü'l-Hanefiyye ve oğlu Hasan var. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 427; Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Tehzibü't-tehzib*, I-IV, yy.: Müessesetü'r-Risâle, 1995, IV, 155. Her ne kadar o söz konusu rivayetleri, bir ihtimal Medine'ye geldiğinde bir ilim meclisinde topluca duymuş olsa da yine de bu durum İbnü'l-Hanefiyye ailesinin etrafında sürekli olarak Kûfeli birilerinin olduğunun bir göstergesi sayılabilir. Nitekim bu makalede de değerlendirilecek olan başkaca rivayetler de bu yönde bir kanaati kuvvetlendirmektedir.

17 Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed b. Hanefiyye", s. 139.

Cemel ve Sıffîn'de Müslümanların birbirleri ile savaşmasından rahatsızlık duyduğu anlaşılmaktadır. Bu savaşlarda o da babasının tarafında savaşmış ve bu durumu, o dönemde birçok şahsın da yaptığı gibi, karşı tarafın aslında hiçbir zaman Müslüman olmadığı tezi ile meşrulaştırmaya çalışmış, ancak bu iddiasından kısa bir süre içinde vazgeçmiştir.¹⁸ Bu tavır değişikliğini, söz konusu savaşlardan sonra yeniden bir arada yaşama zorunluluğu, itikadî olarak aralarında ciddi farkların bulunmaması ve en nihayetinde bir dönem Müslüman saymadığı birine biat etmek durumunda kalması gibi olası sebeplere bağlamak mümkündür. Neticede daha sonra üzerinde sabit duracağı ve ümmetin icmâsını ve ortak (toplum?) menfaatini önceleyen, çatışma yerine uzlaşmayı tercih eden Mürcie'nin de ileri süreceği fikirleri benimsemiştir.¹⁹ Ona göre verilmiş olan biatı ciddi bir gerekçe olmadan bozmak büyük bir suçtu ve Cemel ve Sıffîn'de Hz. Ali tarafında savaşmanın haklılığı bundan kaynaklanıyordu. İbnü'l-Hanefiyye, aynı sebeple Harre vakiası öncesinde Medinelileri Yezid'de olan biatlarını bozmamaları konusunda uyarıyordu. O biatını Kerbelâ'da yaşanan faciaya rağmen sürdürmüş ve Yezid aleyhine yapılan konuşmaları eleştirmişti.²⁰ Ağabeyi Hüseyin'e de aynı gerekçelerle uyarılarda bulunmuş ve Yezid'de biat etmeyecek olsa bile herhangi bir kalkışma yerine Mekte'ye, orada yapamayacaksa da Yemen gibi gözlerden uzak yaşayabileceği bir bölgeye gitmesini tavsiye etmiştir.²¹

2. Kerbelâ Sonrası Ali Evladının Durumu

Muhammed b. Hanefiyye'nin ismini ön plana çıkaran gelişmeleri doğru bir şekilde değerlendirebilmek için Kerbelâ sonrası diğer Ali evladının durumunu da tetkik etmek gerekir. Bilindiği gibi, Kerbelâ vakiası İslam tarihinin en önemli kırılma noktalarından biri sayılmaktadır. Etkileri bugüne dek uzanan bu facia, hadisenin tüm taraflarının tahminlerinin ötesinde bir travma yaratmıştır. Bu çerçevede ele aldığımız tarihî dönemin, yaşanan acıların tazeliğini koruduğu bir dönem olduğunu unutmamak gerekir. Bu acı, Kûfe'de önce Tevvabûn ardından da Muhtâr'ın kalkışmasına gerekçe oluştururken, Abdullah b. Zübeyr'i de hilafet iddiasına taşımıştır. Diğer yandan, bu acı olay Tevvabûn hareketi hariç söz konusu gelişmelerin sebebinden ziyade mazereti olmuş gibi durmaktadır. Her hâlükârda, Kerbelâ'nın o dönemdeki etkileri ile sonradan İslam toplumunun zihin dünyasındaki karşılığı arasında ciddi farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır ve bunun tabii olarak görülmesi gerekmektedir.

Konumuz açısından Kerbelâ sonrası dönemde Ali evladından ciddi sayıda şahsiyetin ölmesi toplumda travmatik bir boşluk oluşturmuş, bu da bir miktar hırs sahibi her potansiyel adayın harekete geçmesine müsait bir zemin teşkil etmiştir. Nitekim Abdullah b. Zübeyr'in

18 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 232.

19 Onun siyasi duruşunu göstermesi açısından bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 97-98.

20 Ünal Kılıç, "Harre Vakiasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 4, s. 319-320.

21 Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd Belâzûri, *Kitabu Cümel min ensâbi'l-eşraf*, I-XII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996, V, 317-318.

artık rahat bir şekilde kendini ortaya atmasını da²² Muhtâr gibi normal şartlarda insanların itibar etmeyeceği birinin kalkışmasını da Kerbelâ'nın yarattığı bu travmatik boşluğa atfedebiliriz.

Öte yandan Kerbelâ her şeyden önce Ali evladına indirilmiş bir darbe olmuştur. İbn Sa'd ve Taberî (ö. 310/923) bu olay sırasında Ehlibeyt'ten hayatını kaybeden 20 civarında isim sayar. Ama savaş sonrasında Ehlibeyt ve destekçilerinin kesilmiş başlarının sayısını yetmişin üzerinde verirler. Neticede bu vakia sırasında Hz. Hüseyin'in yanı sıra Hz. Ali'nin Kerbelâ'ya katılmamış olan 3 oğlu dışında tüm erkek çocukları, Hz. Hüseyin'in o gün hasta olan Ali Zeynelâbidîn dışındaki tüm erkek çocukları, Hz. Hasan'ın ise yaşları küçük olduğu için yaşmalarına izin verilen Hasan ile Amr ve o gün orada olmadığı anlaşılan Zeyd dışındaki tüm erkek çocukları öldürülmüştür.²³

Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Hüseyin ile yola çıkmadığı, hatta onu böyle bir şeye teşebbüs etmemesi konusunda uyardığı bilinmektedir. Taberî'deki rivayete göre Hz. Hüseyin Yezid'e biat etmemek için Medine'den Mekke'ye geçeceği zaman kardeşi ona mümkün olduğu kadar merkezlerden uzak durmasını tavsiye etmiş ve insanlar ona toplu halde biat etmedikçe onlara güvenmemesi gerektiğini vurgulamış, insanların bir kısmının ona tabi olması durumunda ise kan döküleceği uyarısında bulunmuştur. Kalabildiği ölçüde Mekke'de kalmasını, sonra da çöllerde ve dağlarda saklanıp gidişatı takip etmesini öğütlemiştir.²⁴ İbn Sa'd'a göre Hz. Hüseyin Mekke'den yola çıkacağı zaman Medine'deki akrabalarına da haber göndermiş, bu sayede Medine'den de ona katılanlar olmuştur. Muhammed b. Hanefiyye de Hz. Hüseyin'in fikrini değiştirmek amacıyla peşlerinden gitmiş, ancak onu ikna edememiştir. İbnü'l-Hanefiyye'nin çocuklarını Hz. Hüseyin'e katılmaktan alıkoymasına, Hz. Hüseyin'i gücendirmiş ve "Benim başıma geleceklerden çocuklarını mı esirgiyorsun?" şeklindeki sualine sebep olmuştur. İbnü'l-Hanefiyye ise ağabeyine "Benim için senin başına gelecekler çocuklarımla başına geleceklerden daha önemli. Ama senin başına gelenler, neden seninle birlikte onların da başına gelsin ki?" şeklinde mukabele etmiştir.²⁵

Muhammed b. Hanefiyye'nin Hz. Hüseyin'e katılmaktan uzak durmasını, sonraki Şii ulema farklı şekillerde anlamlandırmaya çalışmıştır. Kimi onun Hz. Hüseyin ile gidemeyişini o günlerde hasta oluşu ile izah etmiş, kimi de esasında Hz. Hüseyin'in kendi akibetini bildiğini, o yüzden akrabalarını yanında gitmeye zorlamadığını, dolayısıyla İbnü'l-Hanefiyye'nin imam Hüseyin'e tabi olmadığı için günah işlemediğini ileri sürmüştür.²⁶

22 Hz. Hüseyin'i gitmeme konusunda ikna edemeyen İbn Abbâs'ın Abdullah b. Zübeyr'e söyledikleri bu hususu teyit etmektedir. İbn Abbâs, Hz. Hüseyin'e Hicaz'dan ayrılmasının Abdullah b. Zübeyr'i mutlu edeceğini, zira Hz. Hüseyin orada bulunduğu sürece kimsenin ona itibar etmediğini ifade etmiş, aynı sitemi İbn Zübeyr'in yüzüne de yapmıştı. Bk. Taberî, *Târîh*, III, 295.

23 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 441-443; Taberî, *Târîh*, III, 342-346.

24 Taberî, *Târîh*, III, 271.

25 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 428-429. Hz. Hüseyin'i uyarılar arasında, yakın akrabaları İbn Abbâs ve Abdullah b. Ca'fer de yer almaktadır. Bk İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 426-428.

26 "Muhammad b. al-Ĥanafiyya", *Wikishia*, http://en.wikishia.net/view/Muhammad_b._al-Hanafiyya, (erişim tarihi: 10 Aralık 2017)

Netice itibariyle Ali evladından Muhammed b. Hanefiyye ve çocukları Hz. Hüseyin ile yola çıkmamıştır. Bu sebeple Kerbelâ sonrasında hayatta kalan en büyük Ali evladı olarak Muhammed b. Hanefiyye'nin belli bir saygı ve ilgiye mazhar olması makul gözükmektedir. Bununla birlikte Hz. Ali'nin oğullarından geride sadece Muhammed b. Hanefiyye kalmamıştır. Hayatta kalanlardan biri de hakkında yeterince bilginin bulunmadığı ve Şii kaynakların da pek bahsetmediği Ubeydullah'tır. İbn Sa'd ve Taberî'de geçen rivayetlere göre Ubeydullah (ö. 67/687), Muhtâr'ın üzerine yürüyen Mus'ab b. Zübeyr'in (ö. 72/691) ordusunda savaşmıştı sırada öldürülmüştür. Hatta İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçen rivayetler doğrusa, kısa bir süre Muhtâr'la muhatap olmuş ve onun tehditleri üzerine Basra'ya Mus'ab'ın yanına kaçmıştır. Burada ona biat etmek isteyen bir grup insan çıkmış, o bundan hoşnut olmasa da Mus'ab olayı öğrenene kadar onlara karşı çıkmamıştır.²⁷

Hz. Ali'nin Ümmü Habib'ten olan oğlu Ömer'in de Hz. Hüseyin ile sefere çıkmadığı ve uzun bir ömür sürdükten sonra Yenbu'da öldüğü bilinmektedir.²⁸ Onun Hz. Ali'nin vakıfları sebebiyle kardeşleri Hasan ve Hüseyin'le, bilahare de çocuklarıyla çekiştiğine ve konunun Abdülmelik b. Mervan'a (ö. 86/705) kadar ulaştığına dair rivayetler vardır. Ömer'in önce Abdullah b. Zübeyr'e, onun öldürülmesi üzerine de Abdülmelik b. Mervan'a biat ettiği görülmektedir.²⁹ Onun bu anlamda muhalif hareketlerin ilgisini çekebilecek bir konumdan uzak olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Hüseyin ile yola çıkmayanlar arasında Ali evladından olmasa da Hâşimiler için potansiyel olarak ön plana çıkabilecek iki isimden daha söz edebiliriz: Abdullah b. Ca'fer b. Ebû Tâlib (ö. 80/699-700) ve Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88). Hz. Hüseyin'in amcaoğlu olan Abdullah b. Ca'fer, Müslümanların ilk hicret mekânı olan Habeşistan'da doğmuş olduğu için bilinen bir şahsiyetti. Babası Mûte şehitlerinden olan Abdullah'ın annesi bilahare Hz. Ebû Bekir ile evlenmişti. Eşlerinden birinin Hz. Ali ve Fatıma'nın kızı Zeynep olması sayesinde oldukça muteber bir akraba çevresi bulunmaktaydı. Müslümanlar arasında cömertliği ile maruf olan Abdullah, Kerbelâ olayı sırasında 67 yaşlarındaydı. Sefere katılmamış ve Hz. Hüseyin'i de çıkmaması konusunda uyarmıştır. Bununla birlikte oğulları Avn ve Muhammed Kerbelâ'ya gitmiş ve Hüseyin ile birlikte öldürülenler arasında yer almıştır. Hatta oğullarından Kasım'ın da Kerbelâ'ya katıldığı ve hayatta kaldığı yönünde bir rivayet aktarılsa da³⁰ kaynaklarda bu hususu teyit eden başkaca bir rivayete rastlayamadık.

Diğer yandan yıllar sonra Abdullah b. Ca'fer'in oğlu Muaviye'nin (ö. 129/746-47) çocuklarından Abdullah'ın hilafet iddiasında bulunması ve aralarında Hâşimiyye taraftarlarının ve hatta bilahare Abbâsilerin ikinci halifesi olacak olan Mansur'un (ö. 158/775) da katıldığı bir isyan başlatmış olması ilginçtir. Bu hareket Kûfede başlamış ve hem Zeydi hem de daha uç

27 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 118; Taberî, *Târih*, III, 489.

28 Taberî, *Târih*, III, 162.

29 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 140-141.

30 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 443.

unsurlar tarafından desteklenmiştir.³¹ Söz konusu durum, Kureyş'in Hâşimî kolundan herkesin hilafet için aslında potansiyel bir aday olduğunu göstermektedir.

Yaşı ilerlemiş olmasına rağmen sosyal hayatın içinde bulunduğu anlaşılan Abdullah'ın Muaviye ile iyi ilişkiler içinde olduğu bilinmektedir. Bir rivayete göre, Muaviye'nin onun yanında Hz. Hüseyin'e hakaret etmesi nedeniyle Abdullah Şam'dan ayrılmışsa da, Muaviye'nin yaptığından pişmanlık duyarak ona mal ve mülk hediye etmesi, ölüm döşeğindeyken de oğlu Yezid'e Medine'de Abdullah b. Ca'fer'e güvenebileceğini söylemesi kayda değerdir.³² Keza Abdullah'ın Medine'de gerçekleşen Harre olayını engellemek için gayret sarf ettiği tahmin edilmektedir.³³ Kızının halife Abdülmelik'in meşhur valisi Haccac b. Yusuf (ö. 95/714) ile evlendiği de rivayetler arasındadır.³⁴ Bu rivayetler, onun dönemin yöneticileri ile iyi ilişkiler içinde olduğunu ve herhangi bir muhalefet hareketine destek çıkmadığını göstermektedir.

Bu dönemde Hâşimoğulları içinde dikkat çeken bir başka isim Abdullah b. Abbâs'tır. Yaşadığı dönemde gelişen olayların önemli bir kısmında ismiyle karşılaştığımız İbn Abbâs'ın, Abbâsî propagandası olduğu anlaşılan rivayetlerde şahsı ve çocukları için siyasi emeller taşıdığı izlenimi verilmektedir.³⁵ Bu iddialara karşılık onun en baştan itibaren Ali evladının yanında durduğu ve Abdullah b. Zübeyr'in hakimiyeti altındaki Mekke'de Muhammed b. Hanefiyye ile aynı kaderi paylaştığı görülmektedir. Kaynaklardaki rivayetlerden İbn Zübeyr'e biat etmeyen Hâşimoğulları içinde özellikle bu iki isim ön plana çıkmaktadır. İbnü'l-Hanefiyye ile İbn Abbas arasındaki yakın ilişki, bilahare Ebû Hâşim'in Hâşimiyye fırkasını İbn Abbâs'ın torunu Muhammed b. Ali'ye emanet ettiği ve imamet hakkının Abbâsilere geçtiği iddialarına zemin hazırlamış olabilir. Neticede Abdullah b. Abbâs'ın dönemin siyasi ve sosyal gelişmelerinde aktif olduğu, bununla birlikte kendi nam ve hesabına bir beklenti içinde olmadığı, kendisinin ve babasının Hâşimoğulları içinde tabii lider konumunda gördüğü Hz. Ali ve evladına destek verdikleri anlaşılmaktadır.³⁶

Kerbela sonrasında yaşanan öfke ve muhalefet ortamının Ehlibeyt içinden ön plana çıkarabileceği adayları değerlendirirken ilk akla gelen isimleri en sona bırakmış olduk. Kerbelâ vakiasından sağ çıkmış olan Hasan ve Hüseyin evladını, tabii olarak hem hürmet hem de in-tikam duygularının etrafında toplanacağı en güçlü adaylar olarak görmek gerekir. İlginç bir

31 Detaylar için bk. Şahin, *Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri*, s. 102-104.

32 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 467-468.

33 Harre vakiasının sonuçları Yezid'e ulaştığında Abdullah b. Ca'fer'in onun yanında olduğu ifade edilir. Yezid, Medine'yi talan eden komutan Müslim b. Ukb'e'nin mektubunu onunla paylaşır ve istişare eder. Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse (Hilafet ve Siyaset)* (trc. Cemalettin Saylık, Ankara: Ankara Okulu, 2017, s. 293. Mes'ûdi (ö. 345/956), Abdullah b. Ca'fer'in Harre olayında öldürüldüğünü yazmışsa da bu diğer rivayetlerle uygunluk arz etmemektedir. Bk. Ebu Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdi, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*, I-IV, Beyrut: Daru'l-Fikir, 1997, III, 80. Abdullah b. Ca'fer'in Harre sırasındaki rolü hakkında bk. Kılıç, "Harre Vakiasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar", s. 320.

34 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 186.

35 Şahin, *Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri*, 18. Örnekler için bk. Müellifi Meçhul, *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbasiyye ve fihî ahbâri Abbas ve veledihî* (thk. Abdulaziz Dürî), Beyrut: Dârü't-Talîh li Matbûa ve'n-Neşr, 1971, s. 43, 85-88.

36 Şahin, *Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri*, s. 20-21.

şekilde bu iki aile içinden sonraki dönemlerde isyan başlatmış, muhalif hareketlere katılmış ya da öncülük etmiş veya kendi namlarına imamet ve/veya hilafet iddiasında bulunmuş şahsiyetler çıkmış olsa da Kerbelâ'yı yaşayıp hayatta kalan Ehlibeyt mensupları kendilerini iyice dışa kapatmış ve herhangi bir iddia ile yakından uzaktan anılmak istememişlerdir. Bu durum, Kerbelâ faciasında oldukça genç yaşta olan bu önemli şahsiyetlerin yaşadıkları travma ile açıklanabilir. Kerbelâ sonrası hayatta kalabilenler kadın erkek, yaşlı çocuk demeden zorlu şartlar altında, kimi zaman aşığılanmaya ve hakarete maruz bırakılarak Şam'a kadar götürülmüşler, burada da bireysel ve toplu olarak psikolojik baskılar gördükten sonra kendilerine sunulan hediye ve atıyellerle evlerine gönderilmişlerdir. Bu süreçte yanlış bir hareketlerinin sadece kendilerinin değil, aynı zamanda eşlerinin ve çocuklarının da kanı ve namusuna mal olacağını,³⁷ tam tersine aksilik çıkarmadıkları sürece de müreffeh bir hayat yaşayabileceklerini görmeleri, muhtemelen intikam hislerini büyük ölçüde bastırmalarına yol açmıştır.

Hız. Hasan'ın çocuklarından üçünün Kerbelâ'dan sağ kurtuldukları tahmin edilmektedir.³⁸ Bunlar arasında o dönemlerde yaşları daha olgun olan Hasan (el-Müsennâ) ile Zeyd ön plana çıkmaktadır. Zeyd'in bilahare kızlarından birini halife Abdülmelik b. Mervan ile evlendirdiği, oğullarından birinin de Abbâsiler döneminde Mansur'un Medine valisi olduğu ifade edilmektedir.³⁹ Zeyd'in sonraları Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim aleyhine ithamlarda bulunduğu ve siyasi faaliyetlere giriştiği gerekçesiyle onu halifeye şikâyet ettiği;⁴⁰ Kerbelâ sonrasında ise kız kardeşiyle evli olan İbn Zübeyr'e tabi olduğu görülmektedir.⁴¹ Bu tavırları ile onun diğer Hâşimoğullarından ayrıştığı ve muhalefetin etrafında birleşeceği bir aday olmadığı anlaşılmaktadır.

Hasan b. Hasan ise (ö. 97/715-16), toplumun saygınlığını kazanma konusunda daha ön plana çıkmış gibi gözükmektedir. Muhammed b. Hanefiyye'nin bir kızı ile de evlenmiş olan Hasan, İbn Zübeyr'e biat etmeme hususunda diğer Hâşimoğulları ile birlikte hareket etmiş ve Muhammed b. Hanefiyye ile birlikte o da hapsedilmiştir.⁴² Hasan b. Hasan'ın ibadete ve ilme ağırlık verdiği, etrafında toplanıp kendisine hürmet gösterenleri ve övenleri azarladığı görülmektedir. Ona göre Ali evladı zühd ve ibadet hususunda daha hassas olmalıydı. Zira

37 Yezid'in sarayında Suriyeliler savaş ganimeti olarak Hz. Ali'nin kızlarını kendilerine istemişler ve Yezid de bir müddet bu talebi karşılayacakmış gibi davranmıştır. Bir başka seferde Hasan'ın hayatta kalan küçük oğlu Amr'ı (Ömer diyenler de var) kendi oğuluyla güreşe teşvik etmiş ve onun intikam dolu cevabı üzerine büyüklerinin yanında tehditkâr konuşmuştur. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 448-449; Taberî, *Târih*, III, 339. Yezid'in şefkat ve acıma ile tehdit ve öfke arasında gelip giden davranışları, muhtemelen psikolojik bir gövde gösterisinden ibaretti ve büyük ölçüde de işe yaradığı anlaşılmaktadır.

38 Hasan'ın Hüseyin isimli bir dördüncü çocuğunun hayatta kaldığı da ifade edilir. Bk. Gülgün Uyar, *Ehl-i Beyt - İslâm Tarihinde Ali-Fatma Evlâdı*, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 562-563. Ancak Hasanî soyun Hasan ve Zeyd ile devam ettiği, diğer ikisinin neslinin kaybolduğu tahmin edilmektedir. Bk. Ebu Hasan Ali b. Hüseyin Meş'udî, *Kitâbu't-Tenbîh ve'l-işrâf* (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018, s. 212.

39 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 313.

40 Güneş, "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyasi Etkinliği", s. 284.

41 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 138.

42 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 137.

Hız. Peygamber'e yakınlığın getirdiği sorumluluğun anlamı imamet değil, zühd ve takvaydı.⁴³ Onun ilk halifelere lanet okuyanları yanından kovduğu, Iraklılardan gelen talepleri reddettiği, hatta onlarla mücadele etmek gerektiğini söylediği rivayet edilir.⁴⁴ Onun bu tavrına rağmen torunları İbrahim (ö. 145/763) ve Muhammed Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762) Abbâsi döneminde hilafet iddiasıyla bir isyan hareketi başlatmışlardır. Burada Muhammed b. Hanefiyye ve çocuklarının geçirdiği süreçle bazı benzerlikler kurulabilir. İlk başlarda ailenin önde gelenleri, özellikle siyasi angajmanı olan taraftarlarla aralarına belli bir mesafe koymaya çalışmışsa da sonraki jenerasyonlarda bu ilişkilere temayül edenler olmuş; hatta dağılan başkaca Şia fırkalarından transfer olan insanlar ve beraberlerinde taşıdıkları inançları etraflarına çeken cazibe merkezleri haline gelmişlerdir.

Son olarak Kerbelâda hayatta kalarak Hicaz'a geri dönen Ali el-Esgâr b. Hüseyin Zeyne'l-Abidin'i ele almak gerekir. Sonraki asırlarda etkili olan birçok Şii fırkanın imam saydığı Ali b. Hüseyin'in niçin yaşadığı dönemde daha ön planda olmadığı, Muhtâr'ın niçin onun değil de Muhammed b. Hanefiyye adına ortaya çıktığı ve Abdullah b. Zübeyr'in Hâşimî şahsiyetlerle biat konusunda girdiği çekişme ile ilgili rivayetlerde niçin onun değil de İbnü'l-Hanefiyye'nin ismiyle karşılaşıldığı, bu makalenin sorunsalı açısından üzerinde durulması gereken önemli sorulardır. Neticede o hilafet iddiasından vazgeçmiş olan Hz. Hasan'ın değil, bilakis bu yola başını koymuş olan Hz. Hüseyin'in oğludur ve Kerbelâ faciasından canlı olarak kurtulmuş az sayıdaki Ehlibeyt mensuplarından birisidir. Kerbelâ'ya katılmış olsa da hastalığı nedeniyle savaş meydanına çıkamamış ve öldürölmekten, bilahare Muhtâr tarafından idam edilen Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 66/686) sayesinde kurtulmuştur.⁴⁵ Kerbelâ sonrasında Şam'a götürölen diğer Ali evladı gibi o da burada hem hürmet görmüş hem de yukarıda ifade edildiği üzere muhtemelen üstü kapalı tehditlere maruz kalmıştır. Her hâlükârda onun Medine'ye döndükten sonra Emevi hilafetine karşı herhangi bir faaliyette bulunmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, Emevi hanedanı Medine ahalisinden çok sayıda insanın öldüröldüğü Harre vakiasında başta Mervan'ın (ö. 65/685) eş ve çocukları olmak üzere ona emanet edilmiş; ona güven duyulmuştur. Gaddarlığı ile tanınan Müslim b. Ukbe (ö. 63/683), sadece onun ve onun himmetiyle Hâşimoğullarından birkaç kişinin⁴⁶ Yezid'e biatlarını normal bir şekilde tazelemesine izin vermiş, diğer herkesten Yezid'e kul ve köle olmak üzere biat almış, bu şekilde biat etmeyenleri ise öldürtmüştür.⁴⁷

Yezid'in vefatı sonrasında hilafet iddiasını aleni olarak dile getiren ve kendisine biat etmeleri için özellikle Hâşimoğullarına yönelik baskı kuran Abdullah b. Zübeyr'in Ali b. Hüseyin ile ilişkisine dair pek bir bilgi yoktur. Yine bu yıllarda Hz. Hüseyin'in intikamı adına

43 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 314.

44 Recep Uslu, "Hasan b. Hasan b. Ali", *DİA*, XVI, 324.

45 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 210.

46 Söz konusu kişiler arasında Muhammed b. Hanefiyye'nin Medine'de kaldığı anlaşılan çocuklarından Ebü Hâşim ve Hasan'ın da olduğu rivayet edilmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 213. Öte yandan İbn Kuteybe (ö. 276/889) Ali'nin yanındaki kişileri oğulları olarak tarif etmektedir. Bk. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, s. 293-294.

47 Mes'üdi, *et-Tenbih*, s. 217; Taberî, *Târîh*, III, 358.

ortaya çıkan Muhtâr'ın da Kerbelâ'dan sağ kurtulmuş olan "Hüseyin oğlu Ali" yerine Kerbelâ'ya katılmamış olan Hüseyin'in kardeşi Muhammed b. Hanefiyye adına hareket ettiğini iddia etmesi de ilginçtir.

Ali b. Hüseyin'in Muhtar'a karşı tutumu oldukça mesafelidir. Oysa Hz. Hüseyin'in Küfe'ye yönelmeden önce oradaki ortamı araştırması ve hareketi organize etmesi için oraya gönderdiği amcaoğlu Müslim b. Akıl (ö. 60/680) bir süre Muhtâr'ın evinde kalmış, hatta bu sebeple Muhtâr hapse atılmıştır. Buna rağmen, Muhtâr'ın Küfe'yi ele geçirdikten sonra Ali b. Hüseyin'e 100 bin dirhem gönderdiği, onun da bundan hoşlanmadığı rivayet edilir. Elimizdeki diğer rivayetler de Ali b. Hüseyin'in Muhtâr'ı hiç sevmediğini, o öldükten sonra ona aleni bir şekilde lanet ettiğini, birinin Muhtâr'ın Ehlibeyt adına öldürüldüğünü ifade etmesi üzerine de Muhtâr'ın Allah ve Resûlü hakkında yalan söylediğini ileri sürdüğünü göstermektedir.⁴⁸ Onun bu tavırlarına rağmen Muhtâr, Kerbelâ faciasının baş mimarı olan Ubeydullah b. Ziyad'ın (ö. 67/686) kesilmiş başını Ali b. Hüseyin'e göndermiş ve elçiye o anın etkisini azami derecede arttıracak şekilde uygun bir zamanı kollamasını emretmiştir.⁴⁹

Ali b. Hüseyin'in mizaç olarak da mütevazi olduğu ve kendilerine yöneltilen teveccühten rahatsızlık duyduğu, insanlara yanlış yönetim ve zulüm konusunda sabırlı olmayı tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁰ Her ne kadar kimi Şii kaynaklar onun imamet sorumluluğunun farkında olduğunu ve bir dönem imamet iddiasında bulunan Muhammed b. Hanefiyye'nin Ali b. Hüseyin ile Hacerü'l-Esved başında yaptığı görüşme sonrasında Ali'nin lehine bu iddiasından vazgeçtiğini iddia etse de,⁵¹ netice itibarıyla ele aldığımız dönemde Ali b. Hüseyin'in herhangi bir muhalefet arayışına yanaşmadığı, bu tür hareketlere bilenenleri de Hasan b. Hasan gibi yanına yanaştırmamış olduğu dikkat çekmektedir. Bilakis Harre olayında da net bir şekilde görülebileceği gibi Emevi ailesinin kendilerini emanet edecek kadar güvenlerini kazandığı gözlenmektedir.

Esasında bu duruşun, Muhammed b. Hanefiyye'nin duruşundan pek bir farkı yoksa da kanaatimizce Muhammed b. Hanefiyye'yi bu dönemde özellikle bazı hususiyetleri ön plana çıkarmıştır. Her şeyden önce Kerbelâ sonrasında o Ali evladının en büyüğüdür. Her ne kadar kendisi Hz. Peygamber'in torunu değilse de bu husus, özellikle Emeviler ve Abdullah b. Zübeyr gibi Peygamberle akrabalık bağı çok daha uzak kişilerin hilafet için yarıştıkları bir dönemde çok da önem taşımamıştır. Bu kısımdan da anlaşılacağı üzere Ehlibeyt ve hatta Hâşimoğulları içinde potansiyel olarak öne çıkan adaylar arasında sosyal ama aynı zamanda dirayetli duruşu ile temayüz eden iki kişiden biri Muhammed b. Hanefiyye'dir, (diğeri ise

48 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 211. Rivayete göre, Ali bu parayı iade etmek istemiş ancak bundan çekinmiştir. Muhtâr öldürüldükten sonra Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektupta bu hususu da açmış ve kendisine gönderilen bu meblağı halifeye devredebileceğini dile getirmiştir. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 211.

49 Rivayete göre kesik başı taşıyan elçi, Ali b. Hüseyin'in evinin kapılarının yemek için açıldığı ve insanların onun evinde toplandığı bir anı kollamıştır. Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih (Ya'kûbi), *Tarihü'l-Ya'kûbi*, I-II, Beyrut: Müessesetü'l-İlmi li'l-Matbuât, 1993, II, 176.

50 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 211-212, 214, 217-219.

51 Güneş, *İbnu'l-Hanefiyye*, s. 139.

Abdullah b. Abbâs'tır). Aşağıda vereceğimiz gelişmelerin belirlediği ortam, Muhammed b. Hanefiyye'nin Hâşimoğullarının lideri olarak temayüz etmesinde ve etrafında belli bir taraf-tar kitesinin oluşmasında etkili olmuştur.

3. H. 63-68 Yılları: Muhammed B. Hanefiyye İsminin Ön Plana Çıktığı Yıllar

Muhammed b. Hanefiyye'nin etrafındaki çoğunluğun güçlü ısrarlarına ve baskılarına rağmen sakin, ama inatçı duruşuna dair ilk ciddi örnekle Harre olayı sırasında karşılaşırız. Bu olaydan kısa bir süre önce Medine'nin önde gelen şahsiyetlerinden oluşan bir ekibin, Medine'nin sık değişen valileri başta olmak üzere, muhtelif sıkıntılarını görüşmek için Şam'a halife Yezid'i ziyarete gittiklerini görüyoruz. Dönüşte heyet Yezid'i Medinelilere kötülemiş ve onun Müslüman bir yöneticiye uygun davranışlar içinde olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵² Bu iddialar, muhtemelen tek başına Medinelileri bir kalkışmaya sevk edecek derecede etkili olmasa da, hem Kerbelâ faciasının etkisi⁵³ hem Abdullah b. Zübeyr'in telkinleri⁵⁴ hem de iktisadî sebeplerle⁵⁵ birleşince Medinelilerin şehirdeki Emevileri kovarak Yezid'e karşı bir isyan başlatmalarına sebep teşkil etmiştir.⁵⁶

Söz konusu olay, Muhammed b. Hanefiyye'nin duruşunu ortaya koymasından açısından önemlidir. Direnişin lideri Abdullah b. Mu'tî (ö. 74/693) ve beraberindekilerle Muhammed b. Hanefiyye arasında geçen konuşmalar kayda değerdir. İbnü'l-Hanefiyye, onların Yezid'e isnad ettikleri davranışları Yezid'in yanında kaldığı sürece görmediğini, bilakis gördüğü kadarıyla onun dine bağlı biri olduğunu nakleder. Karşı tarafın Yezid'in İbnü'l-Hanefiyye'nin yanındayken riya yaptığını söylemeleri üzerine, halifenin bunu kendisinin yanında yapmasının çok anlamlı olmadığını, böyle bir göz boyamayı onlara karşı yapmasının daha anlamlı olacağını ima eder.⁵⁷

İbnü'l-Hanefiyye'nin Yezid'i bu şekilde savunmuş olması yadırganmış ve onun Radva Dağı'na ebedi bir sürgüne gönderilmesinde bu tavrının etkili olduğu ileri sürülmüş olsa da⁵⁸ bu tavır onun gelecekte karşılaşacağı tüm baskılar karşısındaki duruşu ile uyumludur. Ona göre, biat önemli bir hukukî bağdır ve çok ciddi bir gerekçe olmadan biattan geri

52 Taberî, *Târîh*, III, 350.

53 Bu tartışmaya açık bir husustur. Zira Hâşimoğullarından hiçbirinin bu direnişe katılmamış olması, sebebin Kerbelâ olmadığını akla getiriyor. Yine de Kerbelâ travmasının insanları iktidara hıncı bileyen bir noktaya taşımış olması muhtemeldir.

54 Medinelilerin kalkışması ile Abdullah b. Zübeyr'in çıkışı doğrudan ilişkili değildir. Nitekim İbn Zübeyr'den biat hususunda bir çağrı gelmesine rağmen Medineliler bunu kabul etmemiş görünür. Yine de Abdullah b. Zübeyr'in bu isyanı desteklediği tahmin edilmektedir. Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Harre Savaşı", *DİA*, XVI, 245.

55 Sebeplerle ilgili detaylı bir çalışma için bk. Kılıç, "Harre Vakiasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 317-324.

56 Taberî, *Târîh*, III, 354.

57 Detaylar ve değerlendirmeler için bk. Kılıç, "Harre Vakiasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", s. 320 ve dp. 13; Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 154-160.

58 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 160.

dönülmemelidir. Bu sebeple İslam âleminin umurunun arkasında durduğu insana biat edilme- lidir. Müslümanların arasında fitne çıkarmak büyük bir suçtur ve Müslümanların birbi- riyle mümkün olduğunca savaşmaması lazımdır. Bu yüzden isyan etmek yerine sabretmek, ama bu duruşu da sonuna kadar savunmak gerekir.⁵⁹ Bu düşünceleriyle onun pasif direniş diyebileceğimiz bir duruş sergilediğini görüyoruz. Nitekim İbn Zübeyr'e karşı ortaya koy- duğu tavır da bunun aynısıdır.

İsyanı bastırmak için gönderilen Müslim'in ordusu Medine'ye vardığında İbnü'l-Hane- fiyye ailesiyle birlikte Mekke'ye geçmek istemiş, şehri kuşatan ordu ile karşılaştığında yaşa- nan arbeye sırasında oğullarından biri öldürülmüş; bunun üzerine büyük oğlu Ebû Hâşim de kardeşinin katilini öldürmüştür. Neticede Muhammed b. Hanefiyye Mekke'ye gidebil- mişse de çocuklarından en azından Ebû Hâşim Medine'de kalmış ve diğer Hâşimoğulları gibi evine kapanmıştır. Medine'de, diğer Hâşimoğulları gibi ona, ailesine ve mallarına doku- nulmamıştır.⁶⁰

Mekke'ye geçen Muhammed b. Hanefiyye, burada Abdullah b. Zübeyr'e biat etmemiş; Yezid'in ölümüyle yarım kalan Mekke muhasarasında da destek vermemiştir. Diğer yan- dan bu sırada Kerbelâ öncesi Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye gönderdiği amcaoğlu Müslim b. Akil'i evinde sakladığı için Kûfe'den sürülen Muhtâr da Mekke'de olup İbn Zübeyr'in yanında sa- vaşmaktadır. İbn Zübeyr başlangıçta Muhtâr'ın yanında olmasını istemese de muhtemelen yaklaşan Emevi ordusu sebebiyle kendisine katılmasına itiraz etmemiştir. Muhtâr ile Mu- hammed b. Hanefiyye'nin ilk karşılaşmasının burada olması pek muhtemeldir. Daha sonra- ları İbn Zübeyr'den fazla yüz bulamayacak olan Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye adına bir iddia ile ortaya çıkmasında buradaki ünsiyetin etkili olması mümkün gözükmektedir.⁶¹ Nitekim İbn Sa'd, Abdullah b. Zübeyr ile Muhtâr arasında geçen olaylarla ilgili rivayetlerde Muhtâr'ın Mekke'de İbn Zübeyr'in yanında savaştığı dönemde Muhammed b. Hanefiyye'ye de uğradığını nakletmektedir.⁶² Her hâlükârda burada görüştükleri anlaşılmalıdır. İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçen bir rivayete göre Muhtâr ile İbnü'l-Hanefiyye'nin ilişkisi deðişken- lik arz etmektedir. Bu rivayete göre İbn Zübeyr'in takdir ettiği Muhtâr, Muhammed b. Hane- fiyye'ye çelişkili davranmakta, İbnü'l-Hanefiyye de onun fikirlerinin çoğuna karşı çıkmak- tayı. Muhtâr, İbnü'l-Hanefiyye ve İbn Zübeyr'in bu şekilde aynı rivayet içinde anılması, bu ilişkilerin Mekke'de geçtiği izlenimini vermektedir. Aynı rivayetin devamında Muhtâr, Irak'a gitme kararını İbnü'l-Hanefiyye'ye açınca ondan onay almış, ancak İbnü'l-Hanefiyye ona gü- venmediği için Abdullah b. Kâmil el-Hemdanî'nin (ö. 67/686) de onunla gitmesini istemiş ve bu kişiye de Muhtâr'a güvenmemesi gerektiğini salık vermiştir. Ardından İbn Zübeyr'den de izin alan Muhtâr bu kişiyle Irak'a gitmiştir.⁶³

59 Onun bu şekilde özetlenebilecek görüşlerini ortaya koyan rivayetler için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 97-99.

60 Güneş, "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyasî Etkinliği", s. 264-265.

61 Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 378-380.

62 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 492.

63 İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 99.

Taberi'nin *Tarih*'inde Muhtâr ile ilgili olayların anlatıldığı kısımlarda Abdullah b. Kâmil ismiyle sık sık karşılaşırız. Yemenli *Hemdani* ve *Şakiri* olarak tanınan bu zat,⁶⁴ Muhtâr'ın yakın dava arkadaşlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kûfe'ye ilk gittiğinde hapse atılan Muhtâr'ın, bu arada mağlup edilen ve dağıtılan Tevvâbûn hareketinden arta kalanlara yazdığı mektubun ulaştığı Süleyman b. Surâd (ö. 65/685) taraftarları arasında Abdullah b. Kâmil de yer almaktadır. Abdullah, Muhtâr'a İbrahim b. el-Eşter'i (ö. 72/691) tavsiye eden Kûfeli Şia'nın ileri gelenlerinden olup Muhtâr'ın İbn Eşter'e götürdüğü heyettedir ve Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'den kendisine geldiğini iddia ettiği mektubun gerçekten ondan olduğuna şahitlik etmiştir.⁶⁵ Muhtâr'ın hatadan masum olduğunu iddia edecek kadar ona bağlıdır ve o vakitler İbn Zübeyr'in Kûfe valisi olan Abdullah b. Mu'tî'nin nerede saklandığını Muhtâr'a iletcek kadar da geniş bir çevresi vardır. Onun bu bağlılığı karşısında Muhtâr da Abdullah b. Kâmil'i *şurta* kurumunun başına getirmiştir. Abdullah, bu konumu sayesinde Hüseyin'in katillerinden intikam alınmasında oldukça faal bir rol oynamıştır. En nihayetinde Mus'ab b. Zübeyr'in ordusu ile yapılan savaşta da öldürülmüştür.⁶⁶ Muhtâr'a güvenmediği ifade edilen Muhammed b. Hanefiyye'nin yanına verdiği bir kişinin Muhtâr'ın bu kadar sadık bir takipçisi olması ilginç bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir ihtimal olarak, rivayetlerin tutarsız olduğu ve bir isim karışıklığının olduğu düşünülebilirse de, bu şahsın zaman içinde Muhtâr'a bağlanmış olması daha muhtemel gözükmektedir. Zira bu şahsın ilk başlarda Tevvâbûn hareketine destek verdiği anlaşılmaktadır. Son olarak bağlamı genişletebilir ve bu kişinin zaten Ehlibeyt'e yakın duran bir Kûfeli olduğunu, esasında İbnü'l-Hanefiyye'nin adamı olmadığını, o sıralar Hicaz'da bulunduğunu ve Kûfe'deki günlerinden tanıdığı Muhtâr'la⁶⁷ karşılaştığı için onunla birlikte yola çıkma kararı aldığını ve İbnü'l-Hanefiyye'nin onun şahsında Kûfe'ye genel bir uyarıda bulunduğunu da düşünebiliriz. Bu rivayetleri bir arada değerlendirdiğimizde ya Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a karşı olumsuz tavrına rağmen Abdullah b. Kâmil'in Muhtâr'a inandığını veya Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a kendi namına bir davet yapması için izin verdiğini düşündüğünü kabul etmek durumundayız.

64 Taberi, *Tarih*, III, 485.

65 Söz konusu mektubun hikâyesini anlatan ve eş-Şa'bi olarak tanınan meşhur fakih Amir b. Şerâhil de İbn Eşter'e giden heyetin içindedir. Rivayetinde mektubun sıhhati yönünde şüphe uyandıracak değerlendirmelerde bulunsa da neticede beraber gittiği insanların hatırı sayılır kişilerden oluşmaları ve doğruyu söylediklerine dair yemin etmeleri sebebiyle o da bu konuda şüphelerini ifade edecek bir söz söylemez. Bk. Taberi, *Tarih*, III, 437-439. O, kendisini ve babasını Muhtâr'a icabet edenlerin ilkleri arasında saysa da Muhtâr'ın özellikle kehanetlerine karşı mesafeli duruşunu sonuna kadar sürdürmüştür. Bk. Taberi, *Tarih*, III, 482. eş-Şa'bi, çok sayıda sahâbeden hadis ve rivayet nakletmiş ve Medine'de de vakit geçirmiş olmasına rağmen Muhammed b. Hanefiyye'den rivayetinin olmaması ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki eş-Şa'bi, zaman içinde Muhtâr hareketinden ayrılmış, Şia'dan kopmuş, hatta Mürjice aleyhine de konuşmuş, ama buna rağmen Hâşimoğullarının salihlerini sevmek konusunda tavsiyede bulunmuştu. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 367. Muhtâr'dan veya hareketinin neticesinden kaçıp Medine'ye geldiği doğru olsa bile Muhammed b. Hanefiyye ile çok fazla bir irtibat kurmadığı anlaşılmaktadır.

66 Taberi, *Tarih*, III, 433, 437, 438, 445, 447, 448, 463, 465-466, 486.

67 Hatırlanacağı gibi Muhtâr, Hüseyin b. Ali'nin kuzeni Müslim b. Âkil'i evinde saklamış ve bu yüzden hapse atılmıştı. Bk. Belâzûri, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 376. Nitekim Hüseyin'e ve ardından Süleyman b. Surâd'a destek verenlerden önemli bir kısmı Muhtâr'a destek vermiştir. Aralarından Rifâa b. Şeddâd gibi bazıları ise önceleri Muhtâr'ın davetine uymakla birlikte kısa süre içinde ona tavır almışlardı. Bk. Taberi, *Tarih*, III, 458.

Öte yandan Muhtâr'ın İbn Zübeyr ile ilişkileri, Kûfe'ye gidişi ve sonraki gelişmeler ile ilgili oldukça detaylı bilgiler veren Taberî'nin Muhtâr ile İbnü'l-Hanefiyye'nin yüz yüze görüştüklerine dair net bir bilgiden bahsetmemesi dikkate değerdir. Muhtâr, insanlara kendini mehdi Muhammed b. Hanefiyye'nin elçisi olarak tanıtmaktadır,⁶⁸ ama ikilinin karşılıklı görüşmelerine dair Taberî'nin bir atfı bulunmamaktadır. Belâzûrî'nin (ö. 279/892-3) *Ensâb*'ında Muhtâr'ın İbnü'l-Hanefiyye'ye intikam niyetini açıkça ifade ettiği ve bu konuda müspet veya menfi bir cevap alamayan Muhtâr'ın bunu onay olarak kabul ettiği rivayet edilmektedir. Aynı yerde geçen bir başka rivayette ise, İbnü'l-Hanefiyye'nin intikam alınmasından hoşlanacağı, ama sırf bu yüzden kan dökülmesine onay veremeyeceği ve intikamı Allah'tan beklediği ifade edilmektedir.⁶⁹ İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ında geçen rivayete göre ise Muhtâr esasında Kûfe'ye İbn Zübeyr'in izni ve güvenini sağlayarak gitmiştir. Kerbelâda Emevi ordusunun üst yönetiminden yakaladıklarının başlarını almış ve İbn Zübeyr'e göndermiştir. Baştan beri niyeti bozursa da bu niyetini Mus'ab b. Zübeyr'in Basra'ya vali olarak gelişiyle açığa vurmuş ve ancak bundan sonra Muhammed b. Hanefiyye namına davete başlamıştır.⁷⁰

Neticede, başarısız Tevvâbün hareketi sonrasında Muhtâr'ı, Kûfe'de mehdi olarak ilan ettiği Muhammed b. Hanefiyye adına Ehlibeyt'in intikamını alacağı vaadiyle davette bulunurken görüyoruz. Muhammed b. Hanefiyye'nin bu davete yönelik tutumu çok tartışılmıştır. Biz rivayetleri toplu olarak değerlendirdiğimizde, İbnü'l-Hanefiyye'nin muhtemelen Muhtâr'ın ilk çıkış sebebine (Ehlibeyt'in intikamını almak) şartlı onay verdiğini, ancak onun bu işle ilgili olmayan taraflarla savaşa girmesine, şahsını mehdi, kendisini de vezir ilan ederek adına bir bağımsızlık hareketi başlatmasına, şehir/devlet yönetmeye ve vergi toplamaya kalkışmasına taraftar olmadığını düşünüyoruz.⁷¹ İbnü'l-Hanefiyye, Kûfe'de Ehlibeyt'in intikamı yönünde bir hareketlilik olduğunu (Süleyman b. Surâd ve Tevvâbün) muhtemelen Hicaz'a gelip giden ve Ehlibeyt'e haber taşıyan insanlardan duymuştur. Muhtâr'ın da onay talebini onlara katılma arzusu olarak değerlendirmiş olabilir. Bu yorum, hem yukarıda ismi geçen Abdullah b. Kâmil'in tutumunu hem de İbnü'l-Hanefiyye ile Muhtâr'ın ilişkisini daha tutarlı bir şekilde açıklayabilmektedir.

Kaynaklarda geçen bir olay bu görüşümüzü desteklemektedir. Buna göre, Kûfeli bir grup insan Muhtâr'ın Muhammed b. Hanefiyye'nin elçisi olduğuna dair iddiası konusunda şüpheye düşmüşler ve Medine'ye gidip konuyu İbnü'l-Hanefiyye'den teyit etmek istemişlerdir. Ali evladı destekçisi olarak bilinen Yemen'in *Hemdan* kabilesine mensup Abdurrahman b. Şureyh, çoğu Hemdanlı ve Ali evladına verdikleri destekle bilinen insanlardan oluşan bir grup (toplandıkları evin sahibi Tevvâbün hareketi sırasında yaralanmış biri) içinde, Muhtâr'a destek vermekte

68 Taberî, *Târîh*, III, 405.

69 Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşrâf*, VI, 380.

70 İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 491-494.

71 Örneğin, kendisine mehdi diye hitap edildiğinde İbnü'l-Hanefiyye'nin kızdığı ve kendisinin ancak hayra ve doğruluğa rehberlik ettiğini söylediği anlaşılmaktadır. O, adıyla veya künyesiyle çağrılmayı uygun buluyordu. Bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 96.

birlikte onun iddia ettiği gibi gerçekten de Muhammed b. Hanefiyye'den onay alıp almadığını sorgulamıştır. Bu belki de yadırgadıkları bazı hususlara şahit oldukları içindir, zira Abdurrahman'ın “Dünya namına hiçbir şey bizim için dinimizin selametinden daha tercih edilebilir olmamalıdır” sözleri, bu yönde bir endişeye işaret ediyor gibi durmaktadır.⁷² Neticede bu kişiler, Muhammed b. Hanefiyye'nin yanına gitmiş ve Muhtâr'ın onun namına ortaya çıkıp Hz. Hüseyin'in kanını talep ettiğini söyleyerek bu durumun aslını ona danışmak için geldiklerini ifade etmişlerdir. Belâzûrî'nin kaydettiği rivayette heyetin sorusu bundan ibaret gözükürken, Taberî Muhtâr'ın “Allah'ın kitabı ve Peygamberin sünnetine davet, Ehlibeyt'in kanının intikamı ve zayıfların korunması için” davette bulunduğunu nakletmiştir. Heyet, Muhtâr'a bu hedefler için kendisine biat ettiklerini, ama işin aslını öğrenip Muhammed b. Hanefiyye'nin talimatı doğrultusunda hareket edeceklerini söylemiştir. Muhammed b. Hanefiyye'nin cevabı tarihçiler için oldukça tartışmalı bir alan açmıştır. İbnü'l-Hanefiyye, ailesi ve ağabeyi ile ilgili birkaç cümle sarf ettikten sonra Muhtâr'ın daveti (Ehlibeyt'in intikamı) ile ilgili olarak “Allah bizlere kullarından herhangi biri ile yardım edebilir” şeklinde bir ifade kullanmış, oradaki heyet de “İbnü'l-Hanefiyye eğer Muhtâr'a uyulmasını istemeseydi aleni bir şekilde ‘Onu takip etmeyin,’ gibi bir ifade kullanırdı” mülahazasıyla bunu bir onay olarak telakki etmiştir. Heyetin böyle müspet bir cevapla dönmüş olması Muhtâr'ı büyük bir sevince boğmuştur.⁷³

Muhammed b. Hanefiyye'nin bu cevabı, onun Muhtâr'ın hareketine olan desteği konusundaki gizemi pekiştirmiştir. Biz, özellikle sırf bunu öğrenmek için Kûfeden Medine'ye olan uzun yolu göze alan böyle iddialı ve hevesli bir heyetin tartışmaya açık bir cevaba rıza göstererek döndükleri ihtimalini yadırgıyoruz. Kanaatimizce İbnü'l-Hanefiyye'nin cevabı oradaki hazirûn için oldukça netti. Söz konusu cevap, bizim yukarıda ifade ettiğimiz gibi, İbnü'l-Hanefiyye'nin Muhtâr'a sadece intikam konusunda onay verdiği yönündeki tezimizle uyumlu gözükmektedir. Nitekim heyetin soruları da Muhtâr'a olan biatin büyük ölçüde bu çerçevede herhangi bir idari hedefi yansıtmaksızın salt Allah ve Peygamber yoluna davet ve Ehlibeyt'in intikamı şartlarına biat bağlamında sorulmuştur. Sadece Taberî'de geçen “zayıfların korunması” ifadesi farklı bir şekilde anlaşılabilir. Ayrıca yine Taberî'de geçen bir rivayete göre, Kûfe'ye dönen heyetin başındaki Abdurrahman b. Şureyh taraftarlara (*şia*) bir konuşma yapmış ve İbnü'l-Hanefiyye'nin (ona Mehdi diyor) kendilerinden Muhtâr'a yardımcı olmalarını ve davetine icabet etmelerini istediğini duyurmuştur.⁷⁴ Rivayette geçtiği şekliyle İbnü'l-Hanefiyye'nin sözlerindeki muğlaklık ile bu sözlerdeki kesinlik arasındaki farkı ve tutarsızlığı açıklamak başka türlü kolay gözükmemektedir. Abdurrahman b. Şureyh konuşmasında İbnü'l-Hanefiyye'nin duruşunu abartmış olabilir, ama neticede Muhtâr'ın konumunu sorgulayan ve İbnü'l-Hanefiyye'den görüş almak için heyeti yola çıkmaya tetikleyen de bu kişidir. İbnü'l-Hanefiyye'nin mesajı (ki rivayette geçenlerden fazlasını da söylemiş olabilir) belli ki Tevvâbûn ile başlayan Ehlibeyt'in intikamı bağlamında doğru algılanmıştır.

72 Taberî, *Târih*, III, 436.

73 Taberî, *Târih*, III, 436-437; Belâzûrî, *Ensâbü'l-eşraf*, VI, 384-385.

74 Taberî, *Târih*, III, 437.

Yine bir başka rivayete göre, Ehlibeyt'in intikamı için yola çıkmış olan Muhtâr'ın meclisinde Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi Kerbelâ'nın fâillerinden birini barındırması, Muhammed b. Hanefiyye'nin eleştirilerine sebep olmuştur.⁷⁵ Bu rivayet de intikam bağlamında bir ilişkinin varlığını teyit etmektedir. Nihayet bir başka rivayete göre, Kûfe'deki Şia, Muhtâr'ın en azından başlangıçta sadece İbnü'l-Hanefiyye namına davette bulunup Ehlibeyt'in intikamını almak için harekete geçtiğini sanmıştır.⁷⁶

Diğer yandan Muhammed b. Hanefiyye'nin Muhtâr'a hiçbir şekilde destek vermediğine delil teşkil ediyormuş gibi gözüken rivayetleri de aynı bağlam içinde değerlendirebiliriz. Mesela, Muhtâr'a karşı çıkan Kûfe eşrafı, onu eleştirirken Muhtâr'ın aslında Muhammed b. Hanefiyye tarafından gönderilmediğini iddia etmektedirler. Buna karşılık Muhtâr'ın da arzu ettikleri takdirde iki tarafın da İbnü'l-Hanefiyye'ye heyet gönderebileceğini söylediği anlaşılıyor.⁷⁷ Burada muhtemelen Muhtâr'ın hedefinin sadece intikam olmadığını belirginleşmesi sebebiyle eşraf tepkisini ortaya koymuş ve Muhtâr'ın idareyi ele alma konusunda İbnü'l-Hanefiyye'den yetki almadığının da altını çizmiştir. Nitekim Muhtâr'ın İbrahim b. el-Eşter'i kendi tarafına çekmek için ona İbnü'l-Hanefiyye'den geldiğini iddia ettiği bir mektup sunması, ondan mehdi diye bahsetmesi, işi büyütüp sadece Kûfe'nin değil tüm Irak, Azerbaycan ve Ermenistan'ın kontrolünü ele geçirmesi, uç fikirlere sahip kesimlere göz yumması, kehanetlerde bulunarak kendisini gaipten haber alan biri gibi sunması, öyle anlaşılıyor ki, Muhammed b. Hanefiyye'nin kulağına gidince onun canını sıkmıştır. Nihayetinde Kûfe'de aşırılıkları ile tanınan bir kısım taraftarın varlığından bahsedilmesi üzerine, Kûfe'dekilere mektup yazmış ve doğru yoldan ayrılmamalarını tembihlemiştir.⁷⁸

Bu durum, özellikle Müslüman kanı dökülmeye başladığında onu fazlasıyla rahatsız etmiştir. Mesela, bazı birliklerinin İbn Zübeyr tarafından hezimete uğratılması üzerine İbnü'l-Hanefiyye'ye mektup gönderen Muhtâr, Medine'ye bir ordu sevk ettiğini, ama bu ordunun İbn Zübeyr'in ordusu tarafından kandırıldığını ve yok edildiğini, eğer İbnü'l-Hanefiyye isterse ikinci bir ordu daha yollayabileceğini yazmıştır. İbnü'l-Hanefiyye ise arzusunun savaş olması durumunda kendisinin de bir ordu toplayabileceğini, ama bundan uzak durup sabretmeyi tercih ettiğini bildirmiştir. Ayrıca gelen elçiyle Muhtâr'a Allah'tan korkması ve artık kan dökmeyi bırakması yönünde bir mesaj göndermiştir.⁷⁹

75 Taberî, *Târih*, III, 465; Belâzûrî, *Ensâbü'l-êşraf*, VI, 405-406.

76 Taberî, *Târih*, III, 470. Söz konusu rivayetin râvisi olan Musa b. Amir, Muhtâr'ın ordusunda savaşan genç biri olup bu döneme ait birçok rivayeti aktarmıştır. Bk. Taberî, *Târih*, III, 453-454.

77 Taberî, *Târih*, III, 455-456.

78 Taberî, *Târih*, III, 489. Bu haberi ona iletenlerden biri onu kurtarmaya gelen ordunun kumandanı ve İbn Sa'd'a göre aşırı Şii olan (bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, VIII, 347) Ebû Abdullah el-Cedeli, öbürü ise İbnü'l-Hanefiyye'nin Muhtâr'ı sadece konuşup intikam almadığı için eleştirdiğini Muhtâr'a ileten (bk. Taberî, *Târih*, III, 465) ve İbnü'l-Hanefiyye'nin sapkınlıklardan uzak durulması gerektiğini tavsiye eden mektubunu da Kûfelilere taşıyan Yezid b. Şerâhil'dir. Ensari olarak bilinen bu ikincisinin İbnü'l-Hanefiyye ile Kûfe arasındaki irtibatı sağladığı anlaşılmaktadır.

79 Taberî, *Târih*, III, 472; Belâzûrî, *Ensâbü'l-êşraf*, VI, 420-421.

İbnü'l-Hanefiyye'nin her hâlükârda zaman içerisinde Muhtâr ile arasına mesafe koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, *Ensâbü'l-êşrâf*da geçen bir rivayete göre, bir müddet Muhtâr hareketine babasıyla birlikte katılmış olan meşhur fakih eş-Şa'bî'ye (ö. 104/722) Muhtâr'ın hareketinin İbnü'l-Hanefiyye'nin emir ve onayı ile mi olduğu yönünde bir soru sorulmuş, o da hareketin başlangıçta böyle bir onay ile başladığını, ancak Muhtâr'ın İbnü'l-Hanefiyye'nin talep ve şartlarına uymadığını söylemiştir.⁸⁰

Diğer yandan Muhtâr'ın bu ses getiren yükselişi, Hicaz'da hilafetini ilan eden Abdullah b. Zübeyr'i de oldukça rahatsız etmiş ve muhtemelen bu sebeple başta Muhammed b. Hanefiyye olmak üzere Hâşimoğulları üzerindeki baskısını arttırmıştır. Bu nedenle, Muhammed b. Hanefiyye daha önce yazdığı ret mektubuna rağmen Muhtâr'ın ordusuna muhtaç kalmıştır. İbn Zübeyr, tüm ümmetin ittifak ettiği biri olmadığı gerekçesi ile kendisine biat etmeyen Muhammed b. Hanefiyye'yi Zemzem kuyusuna hapsedirmiş ve onu yakmakla tehdit etmiştir. Onunla birlikte ailesi ve akrabaları da hapsedilmiştir. Ancak bu rivayette onunla birlikte hapsedilenler arasında Kûfe'nin ileri gelenlerinden 17 kişinin olduğundan da bahsedilir ve bunlar aracılığıyla Muhtâr'a haber gönderilmiştir.⁸¹ Bu önemli detay, onun Kûfe ve dolayısıyla Muhtâr ile sıkıntılı olan irtibatının devam ettiğinin ve etrafında küçük de olsa bir taraftar kitlesinin oluştuğunun emaresi sayılabilir. Muhtâr, Mekke'ye farklı kişilerin komutasında parça parça birlikler göndermiş ve etraftan toplanan kuvvetlerle 4 bini bulduğu ifade edilen bu güç sayesinde⁸² Hâşimoğulları kurtarılmıştır. Muhammed b. Hanefiyye'nin çatışma çıkarmaması yönündeki telkinlerinin de etkisiyle bu iş kan dökülmeden gerçekleştirilmiş; ardından da Muhtâr'ın gönderdiği para dağıtılmıştır.⁸³

Muhammed b. Hanefiyye'nin İbn Zübeyr'in tüm baskı ve tehditlerine rağmen ümmetin üzerinde ittifak ettiği tek bir halife adayı olmadığı gerekçesiyle ona biat etmemesi ve

80 Belâzûri, *Ensâbü'l-êşrâf*, VI, 380.

81 Belâzûri bu kişilerin isimlerini de verir. Bunlar İbnü'l-Hanefiyye'nin Harre olayı sırasında Mekke'ye gittiğini öğrenmiş ve onun yanına gelmişler ve İbn Zübeyr'in biat konusundaki sıkıştırmalarına karşı İbnü'l-Hanefiyye'nin görüşü doğrultusunda tek bir aday kalana dek biat etmek istemediklerini ifade etmişlerdir. Sonradan onlara katılan 3 gençle sayıları 20'yi bulan bu ekipten seçilen bazı kişiler Kûfe'ye durumu bildirmek için gizlice Mekke'den ayrılmışlardır. Bunlardan Ebü'l-Mu'temir, Yunus b. İmrân (Taberî ve Belâzûri bu kişinin ismi konusunda uzlaşmasa da muhtemelen aynı kişiden bahsetmektedirler) ve Hanîf b. Kays, bilahare Muhtâr tarafından Ebû Abdullah el-Cedeli'nin kumandasında gönderilen ordunun birliklerini kumanda etmişler, Muhammed b. Neşr (Taberî'de Muhammed b. Kays deniyor) ile Tufeyl de (son vefat eden sahâbe Ebu't-Tufeyl'in (ö. 100/718-19) oğludur. Babası da İbnü'l-Hanefiyye'nin etrafında toplananlar arasındadır) ordunun geldiğini İbnü'l-Hanefiyye'ye bildirmek için geri gönderilmişlerdir (Bk. Taberî, *Târih*, III, 473; Belâzûri, *Ensâbü'l-êşrâf*, III, 472-476). Öte yandan bu Kûfeli ekip içinde gözükken Abdullah b. Hanî'nin de bilahare Muhtâr ile birlikte öldürüldüğü ifade edilmektedir (Bk. Belâzûri, *Ensâbü'l-êşrâf*, III, 472). Yine bu ekipten Hucr b. Adî'nin kardeşinin oğlu olan Muaz b. Hânî Hüseyin b. Ali'nin kesik başını Kûfe'ye getiren kişi olan Havâli b. Yezid'i bulmak için Muhtâr tarafından gönderilmişti (Bk. Taberî, *Târih*, III, 464). Bu topluluktan Abdullah b. Varkân'ın da İbn Eşter ile birlikte Ubeydullah b. Ziyad'a karşı savaşına şahit oluyoruz (Bk. Taberî, *Târih*, III, 480).

82 Taberî'de geçen rivayete göre Muhtâr'ın 5 ayrı komutanın emrinde gönderdiği birliklerdeki adamların toplamı 750 kişidir (Bk. Taberî, *Târih*, III, 473). Bu durumda o vakte kadar pasif bir şekilde bekleyen yerli halk, Umre için gelenler, Ehlibeyt'e muhabbeti olanlar ve aile fertlerinin etrafındakiler ve talebelerinin de bu aşamada kurtarma operasyonuna dahil olduğu ve tabir caizse bir gövde gösterisi yaptıkları söylenebilir.

83 Taberî, *Târih*, III, 473.

gösterdiği pasif direnişle sembol hale gelmesi, muhtemelen İbnü'l-Hanefiyye etrafındaki hâlenin büyümesine sebep olmuştur. Özellikle de *Haşebiyye* olarak bilinen ve onu kurtarmaya gelen Kûfelilerin bir kısmının artık ölünceye kadar onun yanında kaldıkları tahmin edilebilir. Özellikle de Muhtâr'ın öldürülmesini müteakip İbnü'l-Hanefiyye etrafında sürekli gelip giden ve bilahare Medine'de başlattığı derslerin müdavimi olan taraftar ve öğrencilerinin varlığı belli bir insan kitlesinin artık onun etrafında sürekli kümelenmesini sağlamıştır. Nitekim Abdülmelik b. Mervan'ın daveti üzerine yapacağı Şam seyahati sırasında büyük bir kafile ile yola çıkmıştır. Bu kafile yolda daha da büyümüş, öyle ki Eyle'ye geldiklerinde meraklılarla birlikte oluşan kalabalık sebebiyle Eyle'nin valisi korkmuştur. Abdülmelik b. Mervan da onun henüz kendisine biat etmediği halde böyle bir kalabalık ve taraftar kitlesiyle belde-sine girmesinden rahatsız olmuş ve haber göndererek ondan ya biat etmesini ya da geri dönmelerini talep etmiştir. İbnü'l-Hanefiyye de henüz İbn Zübeyr hayatta olduğundan Abdülmelik'e aynı gerekçelerle biat etmemiş ve geri dönmüştür.⁸⁴

Muhammed b. Hanefiyye artık bariz bir şekilde Hâşimoğullarının lideri konumundadır. Bunu H. 68 yılının haccı sırasında yaşanan olaylarda net bir şekilde görüyoruz. O yıl hacılar Arafat'ta 4 sancak altında toplanmışlardır: İbn Zübeyr'e biat edenler kendi sancağı altında, Emeviler ve Abdülmelik b. Mervan'a biat edenler Şam sancağı altında, Hariciler liderleri Necdet b. Âmir'in (ö. 72/691) sancağı altında, Hâşimoğulları ve İbnü'l-Hanefiyye'nin etrafındakiler de Muhammed b. Hanefiyye'nin sancağı altında hac yapmışlardır. Muhammed b. Cübeyr, kendi naklettiği rivayete göre, bu sırada bir kavga çıkmasından endişe ederek dört lideri ziyaret etmiş, onları sükunete ve itidale davet etmiştir. Bu şahıs dört topluluk içinde en sakin olanın İbnü'l-Hanefiyye sancağı altında olanlar olduğunu da kaydetmiştir.⁸⁵

Görüldüğü gibi Muhammed b. Hanefiyye'nin çevresinde artık kayda değer bir kitle vardır. Bunu bir teşkilat yapısı şeklinde kabul etmek mümkün gözükmesine de önemli bir kısmı muhibbi diyebileceğimiz niteliktedir. İçlerinde talebeleri olduğu gibi, Kûfe'den gelenler ve mevâlî olanlar da mevcuttur. Muhtemelen önemli bir kısmını da hac için gelenler ve dolayısıyla farklı yerlerde yaşayan, farklı inançları ve geçmişleri olan insanlar teşkil etmektedir. Bu sebeple onun ölümünden sonra etrafında toplanan kitlenin çok farklı yönleri gitmiş olmaları doğaldır. İlimle uğraşmayı seven ve İslam'ın temel itikâdî prensiplerinden taviz veremeyen kardeşi Hasan'a nispetle daha geniş bir inanç yelpazesine sahip insanlarla dostluğu olan Ebû Hâşim'in, babasının etrafındaki kitlenin biraz daha marjinal olanlarıyla dostluğunu devam ettirmiş olması oldukça muhtemeldir. Ana kitlenin mutedil Şia veya Sünni ekollere kaydıklarını,⁸⁶ uç noktalarda olanların da Keysaniyye'nin temellerini oluşturduklarını tahmin edebiliriz.

84 Güneş, *İbnü'l-Hanefiyye*, s. 166-171.

85 Taberî, *Târih*, III, 508-509.

86 eş-Şa'bi buna güzel bir örnektir.

Diğer yandan Keysaniyye'ye atfedilen her inanışın da aslında bu mezhebin temel direği olduğunu düşünmemek gerekir. Örneğin, Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediği ve Radva Dağı'nda yaşadığı iddiası, aslında şiirsel bir güzelleme veya ağıt mahiyetinde ortaya çıkmış ve bilahare bir inanç akidesi haline gelmiş olabilir. Nitekim bunun ilk olarak, Muhammed b. Hanefiyye'nin zamanında genç şair olan Küseyyir'in (ö. 105/723) mısralarında telaffuz edildiğini görüyoruz. Güçlü bir şair olan ve Abdülmelik b. Mervan'a biat etmek için İbnü'l-Hanefiyye ile Şam'a giden Küseyyir, herkese uygun güzelleme derlemesiyle tanınmaktadır.⁸⁷ Onun tanıdığı ve sevdiği birinin ardından böyle bir şiir kaleme almış olması oldukça muhtemeldir. Bu, Küseyyir'in yazdıklarına itikâdî açıdan da inandığı anlamına gelmeyebilir.

Sonuç

Muhammed b. Hanefiyye, Ali b. Ebû Tâlib'in Hasan ve Hüseyin'den sonraki en büyük oğludur. Her ne kadar annesi Hz. Peygamber'in kızı olmasa da özellikle Kerbelâ sonrasında Ehlibeyt'ten çok sayıda akrabasının öldürülmüş olması sebebiyle geriye kalanlar içinde yaşça olgun ve kıdemce öndeydi. Hayatta kalan Hasan ve Hüseyin evlatları, muhtemelen hem Kerbelâ sırasında hem de bilahare Yezid'in yanında yaşadıkları tecrübeler sebebiyle, kendilerine yaklaşanları itecek ölçüde siyasetten uzak bir hayat benimsemişlerdi. Böyle bir ortamda, Muhammed b. Hanefiyye Hâşimoğullarının lideri olarak ön plana çıkmıştır. Diğer Ali evladı gibi siyaseten aktif olmadığı gözlemlense de bazı konulardaki tavizsiz ve geri adım atmamanın duruşu sayesinde hem Hâşimoğulları hem de onları seven insanlar nezdinde belli bir takdir toplamıştır. Onun özellikle Müslümanlar arasında kan dökülmesine karşı takındığı tavır ile Abdullah b. Zübeyr ve mücadele ettiği Emevi halifelerinin tüm ısrar, tehdit ve baskılarına rağmen tüm ümmetin benimseyeceği ortak bir halife çıkana kadar kimseye biat etmeme yönündeki kararı, ciddi bir pasif direniş sembolü olmuştur. İbnü'l-Hanefiyye, ayrıca yapılan bir biatin çok istisnai şartlar dışında bozulmaması gerektiği düşüncesiyle Yezid'e karşı ayaklanan Medinelilere de tepki göstermiştir. H. 68 yılının haccında Hâşimoğulları ve Ali evladı taraftarlarının onun liderliği ve sancağı altında hac yapması da onun en azından bir dönem Hâşimoğullarının lideri pozisyonunda olduğuna delil teşkil etmektedir.

Muhtâr'ın neden özellikle Muhammed b. Hanefiyye namına ortaya çıktığı ve bu iki şahsiyetin ilişkilerinin mahiyeti, İslam tarihçilerinin hâlâ tartışma konularından biridir. Bununla birlikte birbirleri ile çelişkili duran rivayetlere ve bu rivayetlerin İbnü'l-Hanefiyye'nin tavrı hususunda aktardıklarına baktığımızda en makul açıklama, Muhtâr'ın gerçekten de Muhammed b. Hanefiyye'den bir şekilde onay aldığı yönündedir. Kanaatimizce bu onay, sadece ağabeyi Hüseyin ve diğer akrabalarının intikamının alınmasına yöneliktir. Nitekim Muhtâr'ın davetinin ilk şekli ve İbnü'l-Hanefiyye'ye bu konuda sorulan sorular, büyük ölçüde intikam teması üzerine inşa edilmiş gibi durmaktadır. Muhtâr'ın daha büyük siyasi

87 Mustafa Çuhadar, "Küseyyir", *DİA*, XXVI, 576.

emeller peşinde olduğunun ortaya çıkması, Kûfede ki eşraf ve mevâlî dengesinin bozulması, kendi içlerinde kavgaların yaşanması ve o dönemde Sebeiyye olarak görülen din dışı söylem, inanç ve uygulamaların gözlemlenmesi, gereksiz yere Müslüman kanının dökülmesine karşı olan Muhammed b. Hanefiyye'nin bu hareket ile arasına mesafe koymasına ve bu anlamda sürekli uyarılarda bulunmasına sebep olmuştur.

Diğer yandan Muhtâr'ın hareketi sebebiyle Muhammed b. Hanefiyye'nin etrafında giderek büyüyen bir kitlenin oluştuğu görülmektedir. Nitekim Abdullah b. Zübeyr, biraz da bundan çekinerek, İbnü'l-Hanefiyye'nin kendisine biat etmesi hususunda baskılarını ve tehditlerini arttırmıştır. Hapse atıldığında ve yakılmakla tehdit edildiğinde İbnü'l-Hanefiyye'nin yanında diğer Hâşimoğullarının yanı sıra Kûfeli bazı kişilerin de bulunması dikkat çekmektedir. Her hâlükârda Muhammed b. Hanefiyye, içine düştüğü kötü durumdan kurtarmak için kendisine mal ve asker gönderen Muhtar'ın bu ihsan ve ikramlarını kurtarıldıktan sonra dağıtmışsa da Kûfelilerin bir kısmının onun yanında kaldığı muhtemel gözükmektedir. İbnü'l-Hanefiyye'nin namının tüm İslam dünyasında yayılmaya başlaması da bu döneme tekabül etmektedir. Biraz da İbn Zübeyr'in baskısından uzaklaşmak için Abdülmelik b. Mervan'ın Şam davetini kabul eden İbnü'l-Hanefiyye, yola büyük bir kabile ile çıkmış, yoldan katılanlarla ve halkın ilgisiyle bu kabile Eyle'ye vardığında Emevileri korkutacak bir büyüklüğe ulaşmıştır. Abdülmelike biat şartıyla ilerlemesine izin verilen İbnü'l-Hanefiyye, bunu İbn Zübeyr henüz hayatta olduğu için reddetmiş ve geri dönmüş olsa da etrafındaki halkının en azından bir kısmı artık nitelik olarak kalıcı olmuştur. Sonraki yıllarda ilim ve eğitim alanındaki faaliyetlerinin de etkisiyle etrafındaki kitlenin genişlediği ve İslam âleminin farklı yerlerine yayıldığı anlaşılmaktadır. İçinde farklı nitelik ve inançlardaki insanları barındıran bu kitle, her ne kadar onun ölümünden sonra farklı yönere dağılmış olsa da bir kısmı Ebû Hâşim'in etrafında kenetlenerek varlıklarını sürdürmüştür.

Kaynaklar

- Belâzûrî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Kitâbu Cümel min ensâbi'l-eşraf*. I-XIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. Muhammed Zühêyr b. Nâsır en-Nâsır). I-IV. Cidde: Darû't-Tevku'n-Necât. 1422/2001.
- Çuhadar, Mustafa. "Küseyir", *DİA*, XXVI, 575-576.
- Daftary, Farhad. "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İnan, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler" (trc. Mehmet Atalan). *Kelam Araştırmaları*, 2006, IV, sy. 2, s. 139-157.
- Dalkıran, Sayın. "Muhammed b. el-Hanefiyye ve Adına Oluşan Fırkalar." *Dini Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2004, s. 139-158.
- Demir, Habip. *Horasan'da Şiilik – İnan'da Şiiliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: OTTO, 2017.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşâs b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Süneni Ebû Dâvûd* (nşr. İzzet Ubeyd ed-Daâs ve Adil es-Seyyid). I-V. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 1418/1997.
- Güneş, Hüseyin. "Ebû Hâşim Abdullah'ın Siyasî Etkinliği", *İstem*, 2011, IX, sy.18, s. 263-288.
- ". "İslam Tarihinin İlk Mehdisi: Muhammed b. Hanefiyye." *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018, s. 135-158.
- ". *İslam Tarihinin İlk Mehdisi İbnü'l-Hanefiyye*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Hodgson, Marshall G. S. "How Did The Early Shi'a Become Sectarian?." *Journal of the American Oriental Society*, 1955, LXXV, sy. 1, s. 1-13.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Tehzîbü't-tehzîb*. I-IV, yy., 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse (Hilafet ve Siyaset)* (trc. Cemalettin Saylık). Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir* (thk. Ali Muhammed Amr). I-XI. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- Kadî, Vedad. "Keysâniyye'ye Özel Referansla İslam Kaynaklarında Gulât Teriminin Gelişimi" (trc. Yusuf Benli). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, s. 241-276.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Zeynelâbidîn", *DİA*, XLIV, 365-366.
- Kılıç, Ünal. "Harre Vakiasının Sebepleri Hakkında Bazı Mülahazalar." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sy. 4, s. 317-324.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Harre Savaşı", *DİA*, XVI, 245-247.
- Kutlu, Sönmez. "İlk Mürcî Metinler ve Kitâbü'l-İrcâ." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1997, XXXVII, s. 317-331.
- Me'sûdî, Ebu Hasan Ali b. Hüseyin. *Mürûcu'z-zeheb ve meâdini'l-cevher*. I-IV. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1997.
- ". *Kitâbu't-Tenbih ve'l-işrâf* (trc. Ramazan Şeşen). İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Müellifi Meçhul. *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbasiyye ve fihi Ahbâri Abbas ve veledihî* (thk. Abdulaziz Dûrî). Beyrut: yy., 1971.
- Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh Müslim* (nşr. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî). Kahire: Dâr'ul-Beyânu'l-Arabî. 2006.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, XXX, 537-539.

- Şahin, Nihal. *Abbasi Devletinin Kuruluş Safhasında Abbasoğlu-Alioğlu İlişkileri* (yüksek lisans tezi, 1996). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân ve târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. I-VI. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1971.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahiḥ* (nşr. İbrahim Atveh Avd). I-V. Kahire. Muhammed Mahmud el-Halebî ve Şürekâhu. 1395/1975.
- Uslu, Recep. "Hasan b. Hasan b. Ali", *DİA*, XVI, 324.
- Uyar, Gülgün. *Ehl-i Beyt - İslâm Tarihinde Ali-Fatıma Evlâdı*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri* (trc. Fikret Işıltan). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1996.
- Wikishia. "Muḥammad b. al-Ḥanafıyya". http://en.wikishia.net/view/Muhammad_b._al-Hanafıyya (erişim tarihi:10 Aralık 2017)
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh. *Tarihü'l-Ya'kûbî*. I-II. Beyrut: Müessesetü'l-İlmî li'l-Matbuât, 1993.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ali b. Abdullah b. Abbas", *DİA*, II, 380.



الخبر الأحاد في سياق عموم البلوى، تحرير المسألة وتأصيلها عند متقدمي الحنفية

Mütekaddimûn Dönemi Hanefî Âlimlerinin ‘Umûmu’l- Belvâ Bağlamında Âhâd Haberle İlgili Görüşleri

The Isolated Ḥadīth in the Context of ‘Umûm al-Balwâ: Examining the Issue in the Light of the First Generation of Ḥanafī Scholars

محمد أنس سرميني

Mohamad Anas SARMINI*

الملخص: يناقش هذا البحث مسألة عدول الحنفية عن العمل بالحديث الأحاد، فيما إذا جاء فيما تعم به البلوى، فيحرر هذه المصطلحات، ويؤصل للمسألة عند متقدمي الحنفية لتكون الصورة أكثر وضوحاً ودقة، فالمسألة لها أصول عند أبي حنيفة، ولكن أقدم نص جاءنا هو عن الجصاص، وقد نسب القول بالمسألة لعيسى بن أبان، ولكن إضافات الجصاص فيها واسعة ودقيقة، وأهمها الاستدلال لها والرد على من ينتقدها. ثم انتقل البحث إلى الكلام في ضوابط عموم البلوى التي بها يجاب على معظم الاعتراضات الآتية من الجمهور على الحنفية، ثم انتهى البحث إلى التوظيف الفقهي لها، وخصوصاً كيفية دخول المسألة إلى نظام النقد الحديثي وإلى مدونات الفقه غير الحنفي.

الكلمات المفتاحية: عموم البلوى، الخبر الأحاد، الجصاص، عيسى بن أبان، رد الحديث

Öz: Bu çalışma, Hanefî mezhebinde “umûmu’l-belvâ” ile ilgili âhâd haberlerin terk edilmesi meselesini ele almaktadır. Çalışmada öncelikle konuyla ilgili terimler incelenmiş ve ilk dönem Hanefî âlimlerinin görüşleri ele alınarak konunun vuzuha kavuşturulması hedeflenmiştir. Ebû Hanîfeden nakledilen görüşlerde konuyla ilgili bazı esaslar bulunsa da bu meselede bize ulaşan en erken metin Cessâs’a aittir. Cessâs, umûmu’l-belvâyla ilgili zikrettiği görüşleri İsa b. Ebân’a nispet etmekle birlikte zikrettiği deliller ve muhaliflerin tenkitlerine verdiği cevaplarla konuyla ilgili ilave açıklamalar da yapmıştır. Çalışmada, umûmu’l-belvânın şartları da ele alınmıştır. Söz konusu şartlar, cumhurun bu konuda Hanefîlere yönelttiği tenkitlere cevap niteliği taşımaktadır. Son olarak konunun, fikhî meselelerdeki işlevselliği ve Hanefî mezhebi dışındaki fikhî literatürüne ve hadis tenkit metoduna girişi bazı örnekler zikredilerek ele alınmış ve bu şekilde çalışma nihayete erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: ‘Umûmu’l-belvâ, âhâd haber, Hanefî mezhebi, Cessâs, İsa b. Ebân.

* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, asarmini@29mayis.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-6396-374X

**The Isolated Ḥadīth in the Context of ‘*Umūm-al-Balwā*:
Examining the Issue in the Light of the First Generation of Ḥanafī Scholars**

Abstract: The aim of this research is to discuss the issue of Ḥanafī scholars’ abandoning the isolated ḥadīth in the context of ‘*Umūm al-Balwā*, which is one of the controversial issues in contrast to *Ahl al-Ra’y*. Most of the *Mutakallimūn* and *Muḥaddithūn* do not accept this criterion in differentiating between the accepted prophetic narrations and the rejected ones.

There are two methodologies in the classical Islamic points of view that govern this topic. The first is the causal approach, which seeks the integration of evidence and the coherence in the texts. In the context of the supposed conflict of evidence, they resort to interpretation, they do not accept breaking the general rules except for the context of certainty, which means the authentic certain *mutawātir* or the *mashhūr* ḥadīth.

The Second is the apparent “Zāhiri” approach that looks for the individual evidence and texts. It works on making all of the narrations applicable. In the context of the contradiction between the general and special texts, they erase the conflict by specialization or restriction, and resort to the interpretation only when it is necessary.

These two approaches appeared during the earliest Islamic era, when the companions interpreted the famous hadith of Banū Qurayza about praying the ‘Aṣr prayer and then they appeared in the following historical periods, especially in the main two streams of Sunnī schools, namely *Ahl al-Ḥadīth* and *Ahl al-Ra’y*.

One of the results of these two methods is the issue of ‘*Umūm al-Balwā* which is appealed to by the first approach. It means not accepting the isolated ḥadīth which reaches us by the individual narrators and rejecting it in the case that its details and contexts requires it to be *mutawātir*, because the content requires that not only should many people have learnt it but that it then needs to have been transmitted. When such a ḥadīth brings us down to one person, it makes itself suspicious, and it needs to be reconsidered as to whether it will be accepted or left to the original rules and *aḥkām*. It is clear that the second approach does not accept such an argument. That approach deals with each ḥadīth as an independent ḥadīth.

So, this issue is located in a common area between the *Uṣūl al-ḥadīth* and *Uṣūl al fiqh*. Both the *Muḥaddithūn* and the *Uṣūliyyūn* studied it. This research aims to take a profound look at this issue in the earliest texts of *Ahl al-Ra’y*. Thus, to explore it and trying to understand it from their point of view and not the later views, i.e. the *muta’akhirūn*, of the Ḥanafī scholars.

The research informs us of much of the details about this issue among the earliest Ḥanafī scholars both theoretically and practically. It first examines the terms related to this subject and examines the issue within the method of the first generation of Ḥanafī scholars in order to reach the accurate result. As a matter of this fact, there are in Abū Ḥanīfa’s traditions some implications to this view about ‘*Umūm al-Balwā*. However, the oldest text that has reached us is from Jaṣṣāṣ. He related these ideas and their explanations to ‘Īsā b. Abān. Jaṣṣāṣ brought forward proofs, justification with regards to this issue and tried to disprove the doubts against it.

The research is mainly depending on the works of Jaṣṣāṣ, Sarakhsī and Qudūrī. That is not to state that other scholars of that time are any less important, however, they did not focus on this issue nor did they resort to it in their *uṣūl* or *furū’*. Moreover, this study addresses the above mentioned conditions of ‘*Umūm al-Balwā* and has focused on both the theoretical and the practical sides found in the Ḥanafī corpus.

Though, the earliest scholars suggested to the following Hanafî scholars some restrictions to 'Umûm al-Balwâ issue. It seems that these restrictions were not taken into consideration by the later scholars. This research claims that if these restrictions were significantly studied, the criticism of *Ahl Al-Ḥadith* would be decreased to some extent. This is because the research attempts to prove that this kind of thinking and dealing with the hadith is a part of the science of hadith itself.

This study suggests four main restrictions for 'Umûm al-Balwâ, which are as follows:

The first: 'Umûm al-Balwâ must be presumed to be in the context of the authentic hadith and not amongst the weak. The second: 'Umûm al-Balwâ is presumed to be in the isolated ḥadith, which are neither *mashhûr* nor *mutawâtir*. The third: 'Umûm al-Balwâ is acknowledged to be by the narrator who does not have a special qualification and therefore qualifies this hadith to be heard on its own. The fourth: 'Umûm al-Balwâ is concerned with the hadiths of *farḍ* (obligatory) and *ḥarâm* (prohibited), and that the provisions of such types of obligations and prohibitions are not taken from the Sunnah nor the *makrûh*. In the absence of the first condition most of the *Muḥaddithûn* will accept the point of *Ahl al-Ra'y*. Also, in the absences of the second, third and fourth condition *Ahl al-Ra'y* will deal with the hadiths in terms of *Muḥaddithûn*.

Finally, the article will focus on some cases of how this issue addresses the method of the *Muḥaddithûn* and the other schools of *fiqh*.

Keywords: 'Umûm al-Balwâ, isolated ḥadith, 'Isâ b. Abân, Jaşşâş, Hanafî school of jurisprudence

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد، فإن هذه الدراسة لهي دراسة تأصيلية تغوص في كتب الحنفية لتكشف عن أصول واحدة من المسائل التي اقتص بها مذهب الحنفية واعترض عليهم بها، فتوضحها وتؤصلها وتحرر قيودها وشروطها ومجالات تطبيقاتها.

تأتي أهمية هذا البحث من كونه يتعامل مع أصول مذهب الحنفية في مسألة حديثة مهمة هي رد حديث الأحاد بقرينة عموم البلوى، فيكشف عن أصول هذه المسألة، ومن قال بها من الحنفية، وضوابط العمل بها، وأثرها في علوم الحديث والأصول فيما بعد، بما يسهم بفهم المذهب الحنفي جيداً، ويقرب أصوله الحديثية إلى أهل الحديث، بحيث تزداد نقاط اجتماع مدرستي الرأي والحديث في مناهج الفكر الإسلامي.

للبحث عدة أهداف يرمي إلى الوصول إليها، وهي الآتية:

- تحرير مسألة عموم البلوى، وبيان سياقها الدقيق ومجال العمل بها عند الحنفية.
- تحرير نسبة هذه المسألة إلى مشايخ الحنفية المتقدمين ضمن القرون الأربعة الأولى.
- بيان موضع العمل بهذه المسألة وحدود توظيفها في الفقه.
- بيان القيود التي اشترطها الحنفية في إعمالهم لهذه المسألة.
- الموازنة بين رأي الحنفية في المسألة وبين آراء من انتقدتهم فيها.
- بيان مدى العلاقة بين عموم البلوى وبين قواعد قبول الحديث ورده.

يعتمد البحث المنهج الاستقرائي أولاً، ثم الاستنتاجي والتحليلي في استنتاج ما جمعه الباحث من نقول ومعلومات متصلة بالبحث، للوصول إلى القواعد والضوابط الكلية التي تحكم مسألة عموم البلوى عند الحنفية. وفيما يتصل بالدراسات السابقة فإنه بين يدينا عدة دراسات ناقشت المسألة، منها دراسة لصلاح أبي الحاج، حكم حديث الأحاد فيما تعم به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم، منشورة في مجلة المدونة.¹ ويغلب عليها وصف المسألة في مذهب الحنفية ككل، مع التمثيل الفقهي لها، دون خوض في تطور المصطلح التاريخي لها، أو في الكلام عن الآراء التفصيلية لمشايخ الحنفية في المسألة، أو في ربطها بعلوم الحديث، أو في بيان قيودها وضوابطها.

1 أبو الحاج، صلاح، حكم حديث الأحاد فيما تعم به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم، مجلة المدونة الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، 2010م، مجلد3، عدد 9-10، صفحات 107-130.

وكذلك لدينا دراسة لعبد الرحمن القرني، خبر الأحاد فيما تعم به البلوى، منشورة في موقع المسلمين،² وهي مهمة لولا أن الباحث اكتفى فيها بالنقول وجمع الأقوال والعنونة فأشغلته عن التحليل والتدرج التاريخي لظهور المسألة وتأثيرها في علوم الحديث.

ولا يخفى أن هناك بعض الدراسات التي ناقشت أصول الحديث عند الحنفية عموماً كدراسة عبد المجيد التركماني دراسات في أصوله الحديث على منهج الحنفية.

وقد اقتضت أهداف البحث ومنهجه أن يكون تقسيم البحث على ثلاثة مباحث يسبقها مبحث تمهيدي أدرس فيه المنطلقات النظرية للبحث، وهي الآتية:

المبحث الأول: نظرية الحنفية في عموم البلوى، بناؤها والاستدلال لها.

المبحث الثاني: ضوابط القول بعموم البلوى، وأسباب العدول عن الحديث لأجله.

المبحث الثالث: التوظيف الفقهي العملي لعموم البلوى عند الحنفية وغيرهم.

وتضمن كل مبحث المطالب والفروع المناسبة، ثم ختمت البحث بالنتائج العلمية وبقائمة المصادر. والله نسأله التوفيق.

مبحث تمهيدي: المنطلقات النظرية للبحث

أولاً: التعريف بأهم مصطلحات البحث

قبل البدء بهذا البحث لا بد من تعريف أهم مصطلحاته، وهي العموم، والبلوى، وعموم البلوى، والخبر الأحاد، والسنة المشهورة.

1. فأما العموم فهو من عمَّ يُعمُّ، وله ثلاثة معانٍ، طال ومنه العميم من النبات الطويل، أو علا ومنه قولهم إن فيه لعمري أي كبراً وعلواً، أو كثر ومنه العامة خلاف الخاصة لكثرتهم،³ وهو المعنى المقصود هنا.

2. وأما البلوى فهي من بلا يبلى، وله معنيان: إخلاق الشيء، ومنه بلي الثوب. والاختبار كقوله «ونبلوكم بالشر والخير فتنة».⁴ ومن هذا المعنى يأتي معنى التكليف ووقائعه وحوادثه، ومنه يأتي معنى المشقة في التكليف.

3. وعليه يصح أن يكون معنى عموم البلوى، الحوادث والتكاليف التي يكثُر فيها المشقة، وهي التي تجلب التيسير عند الفقهاء. كذا يصح أن يكون معناها هو كثرة وقوع الحادثة، واشتهارها وانتشارها، أو أن كل أحد

2 http://almoslim.net/node/147129 تاريخ الدخول: 2018/8/8م.

3 انظر «مادة عم» عند ابن فارس، مقياس اللغة، 15/4. وابن منظور، لسان العرب، 321/15.

4 انظر «مادة بلوى» عند ابن فارس، مقياس اللغة، 292/1. «ومادة بلا» عند ابن منظور، لسان العرب، 92/18.

يحتاج إلى معرفته. فالمعنى الأول هو الشائع لدى الأصوليين، والثاني هو المقصود عند الحنفية منهم فحسب، وهو مرادنا في هذه الدراسة. وهناك عدة دراسات ناقشت المعنى الأول فحسب،⁵ ومنها ما جمع بين المعنيين في الدراسة،⁶ ومنها ما اختص بالمعنى المقصود عند الحنفية، كدراستي صلاح أبي الحاج وعبد الرحمن القرني اللتين أتينا لذكرهما في الدراسات السابقة.

4. الخبر الآحاد، عرّفه أبو الحسن البزدي (ت:482هـ، 1089م)، بقوله كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر،⁷ وهو نفسه عند المحدثين لولا أنهم يجعلونه قسيم المتواتر فحسب.

5. السنة المشهورة، وهي مصطلح إشكالي بين علماء أصول الفقه من الحنفية وبين علماء الحديث، فالحديث ينصرف إلى الرواية القولية عن النبي أو أصحابه في تمييز معروف عند أهل الحديث، أما السنة فهي العمل الموروث عن النبي وصحابته والقرون الأولى، فإن كان هذا العمل مما اشترك في نقله والعمل به معظم علماء العصر، وشاع بينهم واشتهر، سمي بالسنة المشهورة عند الحنفية. فهي السنة العملية المتوارثة، و«مَا تَوَارَثَهُ النَّاسُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا»، كما صرّح السرخسي (ت:483هـ، 1090م).⁸

وعليه يكون الخبر الآحاد إذا جاء في سياق عموم البلوى، أي في المسائل الشائعة المشهورة التي يحتاج إليها كل مسلم، فإن هذا من المستغربات العرفية، فالنبي إنما جاء مخبراً في ضروريات الدين للجماعات لا للأفراد، والصحابة بعده نقلوا هذه الأخبار التي تمس إليها الحاجة إلى الجميع لا إلى الأفراد، خصوصاً ومع تفرق الصحابة في الأمصار، فإن الحاجة إلى تلك الأخبار الضرورية تزداد بحيث لا تغني رواية أحد الصحابة في إحدى المدن عن رواية غيره في مدينة أخرى.

فإذا ما جاءت رواية في موضوع تمس إليه الحاجة ويكثر دورانها على الأشخاص وفي الأزمان، عن راو واحد، فإن هذا إشارة على وهمه في تلك الرواية التي لم يأتنا عن غيره فيها قول أو حكم أو فتوى.

ثانياً: حدود المسألة، التفرد بين المحدثين والحنفية

سياق مسألة الخبر الآحاد فيما تعم به البلوى، هو سياق الحديث الفرد، وتفرّد الثقات، فأما الحديث المتواتر أو السنن المشهورة التي عرفناها آنفاً فهي خارجة عن حدود هذه المسألة، فهي مختصة بالحديث الآحاد، الذي تفرد به أحد رواته، والحديث الفرد هو من المسائل المهمة في علوم الحديث لأن التفرد أشبه بانقوس الخطر الذي يقرعه الناقدون عند تنبهم له، ليزدادوا تأملاً ودراسة للرواية خشية وقوع الخطأ أو الوهم فيها، هذا مع حسن الظن بعدالة وضبط الراوي.

5 انظر دراسة مسلم الدوسري: عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.

6 انظر دراسة محمّد بن عبد الكريم: خبر الواحد فيما تعم به البلوى وفيما يشترك فيه الإحساس به خلق كثير وتدعو الدواعي لنقله، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، في جامعة أم القرى، 1996م. ودراسة مصعب محمود كوارع، عموم البلوى وأثرها على خبر الواحد، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة، 2010م.

7 البزدي، علي بن محمّد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، أو أصول البزدي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، ص152.

8 السرخسي، المبسوط، 129/1.

وخلاصة موقف المحدثين من تفرد الثقات هو الآتي، للمحدثين ثلاثة اتجاهات في قبول الحديث الذي تفرد به ثقة،⁹ الأول عدم القبول مطلقاً، والثاني القبول مطلقاً، والثالث القبول إن جاءت القرائن على تقوية الحديث، وهو القول الأرجح في المسألة عند محققي المحدثين، إذ إن المتقدمين من العلماء لم يرد عنهم قبول أفراد الثقات بإطلاق، بخلاف ما نقل عن متأخري المحدثين. فأما القرائن التي ترجح قبول تفرد الثقة أو رده، فهي كثيرة، منها: أن يكون من الصحابة، وأن يكون من كبار الحفاظ من طبقة التابعين أو تابعي التابعين، فأما تفرد الرواة من الطبقات النازلة بعد تابعي التابعين فلا تقبل عادة لضعف احتمال التفرد بعد كثرة الرواة والكتبة والحفاظ.

فهذا هو منهج المحدثين في المسألة، وأما الحنفية فلهم نظر آخر فيها، فإنهم يعملونها على جميع الرواة وجميع الطبقات من غير تمييز بين الصحابة والتابعين وتابعيهم، إذ إن الحاجة إلى أحكام الدين المتكررة حاجة دائمة، فهناك من الأخبار والأحكام المهمة والتي تمس إليها الحاجة توجب العادة اشتهاؤها وحصول العلم بها لدى الكافة، وكثرة الحاجة إليها في الأعصار والأمصار يستلزم تناقلها فيما بينهم ووصولها إلينا في أكثر من طريق، ويستلزم الشك بها إن جاءت من طريق واحدة.

ويستبعد القول بسكوت الصحابة عن نقل الرواية لصدورها عن بعضهم بسبب تفرقهم في الأمصار، فمسائل عموم البلوى هي من المسائل التي توجد الحاجة إليها في مصر والشام وأفريقية والحجاز وسائر بلاد المسلمين. وأنتقل بعد بيان حدود المسألة إلى تأصيلها وتحريها عند الحنفية في المباحث الآتية.

المبحث الأول: رأي الحنفية في عموم البلوى، بناؤها والاستدلال لها

بعد الكلام عن تعريف المسألة وملاساتها، تنتقل إلى عرض المسألة كما أراد لها الحنفية المتقدمون. اتفق الأصوليون الحنفية والمتكلمون على نسبة هذه المسألة إلى الحنفية، وخرجوا عليها عدداً من المسائل، ولم يعترض في نسبتها إلى الحنفية أحد من الطرفين، فلم تكن المسألة مثار اختلاف في صحة نسبتها إلى الحنفية من جهة، كما لم تكن مثار اختلاف بين الحنفية أنفسهم في القول بها والتخريج عليها، فكان من الحنفية المؤصلين من ذكرها واستفاض في بيانها، ومنهم من ذكرها باختصار، ومنهم من لم يعرض لها أبداً، ولم يوجد من أنكرها منهم، وكذلك الأمر في الحنفية المفرعين، فمنهم من صرح باعتمادها في التفرع، ومنهم من لم يصرح، وإن كان الجميع قد اتفقوا على القول بنتائجها.

⁹ هذه الفقرة تلخيص لبحث الدكتور إبراهيم اللاحم الماتع بعنوان تفرد الثقة بالحديث بين المتقدمين والمتأخرين، المنشور في مجلة الحكمة العدد 24، محرم 1423هـ.

المطلب الأول: أقدم إيراد للفظ عند الحنفية المتقدمين

ورد لفظ «عموم البلوى» كثيرًا في كتب الحنفية كما عند غيرهم من الأصوليين، وأرادوا منها أمرين، الأول: اللغوي وهو الأقرب لمعنى الرخصة الآتية من انتشار البلاء وعموم المصائب والحاجة إلى التيسير والتخفيف، وقد عرّفه السرخسي بقوله: وصف مؤثر في الحكم إلى جهة التخفيف.¹⁰

والثاني وهو المعنى الأصولي الحديثي لدى الحنفية الذي سبق بيانه، وقد ورد المعنيان معًا في كتب الحنفية وبأعداد متقاربة،¹¹ ولعل أول نص حنفي يأتي بهذا اللفظ هو ما نقله لنا الإمام السرخسي عن الإمام محمّد بن الحسن الشيباني (ت: 189هـ، 804م) في شرحه للكسب - إذ لا يمكن الجزم بأن العبارة هي للإمام محمّد، فالكتاب هو شرح السرخسي للكسب لمحمّد-، أراد به المعنى اللغوي المرتبط بالبلاء والسوء، وجاء به في مقابل الناسخ من الأدلة التي يجب بيانها للناس لما فيها من منفعة، بخلاف المنسوخ وما يعم به البلوى فإنه ليس في روايته منفعة للناس ورُبما يُؤدّي إلى الفئنة والتحرز عن الفئنة أولى.¹² وإن لم تصح نسبة العبارة إليه يكون أقدم تصريح بالمصطلح يصلنا هو عن الجصاص (ت: 370هـ، 980م)، كما سيأتي.

ولم أقع في المصادر التي بين يدي على تصريح صادر في ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة (ت: 150هـ، 767م) وصاحبيه في هذه المسألة إلا ما كان من نسبة بعض المتكلمين الرأي إلى أبي حنيفة بالذات، أو إلى عيسى بن أبان (ت: 221هـ، 836م) أو الكرخي (ت: 340هـ، 951م)، وكذلك لم أجده في الفروع الفقهية منصوصًا على أن العدول في أحاديث البلوى صدر عن أبي حنيفة بالنص، بما يعطي انطباعًا بأن المسألة إنما أصلت في القرن الثالث الهجري، وخُزجت على أقوال الحنفية المتقدمين، وهذا شائع في المذهب.

ولكن حمل بعض متأخري الحنفية أقوالاً وأحكامًا وردت في ظاهر الرواية على عموم البلوى، ومنه مسألة صلاة الاستسقاء، التي اختار الإمام أبو حنيفة فيها الدعاء وعدم سنّة الصلاة، ونقل عنه الإمام محمّد قوله: «بلغنا عن عمر بن الخطاب أنه صعد المنبر فدعا واستسقى، ولم يبلغنا في ذلك صلاة إلا حديثًا واحدًا شاذًا لا يؤخذ به».¹³

فنقل ابن مازة (ت: 616هـ، 1219م) العبارة، وذكر في تفسير الشذوذ فيها قولين، فقال: «اختلفت النقلة والرواية أنه لأي معنى سمي شاذًا، [1] منهم من قال: إنما سمي شاذًا؛ لأن عمر لم يصل في الاستسقاء، وعلي كذلك، ولو كانت بهذا سنّة مشهورة لما خفيت عليهما، ولا خير في سنّة خفيت على عمر وعلي رضي الله عنهما. [2] ومنهم من قال: إنما سمي شاذًا؛ لأنه ورد ونقل في بلية عامة، والواحد إذا روى حديثًا في بلية عامة يعد ذلك شاذًا ومستنكرًا منه».¹⁴ فالتفسير الأول وارد على معنى عدم الشهرة، والثاني خفاء تلك السنة عن كبار الصحابة، وهما معا يصبان في معنى عموم البلوى، فيكون تأصيلًا جيدًا للمسألة على ظاهر الرواية.

10 انظر: أصول السرخسي، 2/130.

11 ورد المصطلح في أصول السرخسي خمس مرات واحدة بالمعنى الاصولي، وأربعة بمعنى الرخصة.

12 انظر: محمّد بن الحسن، الكسب، ص70، والنص مشعرٌ بأنه للشارح السرخسي لا لمحمّد: «ثم إننا يفترض بيان ما فيه منفعة للناس وهو التأييد من الآيات الصحيحة المشهورة فأما المنسوخ لا يجب روايته وكذا الشأن فيما يعم به البلوى».

13 محمّد بن الحسن، الأصل، تحقيق الدكتور محمّد بونوكال، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ-2012م، 1/366.

14 ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 2/139.

وكذلك فعل ابن الهمام (ت: 861هـ، 1457م) إذ إنه أورد المسألة بعبارته فقال: والحديث الوارد فيها «شأذٌ فيما تُعْمُ به البُلُوى، وهُوَ ظَاهِرُ جَوَابِ الرِّوَايَةِ». ¹⁵ ثم نقل النص السابق، أي أنه فسر الشذوذ على مخالفة عموم البلوى.

وسياتي خبر أن النبي كَانَ يُضَلِّي وَهُوَ رَاكِبٌ، وأن أبا حنيفة لَمْ يَزْفَعْ لَهُ رَأْسَهُ، في المبحث الثاني، وهو يؤخذ منه تأصيل عن أبي حنيفة في المسألة مع خلاف سيرد فيها.

إلا أن الجصاص قد صرح في الفصول عن عيسى بن أبان أنه ذكر ذلك بقوله «إن خبر الأحاد يُرَدُّ لمعارضة السنة الثابتة إياه، أو أن يتعلق القرآن بخلافه فيما لا يحتمل المعاني، أو يكون من الأمور العامة فيجيء خبر خاص لا تعرفه العامة». ¹⁶ فهو الأرجح والأصح، وأما ما شاع في كتب متكليمي الأصوليين بنسبة المسألة إلى أبي الحسن الكرخي ¹⁷ فهي نسبة تحتاج إلى دليل من أقوال الحنفية أنفسهم، والذي بين يدينا هو نسبتها إلى عيسى بن أبان وهو متقدم على الكرخي، وقد نبه ابن الهمام على أن القول لعامة الحنفية لا يختص به الكرخي كما توهم بعضهم، كما حققه أمير بادشاه. ¹⁸

المطلب الثاني: إيراد مسألة عموم البلوى في كتب متقدمي الحنفية

وأما عن أول نص يصلنا بالمعنى الاصطلاحي للمسألة فهو عن الإمام الجصاص الذي استفاض في ذكر المسألة وتوسع في الاستدلال لها في التأصيل، ثم في اعتماد عليها في التفریع والتخريج، في أهم كتبه الأصول وأحكام القرآن، بما يُعَبَّرُ عن منهج الحنفية خير التعبير، ويغني عمَّا كُتِبَ بعده كالدبوسي (ت: 430هـ، 1039م) والبزودي وغيرهما ممن أشار للمسألة مجرد إشارات سريعة من غير تفصيل كاف كالذي قام به الجصاص، فهذا سبب التركيز على هذا الإمام. ¹⁹

أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تأصيل المسألة والتدليل عليها

للمسألة حضور خاص عند الإمام الجصاص، إذ أوردها في كتبه الأصولية والفقهية، فتوسع في التأصيل لها، ثم في التفریع عليها، ولعله أقدم نص صريح واسع في المسألة -خصوصاً إن لم تصح نسبة أصول الشاشي (ت: 344هـ، 956م) لصاحبه- وذلك في كتابه الفصول في الأصول، وفي شرح مختصر الطحاوي (ت: 321هـ، 933م) وفي أحكام القرآن، إلا أنه في أحكام القرآن أطلال النفس في تأصيل المسألة والتمثيل عليها، وسأعتمد في تصوير المسألة عند متقدمي الحنفية على الجصاص مستفيداً من إضافات غيره على المسألة، كما سياتي:

15 ابن الهمام، فتح القدير، 91/2.

16 الجصاص، الفصول في الأصول، 113/3.

17 انظر: الغزالي، المستصفى، 321/1، والأمدي، الإحكام، 135/2، وأبا الحسين البصري، المعتمد، 660/2.

18 ابن الهمام، التقرير والتحجير، 296/2، أمير بادشاه، تيسير التحرير، 112/3.

19 لا بد من التنبيه إلى أن المسألة قد ورد تأصيلها في كتاب الأصول المنسوب للشاشي، (انظر ص 284 وما بعدها)، إلا أن الراجح عدم صحة نسبة الكتاب إليه. وانظر الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، -196 199. وأصول البزودي، ص 173.

أ- توصيف القول بعموم البلوى

أتى ذكر مسألة عموم البلوى في أحكام القرآن للخصاص²⁰ عندما أراد مناقشة حديث (ضوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال بينكم وبين منظره سحاب أو قتره فعدوا ثلاثين) وذلك في سياق الشهادة على إثبات الأهل حال صفاء السماء وإمكان الرؤية من الجمع الحاشد، فذكر أن الحنفية يشترطون الجمع في الشهادة في هذه الحال، ولا يقبلون شهادة المنفرد، ثم نقل قبول الشافعي ومالك²¹ إثبات الهلال عن عدلين، في إشارة إلى أنهم لا يشترطون العدد حال عموم البلوى، ثم عقب على قول الحنفية بأن ربط الشهادة بمسألة عموم البلوى، فقال: «وَلِذَلِكَ قَالَ أَصْحَابُنَا: مَا كَانَ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ بِالنَّاسِ حَاجَةً إِلَى مَعْرِفَتِهِ، فَسَبِيلُ ثُبُوتِهِ الْإِسْتِفَاضَةُ وَالْحَيْزُ الْمَوْجِبُ لِلْعَلْمِ، وَغَيْرُ جَائِزٍ إِثْبَاتٌ مِثْلِهِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ، نَحْوُ إِجَابِ الْوُضُوءِ مِنْ مَيِّسِ الذَّكْرِ، وَمَيِّسِ الْمَرْأَةِ، وَالْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ، وَالْوُضُوءُ مَعَ عَدَمِ تَسْمِيَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ».²²

وللخصاص أهمية أخرى في المسألة في كونه أقدم مصدر يتوسع في المسألة ويستدل عليها بالأدلة العقلية والنقلية، كما سيأتي.

ب- الأدلة العقلية والنقلية على القول بعموم البلوى

أولاً: الأدلة العقلية

ثم عرض لدليل الحنفية بسيط، فقال: «لَمَّا كَانَتْ الْبُلُوى عَامَةً مِنْ كَافَّةِ النَّاسِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ وَنَظَائِرِهَا فَغَيْرُ جَائِزٍ أَنْ يَكُونَ فِيهِ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ طَرِيقِ التَّوْقِيفِ إِلَّا وَقَدْ بَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ وَوَقَفَ الْكَافَّةُ عَلَيْهِ، وَإِذَا عَرَفْتَهُ الْكَافَّةُ فَغَيْرُ جَائِزٍ عَلَيْهَا تَرْكُ الثَّقَلِ وَالْإِقْتِصَارُ عَلَى مَا يَنْقُلُهُ الْوَاحِدُ مِنْهُمْ بَعْدَ الْوَاحِدِ، لِأَنَّهُمْ مَأْمُورُونَ بِتَقْلِيدِهِ وَهُمْ الْحُجَّةُ عَلَى ذَلِكَ الْمُنْقُولِ إِلَيْهِمْ، وَغَيْرُ جَائِزٍ لَهَا تَضْيِيقُ مَوْضِعِ الْحُجَّةِ، فَعَلِمْنَا بِذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْقِيفٌ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ وَنَظَائِرِهَا».²³ وهو بقوله هذا يظهر تماماً بأنه قد تصور جميع الاحتمالات العقلية الممكنة للمسألة، ثم أجاب عليها ونفاها تباعاً، ومنطلقه في المسألة أمران:

- 1 - حاجة الجميع إلى معرفة هذا الحكم، ووجوب سؤالهم أهل الذكر في هذه الأحكام الضرورية.
- 2 - ووجوب التبليغ على النبي صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم على من سمع منه البلاغ، حتى ولو لم يُسأل عنه.

20 الجصاص، أحكام القرآن، 250/1.

21 سيأتي أن المالكية هم أقرب المذاهب إلى الحنفية في مسألة عموم البلوى، بالتصريح أو بالتطبيق، واقتضى هذا التوضيح أن الجصاص قد قرن بين الإمام الشافعي ومالك في المسألة بما قد يفهم بأن لهما الموقف نفسه من مسألة عموم البلوى، والأمر ليس كذلك.

22 الجصاص، أحكام القرآن، 251/1-252. وتوسع في مناقشة حديث مس الذكر في شرح مختصر الطحاوي، 388/1، وكذلك أورد السرخسي الأمثلة كلها في الأصول، 368/1.

23 الجصاص، أحكام القرآن، 252/1. ثم أعاد تأصيل المسألة عند مناقشته قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ }، الجصاص، أحكام القرآن، 106/4. وتأصيلها عند السرخسي قريب منه أيضاً، انظر أصوله، 368/1.

أي أن اجتماع هذين الشرطين أو الواجبين في حالٍ ما، يوجب تساؤل الناس عنه لحاجتهم إليه، ويوجب تبليغ العارف به للكافة حوله، وعندها يكون التفرد في نقل خبرٍ منها داخلًا فيما سماه الشاشي: بمخالفة الظاهر، وما سماه السرخسي وغيره بالشذوذ والغرابة،²⁴ وما سماه أبو إسحاق الشيرازي: بانفراد الواحد برواية ما يجب على الكأفّةِ علمه.²⁵ وهي أدق تسمية وأكثرها وضوحًا في التعبير عن منهج الحنفية من عموم البلوى.

ثانيًا: الأدلة النقلية من السنة وعمل الصحابة

وأما عن تأصيل عموم البلوى في التُّقل، فإن الجصاص يتوقف عند ذلك في الفصول في الأصول، بعد أن أصّل له بالدليل العقلي، فيؤصل له من السنة فيقول: «ومما يدل على صحة هذا الاعتبار: أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقتصر على خبر ذي اليدين في قوله: «أقصر الصلاة أم نسيت حتى سأل أبا بكر وعمر - رضي الله عنهما -، فقال لهما: أحقُّ ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم»، لأنه يمتنع في العادة أن يختص هو بعلم ذلك من بين الجماعة.²⁶ فالمسألة من باب الممتنع أو المحال عادة عنده.

كذلك يؤصل له من فعل عمر بن الخطاب من الصحابة، فيقول: «وأما رد عمر لخبر أبي موسى الأشعري في الاستئذان فإنَّ وجهه: أن ذلك مما بالناس إلى معرفته حاجة عامة، لعموم البلوى به فاستنكر وروده من طريق الأحاد، وهذا عندنا إحدى العلل التي يرد بها أخبار الأحاد على نحو ما ذكرنا في رؤية الهلال».²⁷

ولئن اعترض على الحنفية في الحديث بأن استنكار عمر قد جبرته شهادة أبي سعيد وهو خبر آحاد لا يصل إلى الشهرة، فالجواب هو إنما كان جابر حديث أبي موسى هو الصحابة الذين كانوا في المجلس جميعًا، وهم دليل شهرة السنة تلك، وما كان خبر أبي سعيد سوى نقلًا لموافقة الصحابة أبا موسى فيما ذكر.

المبحث الثاني: ضوابط القول بعموم البلوى، وأسباب العدول عن الحديث لأجله

لا يفهم مما سبق أن الحنفية يأخذون بقاعدة عموم البلوى على إطلاقها، بل إن لهم فيها تدقيقًا وحدودًا وضوابط، بعضها مستمدٌ من صريح كلامهم في كتب الأصول، ومعظمها مستنبط من صنيعهم في كتب الفروع. وبعضها مما اتفقوا عليه، وأكثرها مما نص عليه بعضهم. فلا بدَّ من ذكرها والتنبيه عليها. كذا إنه قد ذُكر للمسألة أسباب ومقومات، يأتي تفصيلها تباعًا.

24 انظر أصول السرخسي، 364/1، قال في وجوه الانقطاع الباطن التي تؤدي لردِّ الحديث: «أن يكون حديثًا شاذًّا لم يشتهر فيما تعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته»، وفي، 368/1، قال «وأما القسم الثالث، وهو الغريب فيما يعم به البلوى ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فإنه زَيْفٌ»، وهو الموضوع الوحيد بحسب استقراي الذي وصف فيه مقابل البلوى بالغرابة. فإنه أكثر من وصفه بالشاذ في المبسوط في مواضع كثيرة، تجعل من اللازم التوقف عندها بالدراسة لبيان مفهوم الشذوذ عند متقدمي الحنفية، ومن هذه المواضع في المبسوط، 62/1، 129/1، 129/1، 192/1، 250/1، 77/2، 114/3، 25/5، 55/15، 18/24، 143/27.

25 الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، 82/1.

26 الجصاص، الفصول في الأصول 115/3.

27 الجصاص، الفصول في الأصول، 107/3.

المطلب الأول: حدود عموم البلوى عند الحنفية، وقيودها

من الجلي بأن حدود المسألة هي قيودها الأولية، فهي تتعامل مع الأحاديث الأحاد لا المتواترة، فيما تمس الحاجة إليه وتعم فيه البلوى، لا ما يقبل التخصيص، ويكتفي في التمييز بين الطرفين على الحس الفقهي العام، فما يتصل بأحوال الصلاة والصيام والعبادات اليومية، تعم فيه البلوى بأكثر مما يتصل من قضايا لا تتكرر إلا في العمر مرة أو مرتين فلا تمس إليها حاجة الناس اليومية، كتقديم القران أو التمتع أو الأفراد في نية الحج، ومن هنا قِيل العلماء أصلاً الخلاف في نقل الأفضلية فيها. وعلى أي حال فإن الاختلاف في تقدير المسألة بأنها مما تعم بها البلوى أو لا هو خلاف ممكن، ولكن لم أجد مثالا تطبيقيا عليه، لوضوح الفكرة عند الفقهاء، والله أعلم. ومن خلال استقراء كلام الحنفية في مصادرهم الأساسية، يمكن الوصول إلى خمسة قيود تحكم مسألة عموم البلوى عندهم، بعضها متفق عليه، وبعضها جرى فيه بعض النقاش بين الحنفية كما سيأتي.

القيد الأول: المسألة مفترضة فيما صح سنده من أحاديث

فأما الحديث الضعيف فلا يُحتاج لرده إلى مسألة عموم البلوى، وهو قيدٌ ذكره القدوري، (ت:428هـ، 1037م)،²⁸ ونَبّه إليه الجصاص عندما ناقش أحاديث الوضوء من مس الذكر، فقال: «إنها كلها واهية ضعيفة لا يثبت بمثلها حكم لو وردت في الشيء الخاص الذي لا تعمُّ البلوى به، فكيف فيما سبيله أن يكون إثبات حكمه من جهة التواتر؟»²⁹

وما كان يناقش الأحاديث الضعيفة بعموم البلوى إلا في حال أنها كانت مما يضعف عند غيره، ولكن لا يضعف عنده، كالمرسَل، فيوضح سبب عدوله عن الدليل أنه كان لعموم البلوى لا للإرسال، فلا تقوم بذلك حجة عليه.³⁰

القيد الثاني: المسألة مفترضة في الأحاديث الأحاد، التي لم تشتهر ولم يجر عليها العمل

بهذا يكون نطاق البحث في الحديث الأحاد الذي تفرد فيه الراوي بذكر حكمٍ من نوع ما يجب على الكافة معرفته، أما لو عرفته الكافة فإنه سيخرج من نطاق عموم البلوى. فالحديث المتواتر ظاهر في هذا إذ لا تفرد فيه أصلاً، وكذلك الأحكام والسُنن الفعلية المعروفة لدى فقهاء الصحابة والتابعين في الكوفة في زمان الاجتهاد، ولم تكن مستغربةً لديهم، فالمسألة متصوّرة عند الحنفية بهذه الظروف والشروط، والغفلة عن أحدها يوقع في سوء الفهم عنهم.

28 القدوري، التجريد، 190/1.

29 الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 391/1.

30 الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 399 392-1.

فالمقصود إذن هو الحديث الذي وصل إلينا برواية الأحاد عن الأحاد حتى وصل إلى مداره كذلك، وليس المقصود بذلك كلّ حديث تفرد به الصحابي، فمن الأحاديث ما تفرد به صحابي ثم شاع عنه واشتهر وقام عليه العمل، فهذا دليل على أن الرواية قد وافقت العمل المتوارث، لا أن العمل ثبت بالرواية فقط.

ويشبه ذلك أن يعترض على الحديث بأن بعض الصحابة لم يعلم به، فهذا لا يخل باشتهاره، ويقبله الحنفية، وقد صرح بذلك القدوري فقال: «لا ننكر أن يخفى على الواحد ما تعم به البلوى، وإنما ننكر أن يخفى على الجماعة».³¹

وبذلك ناقش الجصاص مسألة أخذ الحنفية بحديث حمنة بن جحش في أقل مدّة الحيض،³² واستخدم هذا القيد في جوابه على الاعتراض على الحنفية بقولهم بوجود الوتر، وبوجود المضمضة والاستنشاق في غسل الجنابة، وبوجود تحريم الصلاة، ونحوها، وأخذهم بالحديث الأحاد فيها مع عموم البلوى بها، فأجابوا بأنه قد اشتهر أن النبي قد فعلها، والاختلاف إنما كان في الوجوب لا في الوجود، فخرجت عن دائرة عموم البلوى التي يشترط فيها ألا يأتي دليل مشتهر، ثم اختار الحنفية الوجوب، واختار غيرهم الندب.³³

وقد نصّ على ذلك الجصاص عندما أجاب على احتمال أن يخص النبي بعضاً من أصحابه بإعلام ما عمت به البلوى، حتى يؤديه إلى الكافة، فأجاب بجوابين: الأول وفيه يقبل هذا الإيراد، بأنه إن استفاض الخبر عن الصحابي إلى الكافة فقد تحققت فيه الشهرة المطلوبة للعمل، ولا خلاف في هذا مع الاحتمال، وإلا فهو محل المسألة. والثاني وفيه يردّ إمكان حدوثه بأن النبي مبعوث إلى الكافة، وحاجة العامي كحاجة غيره إلى الحكم، فلا بد من توقيف الجماعة على الحكم، وإلا فهو ليس من عموم البلوى أصلاً.³⁴

ومن هنا يُستشكل أن طرفاً ليس بالقليل من اعتراضات المتكلمين على الحنفية في المسألة قد وقعت في هذا الخلل، عندما قالوا باحتمال تبليغ النبي لرجل واحد فحسب من الصحابة، وهذا يصح نظراً فيما لا يتصل بحاجة الناس الدينية اليومية، ولكن لا يصح في المسألة التي قدمها الحنفية وهي المسائل التي تمس إليها الحاجة، فالاعتراض بذلك عليهم خارج عن تصور الحنفية للمسألة، وهذا خلل كامن في الاعتراض لا في الأصل.

31 قاله في سياق الجواب على اعتراض على الحنفية، بأنه قد خفي على ابن مسعود بعض المسائل، وعلى أبي بكر ميراث الجدة، وعلى عليّ ادخار لحم الأضاحي، وغير ذلك، فأجاب بالجواب في الأعلى. القدوري، التجريد، 575/1.

32 قال: «ورد النقل المستفيض: بأنها تدع الصلاة أيام أقرانها، وأقل ما يتناول ذلك ثلاثة، وأكثره عشرة، وعلى أن المتعارف منه ست، أو سبع، كما «قال لحمنة بنت جحش: تحيض في علم الله ستاً أو سبعا، كما تحيض النساء في كل شهر» وهذا المعتاد منه قد ورد بثبوته وكونه حيضاً بالنقل المتواتر، واتفقت الأمة: على أن مثله يكون حيضاً، وكذلك الثلاثة، والعشرة، متفق على: أنها حيض، فما زاد على ذلك أو نقص فخارج عن العادة، فجانزراً ألا يرد النقل بنفيه أو إيجابه من جهة الاستفاضة». الجصاص، الفصول في الأصول 116/3.

33 الجصاص، الفصول في الأصول 116/3. وكرر السرخسي الجواب نفسه في أصوله، 368/1.

34 انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 116/3. ثم قال: ألا ترى: أنه لم يكن يختص بتعليم الصلاة والزكاة والصيام وغسل الجنابة - الخاصة دون الكافة. فكذلك سائر ما عمت فيه البلوى، ودعت الحاجة إليه، سبيله: أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة.

وقد مثل المعترض لهذا الإمكان بخفاء النسخ على ابن مسعود في أمر الركب، مع عموم الحاجة إليه، فمن الممكن خفاء إيجاب الوضوء من مس الذكر على بعض الصحابة. فأجاب الجصاص، بأن الخفي هنا أن حديث «استعينوا بالركب» جاء محتملاً بالركب والنسخ، وحمله ابن مسعود على الرخصة، واختار لنفسه الأشق. الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 399/1. وهذه المناقشات توضح مساحة الحرية في تناول الموضوع بين الفقهاء.

وكذلك اعتراضهم بأن الحكم قد ينقله راوٍ أو صحابيّ واحد ثم يشتهر عنه، ويسكت البقية عن التبليغ لتحقيق الأداء بالأول، فهذا أيضًا خارج عن تصور الحنفية للمسألة، من جهة أن السنة المشتهرة لا يشترط فيها تعدد الصحابة، ولو اشتهرت كما ذكر المتكلمون عند التابعين لوصل الحكم إلى شيوخ الحنفية ولعرفوه ولما أنكروه.

القيد الثالث: المسألة مفترضة بالراوي الذي ليس له مزية خاصة تؤهله لسماع هذا الحديث بنفسه

بحيث يكون واسطة التبليغ عن النبي إلى سائر المسلمين وذلك لقربه الشديد من النبي أو لحصول واقعة معينة بحضوره أو لأجله استدعت تعليقاً من النبي عليها، كبعض الأحاديث التي تفردت بها بعض أزواج النبي كالسيدة عائشة وأم سلمة فيما يتصل بأحواله صلى الله عليه وسلم في بيته، أو تتصل بأحوال النساء الخاصة، إذ كان النبي يعتمد عليهن في ذلك ولا يصرح بأحكام خاصة للنساء لما في ذلك من الحرج، والأمثلة على ذلك تترى، وقد قبلها الحنفية مع جمهور العلماء، وكذلك بعض أحاديث أنس بن مالك التي رواها لشدة قربه من النبي وخدمته له أثناء مكثه في المدينة.³⁵

القيد الرابع: المسألة مختصة بالأحاديث التي يؤخذ منها أحكام الفرائض والمحرمات فقط

لا السنن والمستحبات، وهو مفهوم من كون الفرائض هي مجال السؤال والحاجة، وكونها مجال تعميم البلاغ للكافة، بخلاف المستحبات التي يقبل فيها التخصيص، وهو قيد نص عليه الجصاص بقوله: «فَمَا لَيْسَ بِفَرْضٍ فَهُمْ مُخَيَّرُونَ فِي أَنْ يَتَعَلَّوْا مَا شَاءُوا مِنْهُ، وَلَيْسَ عَلَى النَّبِيِّ تَوْفِيْقُهُمْ عَلَى الْأَفْضَلِ مِمَّا خَيَّرَهُمْ فِيهِ، وَلَيْسَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوْفِيْقُهُمْ عَلَى الْأَفْضَلِ مِمَّا خَيَّرَهُمْ فِيهِ».³⁶

وبهذا أجاب الجصاص على الاعتراض عليهم بالأخذ بأحاديث «الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَتَكْبِيرِ الْعِيدَيْنِ وَالتَّشْرِيقِ وَنَحْوِهَا» التي وردت من طرق الآحاد، «وَيُحْمَلُ الْأَمْرُ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ قَدْ كَانَ مِنْهُ جَمِيعُ ذَلِكَ تَعْلِيمًا مِنْهُ عَلَى وَجْهِ التَّخْيِيرِ».³⁷

وهو أيضا ناقش القدوري الاعتراض على الحنفية بأنهم أخذوا بالقول بسنية التلبية بعد الوقوف بعرفة، رغم أن الحديث فيها ينطبق على قاعدة عموم البلوى، بأن الحنفية لا تقل بالوجوب بل بالاستحباب، وهذا خارج عن المسألة.³⁸ وهذا يعني أن عموم البلوى قد صرف الدليل عن ظاهره من الوجوب أو الحرمة، إلى الندب أو الكراهة، فهو إعمال للدليل من وجهٍ دون وجه.

35 انظر الشيباني، الأصل، 333/1. والعيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420، 629/1.

36 الجصاص، أحكام القرآن، 253/1.

37 الجصاص، أحكام القرآن، 253/1.

38 القدوري، التجريد، 796/2.

ومن هنا يترجح لدينا أن ما ذكره البزدوي³⁹ تمثيلاً على المسألة بحديث «الجهر بالتسمية» وهو أصلاً في السنة لا في الوجوب، تمثيل فيه نظر، وكذلك ما ذهب إليه بعض متأخري الحنفية، كالأنصاري، من القول بأن الحنفية لا يعملون بالخبر الآحاد فيما عم به البلوى، سواء كان الخبر في مباح أو مندوب أو واجب أو محرم؛ وأنه لا يقبل ولا يعمل به،⁴⁰ قول فيه نظر.

وهنا أيضاً يستغرب من المتكلمين تواردهم على الاعتراض على الحنفية بمسائل كالأذان والإقامة والتكبيرات، بأنهم أخذوا بأحاديث آحاد فيما تعم به البلوى، وهذا صحيح لولا أن المسألة مقترضة في الفرائض والواجبات والمحرمات لا في السنن والآداب، فكيف يغفل المعترضون عن هذا القيد وقد صرح به متقدمو الحنفية؟

القيد الخامس: مخالفة الحديث لخبر آخر

وهو قيد في أصله تساؤل فيما إذا كان الحنفية يشترطون للعدول عن العمل بالحديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وجود مخالفة صريحة له مع خير آخر، أو يكتفون بمخالفة الحكم الذي يؤخذ من استصحاب البراءة الأصلية والأدلة العامة، وسكوت الآخرين عن نقل هذه السنة، والجواب يتضح من خلال تثبيت أن المراد بعموم البلوى عند الحنفية، هو عدم قبول خبر آحاد في سياق لا يتصور التفرد فيه، فإن لم يأت خبر أصلاً فهم على البراءة الأصلية، وإن أتى مشهوراً أخذوا به، وإن أتى آحاداً ردوه، فإن أتى مع حديث آخر يخالفه فإنهم يتمسكون بالمخالف تمسكاً أشد من التمسك الأول، فهو ليس بقيد إذن، وإنما أوردناه للتوضيح بذلك، إذ قد يفهم من صنعهم عندما يوردون الدليل المعارض له.

وبعبارة أخرى فإن السكوت إذن كاف للقول بعموم البلوى لدى الحنفية، فإن جاءت المخالفة الصريحة مجتمعة مع البراءة الأصلية فإنها تقوي قولهم وترجحها، بحيث يكون العدول عن العمل بالخبر لعموم البلوى، ولمخالفة القواعد أو القرآن أو قطعي السنة، فالحنفية في أمثلتهم التطبيقية أن الحنفية يعدلون عن أحاديث لمجرد التفرد في عموم البلوى، وأنهم يردفون ذلك بالحديث المشتهر المخالف إن وجد، بما يوضح أن منهجهم في المسألة هو تجميع القرائن لتقوية الحكم الذي يستخلصونه في المسألة.

المطلب الثاني: أسباب رد الحديث بعموم البلوى وسياقها

أولاً: بين خطأ الراوي وتعمده الكذب

لا بد من التنبيه إلى مسألة متصلة بما سبق، وقد حصل فيها اللبس أيضاً على الحنفية، وهي أنهم إنما يفترضون في المسألة وهم الراوي وخطأه، ولا يتهمونه بكذب أو تحريف، كيف والراوي من الصحابة الكرام،

39 انظر قوله في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 17/3.

40 الأنصاري اللكنوني، فواتح الرحموت، 129/2. وهو مما قاله العبادي الشافعي على الحنفية في كتابه الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع للمحلي، 295/3.

وهذا صريح في النصوص التي أوردتها الجصاص والشاشي والسرخسي وغيرهم من المتقدمين الذين ما جاؤوا باحتمال الكذب إطلاقاً في نصوصهم، فالجصاص أولاً يعلّق المسألة بالوهم لا بالكذب، ويمثّل على الوهم بسوء فهم الرواية، فقال: «وَجَائِزٌ أَنْ يَكُونَ كَانَ مِنْهُ قَوْلٌ يَحْتَمِلُ الْمَعْنَى فَحَمَلَهُ التَّاقِلُونَ الْأَفْرَادَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ظَنُّوهُ دُونَ الْوَجْهِ الْآخَرَ نَحْوَ الْوُضوءِ مِنْ مَبْسِ الدَّكْرِ يَحْتَمِلُ غَسْلَ الْيَدِ عَلَى نَحْوِ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلْيَغْسِلْ يَدَهُ ثَلَاثًا قَبْلَ أَنْ يُدْخِلَهَا فِي الْإِنَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ)».⁴¹

وذكر أيضاً صوراً أخرى للوهم،⁴² منها الغفلة عن نسخ الحكم أو عن خصوصية الواقعة أو عدم فهم السياق الذي ورد فيه الحديث فينتج عنه تخصيص للعام أو تعميم للخاص، وهو الذي عبّر عنه السرخسي بالسهو أو النسخ،⁴³ وغير ذلك من الأوهام.

وعلى أي حال فإن عبارة الجصاص في المسألة جاءت أكثر دقة من عبارة السرخسي الذي عبّر عن الحديث بالشاذ إذ الشذوذ يعني تفرد الراوي الثقة في رواية رجحت فيها القرائن وقوعه في الوهم، أو مخالفته الثقات وكلاهما من أنواع الحديث التي لا توصف بالصحة، وأما الجصاص فقد عبّر بما يدخل الحديث الصحيح في المسألة عندما قال: «فلا يخلو من أن يكون منسوخاً»، فالنسخ وخصوصية الواقعة تجماع الصحة، كذا يلاحظ أن الجصاص ما اكتفى برد الرواية من جهة عموم البلوى، بل أورد دليلاً صارفاً للحديث عن ظاهره، بما يؤكد فكرة أن القرائن تتقوى ببعضها، ولا يغني بعضها عن بعض.⁴⁴

وعليه فإنهم إن صرحوا بعبارة قوية في ذلك في رد الحديث فمرد ذلك إلى قرائن أخرى وأدلة مضافة إلى دليل عموم البلوى، ومن هنا أيضاً يستغرب أن ما ذكره بعض المتكلمين في اعتراضاتهم على الحنفية، اعترضوا عليهم بأن احتمال الكذب هنا احتمالاً باطلاً لا يؤبه له،⁴⁵ والحنفية يشاركونهم القول هذا، لأن المسألة مفترضة في أوهام الرواة لا في تعمدهم الكذب.

ثانياً: بين كون المسألة من القواعد المستقرة أو من القرائن النسبية

الفارق جليٌّ بين القاعدة القرينية في التوظيف والاستدلال، وأهم مزايا القاعدة استقرارها وثبوتها، وأنها قضية كلية يجب إعمالها في جميع جزئياتها، بخلاف القرينة التي تخضع للنظر من جهة توفرها في الدليل، ومدى استخدامها حال توفر قرائن أخرى تضادها، ومن ثم تختلف الأنظار في ذلك.

41 الجصاص، أحكام القرآن، 1/251-252.

42 الجصاص، الفصول في الأصول، 3/115.

43 أصول السرخسي، 1/368.

44 وكذلك أدق من عبارة الدبوسي، الذي قال: «خبر الواحد ينتقد من وجوه... ثم ذكر منها: العرض على الحادثة فإن كانت مشهورة لعموم البلوى بها والخبر شاذ كان ذلك زيافة فيه... ثم قال: فكذلك خبر الواحد مما سببه الاشتهار لعموم البلوى مكذب في العادة فيرد بالتهمة». تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص: 196، 199. فإنه وأن كان التكذيب يعم التخطئة، فإنه لم يصرح بذلك.

45 يقول الجويني في التلخيص في أصول الفقه، 2/432: «نقول هل تجوزون صدق الراوي الواحد فيما تعم به البلوى أم تقطعون بكذبه؟ فإن جوزتم صدقه فليس المطلوب العلم وإنما المطلوب العمل فما الذي يمنع من قبول خبره مع كونه موثوقاً به. فإن قالوا لأن ما تعم به البلوى يكثر الشؤال عنه لغموه الحاجة فيه، ثم كثرة الشؤال يُفضي إلى كثرة الثقل. قلنا: فافطعوا على موجب ذلك بكذبه كما يقطع بكذب من انفرد بتقل موت الخليفة والحريق العام لأقليم من الأقاليم ونحوها مما يشيع ويذيع، فلما لم تقطعوا بكذبه بطل ما قلتموه».

ولتحديد مسألة عموم البلوى فيما إذا تنتسب لطائفة القواعد أو القرائن يجب البحث في تأصيل أو تطبيق المسألة عند الحنفية، ولم يظهر من خلال عمل الجصاص ما يرجح أحد الطرفين، ولكن وجدت عند السرخسي نصاً في ذلك، وفيه يوجه اختلافاً حصل بين الإمام أبي حنيفة مع الصاحيين إلى العمل بالحديث وتركه من جهة عموم البلوى، وتوضيحه فيما يأتي:

يبتدئ السرخسي أولاً بتصوير المسألة وهي جواز التطوع على الدابة في المصر أو عدم جوازه، فيذكر بأن الإمام ذهب إلى المنع، وأن أبا يوسف ذهب إلى الجواز، ومثله محمد ولكن مع الكراهة، ثم نقل عن أبي حنيفة قوله مستدلاً لرأيه بأنه إنما أجاز التطوع على الدابة في السفر بالنص بخلاف القياس، وأما في المصر فلم يرد في جواز التطوع على الدابة فيه نصٌ فهو على القياس، أي في عدم الجواز.

ثم يذكر بأن أبا يوسف قد حاجج أبا حنيفة في المسألة بحديث «أَنَّ النَّبِيَّ رَكِبَ الْحِمَارَ فِي الْمَدِينَةِ يَعُودُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، وَكَانَ يُصَلِّي وَهُوَ رَاكِبٌ»، فقال أبو يوسف: «فَلَمْ يَزْفَعْ أَبُو حَنِيفَةَ رَأْسَهُ». والسؤال عن معنى عدم رفعه رأسه، فأجاب السرخسي بجوابين: الأول: أنه «لَمْ يَزْفَعْ رُجُوعًا مِنْهُ إِلَى الْحَدِيثِ». وهذا مستبعد لأن كتب الحنفية تتوارد على ذكر رأي أبي حنيفة في مقابل رأي صاحبيه، والفتوى على رأيه،⁴⁶ ولو ثبت رجوعه عن رأيه لما صحَّ استقرار الفتوى على قوله.

وأما الجواب الثاني، فهو أن الإمام عدل عن الحديث بعموم البلوى، فيقول: «بَلْ هَذَا حَدِيثٌ شَاذٌ فِيمَا نَعْمُ بِهِ الْبُلُوى، وَالشَّاذُّ فِي مِثْلِهِ لَا يَكُونُ حُجَّةً عِنْدَهُ، فَلِهَذَا لَمْ يَزْفَعْ رَأْسَهُ». ثم ذكر بأن الصاحيين أخذوا بالحديث.⁴⁷

فمن الواضح أن السرخسي يرى بأن الإمام ترك الحديث لعموم البلوى، وبأن الصاحيين عملاً بالحديث ولم يريا فيه تحقق عموم البلوى، أي أنه يمثل لاختلاف أنظار الحنفية المتقدمين في المسألة، وعليه فلو صحَّ التمثيل بالحديث لكان دليلاً على أن مؤسسي المذهب الحنفي قد اختلفوا في مسائل معينة أهي من عموم البلوى أم لا، ولكن هل يصح تخريج المسألة أصلاً على عموم البلوى؟

الذي يظهر لديّ هو أن الإمام عدل عن الحديث في المسألة، لأنه رأى أن مخالفة القياس -وهو هنا القواعد وعمومات الشريعة- بالصلاة على الراحلة لا تكون إلا بسنة متوارثة مشتهرة، وهذا ما حصل في حالة السفر بخلاف الحضر، فهو عدول عن الحديث للقواعد كما نصّ في أول المسألة، وأبو حنيفة لا يأخذ بالخبر الآحاد عند مخالفة القواعد.

وليست المسألة خاضعة لعموم البلوى، لأن الركوب في المصر على قلته لا يكون لزمناً كافياً للصلاة بل يتخلله النزول والكلام ومخاطبة الناس، فهو من الرخص لا من الواجبات أو المحرمات، وهو ليس مما تتوفر الحاجة إليه من الكافة، ولا توجب الدواعي إلى نقله من الكافة، ولهذا فإننا لم نضع هذه المسألة ضمن مناقشة

46 قال ابن عابدين في الحاشية، 38/2: قَوْلُهُ خَارِجَ الْمِضْرِ. هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ. وَعِنْدَهُمَا يَجُوزُ فِي الْمِضْرِ، لَكِنْ بِكَرَاهَةٍ عِنْدَ مُحَمَّدٍ لِأَنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ الْحُشُوعِ، وَتَمَانُهُ فِي الْجَلْبِيَّةِ.

47 السرخسي، المبسوط، 250/1.

أقدم إيراد لمسألة عموم البلوى عند الحنفية، إذ لو صح الاستدلال منها، لكانت نصا عن الإمام أبي حنيفة فيها. والله أعلم.

وأما بخصوص مسألة صلاة الاستسقاء، ومخالفة الصاحبين أبا حنيفة فيها، وعملهما بالحديث في صلاة الاستسقاء فهي مثال مناسب عن الاختلاف في النظر الأصولي للحديث، فالصاحبان عملا بالحديث لأنهما لم يجدا أن السياق هو في عموم البلوى أي ما يحتاج إلى معرفته العامة، فصلاة الاستسقاء ليست من الصلوات التي تكرر في كل يوم، ولهذا قبلوا الخبر الأحاد فيها، ولعل الإمام يرى فيها حاجة عامة، فلم يقبل خبر الأحاد فيها، أو يمكن أن يقال بأنه رجح خبرا على خبر، والتأويل الأول أقرب للفظه كما في الأصل للشيباني، والله أعلم.

وعليه فلا يتوفر بين يدي مثال يظهر العمل بالحديث مع القيود الخمسة السابقة رغم عموم البلوى، بما يشير إلى أنها إن ثبتت فهي سبب كافٍ لدى الحنفية للعدول عن العمل بالحديث، كذلك لم يتوفر لدي المثال الذي يظهر اختلاف الحنفية في تقييم الحديث أهو من عموم البلوى أو ليس منها، رغم إمكان وقوع ذلك، لأننا راعينا في القيود المذكورة اختلافات الحنفية وتفاوت أنظارتهم في العمل بالمسألة.

وإن اعترض على الحنفية بقولهم بنقض الوضوء بالفصد والحجامة بأنه حديث فرد ضعيف في عموم البلوى نظرا لحاجة الناس له، فالجواب عليه بأن الحديث مندرج تحت أدلة الحنفية بنقض الوضوء بالدم، ولهم في ذلك أدلة كثيرة متنوعة.⁴⁸ وأما الاعتراض عليهم بأخذهم بحديث نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، بأنه أيضا حديث فرد فيما تعم به البلوى، ولم يصلنا إلا بحديث ضعيف فرد، فهو حقيقة من الأحاديث المشككة على منهج الحنفية، لأنه مخالف للقواعد على منهجهم أولاً، وللقياس الأصولي ثانياً، وراويه ليس بفقهاء ثلثاً، ويصح وصفه بأنه فرد في سياق عموم البلوى رابعاً، فلعله الاستثناء الوحيد من قواعد الحنفية، وقد كتبوا في رده إلى قواعدهم كلاماً طويلاً إلا أنه ليس برافع لتلك الإشكالات.⁴⁹

ولهذا فإنني أختار في الجواب عليه ما ذكره البخاري، بقوله «الأصل فيما عم به البلوى اشتهاؤ حكمه لما ذكرنا من الدليل، ولكنه قد لا يشتهر أيضاً [لعوارض معينة، وذكر طرفاً منها، ثم قال:] لكن العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل، فقولهم يجوز أن يكون كذا لا يقدح فيما ذكرنا؛ لأننا لم ندع الاشتهاؤ عند عموم البلوى قطعاً بل ادعيناه ظاهراً.⁵⁰ فهو من باب الاستثناء الذي لا يلغي العمل بالقاعدة.

وعليه تكون النتيجة أن العدول عن العمل بالحديث حال عموم البلوى، هو من القواعد المستقرة لدى الحنفية والتي إذا وردت، وتحققت فيها شروطها وقيودها، التزموا بها وطبقوها، ولا يؤثر فيها حديث أو حديثان عمل بهما الحنفية وخالفوا فيهما قاعدتهم لأسباب وأمور أخرى حملتهم على ذلك.

48 انظر للتوسع، حاشية ابن عابدين، 136/1.

49 وقد توسعت في نقاش هذه النقاط في دراستي «منزلة الضحاي غير الفقيه عند الحنفية بين النظر والتطبيق» المنشورة في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية في الكويت، عدد 115.

50 البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، 17/3.

المبحث الثالث: التوظيف الفقهي العملي لعموم البلوى عند الحنفية وغيرهم

أكتفي بذكر أهم المسائل التي أوردتها الجصاص والقدوري والسرخسي من متقدمي شيوخ الحنفية لقاعدة عموم البلوى، مع التحليل، ثم أعرض لبعض تطبيقاتها عند غير الحنفية.

أولاً: خرّج الجصاص على القاعدة، المسائل الآتية:

1 - وجوب التسمية في أول الوضوء، فناقش حديث أبي هريرة: «لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه»، فقال فيه: «لو كانت التسمية فرضاً فيه لذكروها ولورد الثقل به متواتراً في وزن وورد الثقل في سائر الأغصاء الممفوض طهارتها لعموم الحاجة إليه، ثم أجاب عن الحديث بقوله: أخبار الأحاد غير مقبولة فيما عمت البلوى به وإن صحّ احتمل أنه يريد به نفي الكمال».⁵¹

ذكره الجصاص، ويشكل في عبارته أنه أتى بلفظ التواتر وهو ليس بشرط كما صرح هو في التأصيل. والجواب على الإشكال بأن يقال إن كلامه يفسر بعضه بعضاً، فهو في مواضع معينة كما سيرد يذكر الشهرة أو الاستفاضة،⁵² وفي مواضع أخرى يذكر التواتر مع الاستفاضة،⁵³ بما يحمل التواتر على الاستفاضة باعتباره أوسع، وإلا فلا يصح العطف عليه، فيكون المراد هو شروط الشهرة والاستفاضة لا التواتر كما سلف.

2 - وجوب الوضوء بلمس النساء بشهوة أو بغير شهوة، وقال: «فلو كان حدثاً لما أحل النبي صلى الله عليه وسلم الأمة من التوقيف عليه لعموم البلوى به وحاجتهم إلى معرفة حكمه، ولا جائز في مثله الإقتصار بالتبليغ إلى بعضهم دون بعض».⁵⁴

3 - تحريم نبيذ التمر والبسر، فقال: «ولو كان النبيذ محرماً لورد الثقل به مستفيضاً لعموم البلوى كانت به إذ كانت عامة أشربتهم نبيذ التمر والبسر كما ورد تحريم الخمر وقد كانت بلواهم بشرب النبيذ أعم منها بشرب الخمر لقيلتها كانت عندهم وفي ذلك دليل على بطلان قول موجبي تحريمه».⁵⁵ وصرح هنا باستفاضة الدليل بما يشير إلى توارد المصطلحين على المحل ذاته عند متقدمي الحنفية، الشهرة والاستفاضة.

4 - وأما أمثلة المسألة في كتبه الأخرى فكثيرة، منها رده إيجاب الغسل على من غسل ميتاً، والوضوء على من مس ذكره، والوضوء على من أكل شيئاً مما مسته النار، وإيجاب الجهر بسم الله الرحمن الرحيم، ورفع اليدين في الركوع، فلم يأخذ بالأحاديث التي توجبها، والأمر نفسه في دية قتل الخطأ لم يأخذ بحديث «في قتل

51 انظر: الجصاص، أحكام القرآن، 366/3. والجصاص، الفصول في الأصول، 115/3.

52 انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 429/5.

53 انظر قوله: «فكذلك سائر ما عمت فيه البلوى، ودعت الحاجة إليه، سبيله: أن يكون نقله من طريق التواتر والاستفاضة». الجصاص، الفصول في الأصول، 116/3.

54 الجصاص، أحكام القرآن، 4-5.

55 الجصاص، أحكام القرآن، 127/4.

خطأ العمد: أربعون منها خَلِفةً في بطونها أولادها»⁵⁶،⁵⁷ وكان يعقّب مناقشتها بقوله: لو كانت هذه الأمور ثابتة لنقلها الكافة.⁵⁸

ثانياً: خرّج القدوري عليها المسائل الآتية

5 - فلم يعمل بحديث أبي أيوب «وليستنج بثلاث أحجار»، لأنه خبر واحد، فلا يثبت ما تعم به البلوى على أصولنا.⁵⁹

6 - ولا بحديث بسرة بنت صفوان «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»، ونقل عن سعيد بن منصور قوله: حديث بسرة لا يساوي بكرة. ثم قال: «فهذا طعن الأئمة عليه، وخبر الواحد لو سلم من الطعن لم يقبل عندنا فيما تعم به البلوى، فمع الطعن أولى».⁶⁰

7 - وناقش أدلة إثبات حرمة المدينة فقال: «هذه أخبار آحاد، وإثبات الحرم أمر تعم به البلوى، فلا بد أن يبينه النبي بياناً عاماً، ولو فعل ذلك لنقل سبب البيان، فلما لم ينقل إلا من جهة الأحاد لم يجز إثبات التحريم بها».⁶¹

8 - وناقش أدلة وجوب الختان، وردّها بأنها من أخبار الآحاد، وقال: «هذا مما تعم به البلوى به، فكان يجب أن يُبين بياناً عاماً تشترك فيه الأمة، وفي علمنا أنه ليس فيه نقل مستفيض دلالة على أنه ليس بواجب».⁶²

ثالثاً: خرّج السرخسي عليها المسائل الآتية

9 - ترك العمل بحديث «نَهَى أَنْ تَعْتَسِلَ الْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، أَوْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ»،⁶³ وقال فيه: شَادَّ فِيمَا تَعَمُّ بِهِ الْبَلْوَى فَلَا يَكُونُ حُجَّةً.⁶⁴

56 المراد هو حديث عبد الله بن عمرو، ولفظه: أَلَا إِنَّ دِيَةَ الْخَطَأِ شِبْهُ الْعَمْدِ مَا كَانَ بِالشُّوْطِ وَالْعَصَا مَائَةً مِنَ الْإِبِلِ مِنْهَا أَرْبَعُونَ فِي بَطُونِهَا أَوْلَادُهَا. أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب الدية كم هي، رقم: 4541، والنسائي في القسامة والقود، باب كم دية شبه العمد، رقم: 4805، وابن ماجه في أبواب الديات، باب دية الخطأ، رقم: 2630. واختلف في وصل الحديث وإرساله وفي تسمية الصحابي وفي إبهامه، انظر أقوال الدارقطني وابن الجوزي: في البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، 355/8.

57 الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، 429/5. وفيه رد الحديث من جهة عموم البلوى، وأشار كذلك إلى اضطراب إسناده.

58 الجصاص، الفصول في الأصول، 115/3. شرح مختصر الطحاوي، 388/1.

59 القدوري، التجريد، 157/1.

60 القدوري، التجريد، 184/1. وعلّق عليه في موضع آخر، فقال: «وإذا ثبت اضطراب هذه الأحاديث وضعفها؛ لم يجز قبولها، مع أنها لو صحت؛ لم تجز قبولها على أصولنا فيما تعم به البلوى، ألا ترى أن الحاجة إلى المعرفة ذلك كالحاجة إلى معرفة الوضوء من البول؟ فلو كان ذلك ثابتاً لبينه النبي - صلى الله عليه وسلم - بياناً عاماً، ولم يخف على عبد الله بن مسعود وعلي وحذيفة وعمار وعمران بن حصين وابن عباس رضوان الله عليهم. ولم يرو وجوب الوضوء فيه عن أحد من الصحابة إلا وقد روي عنه خلافه». القدوري، التجريد، 190/1.

61 القدوري، التجريد، 2124/4.

62 القدوري، التجريد، 6120/12.

63 أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الطهارة، باب النَّهْيِ عَنْ ذَلِكَ (الوضوء بفضل وضوء المرأة)، رقم 81. وأحمد في المسند، رقم 23132.

64 السرخسي، المبسوط، 62/1. والحديث أصلاً معارض بحديث عائشة في البخاري، قالت: كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَالتَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

10 - وكذلك في مسألة آخر الأذان أهو لا إله إلا الله، أم على قول أهل المدينة: لا إله إلا الله والله أكبر؟ وكأنهم اغتبروا آخر الأذان بأوله. فعدل عن حديث يروونه في المسألة، وقال فيها: «يَرُوونَ فِيهِ حَدِيثًا، وَلَكِنَّهُ شَادٌّ فِيمَا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى، وَالْإِعْتِمَادُ فِي مِثْلِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَهُوَ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَيْدٍ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ - عَلَى مَا تَوَارَتْهُ النَّاسُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا».⁶⁵

11 - وأيضًا مسألة وجوب اتخاذ السترة في الصلاة ولو في الصحراء، فذكر الحديث «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فِي الصَّحْرَاءِ فَلْيَتَّخِذْ بَيْنَ يَدَيْهِ سُتْرَةً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَحْطُ بَيْنَ يَدَيْهِ خَطًّا»، ثم عقب عليه بقوله: «وَلَكِنَّ الْحَدِيثَ شَادٌّ فِيمَا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى فَلَمْ نَأْخُذْ بِهِ لِهَذَا».⁶⁶

12 - ومسألة صلاة ركعتين للاستسقاء، لم يأخذ السرخسي بحديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى فِيهَا رَكَعَتَيْنِ كَصَلَاةِ الْعِيدِ»، وقال فيه: شَادٌّ فِيمَا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى وَمَا يَحْتَاجُ الْحَاضُّ وَالْعَامُّ إِلَى مَعْرِفَتِهِ لَا يُقْبَلُ فِيهِ شَادٌّ وَهَذَا مِمَّا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى فِي دِيَارِهِمْ».⁶⁷

13 - وأما في مسألة الكفاءة بالحرفة، فنقل عن أبي حنيفة قوله في حديث «النَّاسُ أَكْفَاءٌ إِلَّا الْحَائِكُ وَالْحَجَّامُ»: «الْحَدِيثُ شَادٌّ لَا يُؤْخَذُ بِهِ فِيمَا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى، وَالْحَرْفَةُ لَيْسَتْ بِشَيْءٍ لَازِمٍ فَالْمَرْءُ تَارَةً يَحْتَرِفُ بِحَرْفَةٍ نَفْسِيَّةٍ، وَتَارَةً بِحَرْفَةٍ حَسِيْسَةٍ بِخِلَافِ صِفَةِ النَّسَبِ؛ لِأَنَّهُ لَازِمٌ لَهُ، وَذُلُّ الْفَقْرِ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يُفَارِقُهُ»⁶⁸، ومراده من نسبة الكلام لأبي حنيفة، أنَّ هذا هو مؤدى كلامه أو هكذا يكون دليله، فالألفاظ والصياغة هي للسرخسي.

14 - والأمر نفسه في مسائل أخرى كحدود الارتفاق في الطرق، لم يأخذ بحديث «أَذْرِعُوا الطَّرِيقَ سَبْعَةَ أَذْرَعٍ، ثُمَّ ابْنُوا»، فقال عقبه: «وَلَكِنَّا نَأْخُذُ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّ هَذَا خَيْرٌ وَاحِدٌ فِيمَا تَعْمُ بِهِ الْبَلُوَى»، ثم ذكر أن العمل على خلافه، فقال: «وَقَدْ ظَهَرَ عَمَلُ النَّاسِ فِيهِ بِخِلَافِهِ فَإِنَّا نَرَى الطَّرِيقَ الَّتِي اتَّخَذَهَا النَّاسُ فِي الْأَمْصَارِ مُتَّفَاوِتَةً فِي الذَّرْعِ وَلَوْ كَانَ الْحَدِيثُ صَحِيحًا لَمَا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ؛ لِأَنَّ الْمَقْدَارَ الثَّابِتَ بِالشَّرْعِ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَجَاوَزَهُ إِلَى مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنْهُ أَوْ أَقَلُّ، ثُمَّ يُحْمَلُ الْحَدِيثُ عَلَى تَأْوِيلٍ وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ ذَلِكَ فِي حَادِثَةٍ بَعَيْنِهَا وَرَاءَ حَاجَةِ الشُّرَكَاءِ إِلَى ذَلِكَ الْقَدْرِ مِنَ الطَّرِيقِ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَثْرَكُوا ذَلِكَ الْقَدْرَ وَيَبْنُوا فِيمَا وَرَاءَ ذَلِكَ لِبَيَانِ الْمَصْلَحَةِ لَهُمْ فِي ذَلِكَ لَا لِنَصِيبِ مَقْدَارٍ فِي الطَّرِيقِ شَرْعًا».⁶⁹

من إناء واحد، من فذح يقال له: الفزح. أخرجه في كتاب الغسل، باب غسل الرجل مع امرأته، رقم: 250، ومسلم في كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل العنابة وغسل الرجل والمرأة في إناء واحد، رقم: 319. ومواضع أخرى.

65 السرخسي، المبسوط، 1/129.

66 السرخسي، المبسوط، 1/192.

67 السرخسي، المبسوط، 2/77.

68 السرخسي، المبسوط، 5/25.

69 السرخسي، المبسوط، 15/55.

15 - وكذلك حديث: «الْحَمْرُ مِنْ خَمْسَةِ: مِنَ النَّخْلِ، وَالْكَرْمِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالذَّرَّةِ»، قال فيه: «الْحَدِيثُ شَاذٌ، وَالشَّاذُّ فِيمَا تَعْمُّ بِهِ الْبَلْوَى لَا يَكُونُ مَقْبُولًا»، ثم بيّن أن الوهم حصل فيه، وهو الجهل بالنسخ، فقال: «وَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى التَّخْرِيمِ الَّذِي كَانَ قَبْلَ الرُّخْصَةِ لِتَحَقُّقِ الْمُبَالَغَةِ فِي الزَّرَجْرِ».⁷⁰

16 - وكذلك حديث: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»، قال فيه بأن الحديث «شَاذٌ فِيمَا تَعْمُّ بِهِ الْبَلْوَى، وَالْوُجُوبُ لَا يَثْبُتُ بِمِثْلِهِ»، وبيّن أنه منسوخ كسالفه، فقال: «ثُمَّ هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا كَانَ ابْتِدَاءً قَبْلَ نُزُولِ آيَةِ الْمَوَارِيثِ أَوْ الْمُرَادُ ذَلِكَ لَا يَلِيْقُ بِطَرِيقِ الْإِحْتِيَاظِ وَالْأَخْذِ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ».⁷¹

رابعًا: من امتدادات المسألة في المذاهب الأخرى

وكذلك فإن عددا من الفقهاء من المذاهب الأخرى قد قاموا بتخريج مسائل في مذهبهم على قاعدة عموم البلوى في الخبر الآحاد، أضرب على ذلك مثالين اثنين:

الأول، ذكره ابن رشد في أن مالكا لم يأخذ بحديث «جمع بين الظهر والعصر» أي في الحضر، وأخذ بقوله: «والمغرب والعشاء»، بقوله «وأحسب أن مالكا إنما رد بعض هذا الحديث؛ لأنه عارضه العمل، فأخذ منه بالبعض الذي لم يعارضه العمل، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء، جمع معهم، والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها، وتكرر وقوعها، أسبابها غير منسوخة ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين أتقنوا العمل بالسنن خلفا عن سلف، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة؛ لأن أهل المدينة أخرى ألا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل».⁷²

الثاني، ذكره ابن القيم في مناقشته حديث «الماء إذا بلغ القلتين لا يحمل الخبث»، ما خلاصته: إن قضية طهارة الماء من أشد الأمور حاجة لها، بل هي حاجة أكثر من نُسب الزكاة التي حددت بدقة، فكيف لم يعرف هذا التحديد في الوضوء سوى ابن عمر، وعنه فقط عبید الله وعبد الله، فأين نافع وسالم وسعيد بن جبیر وأين أهل المدينة؟⁷³

الثالث: كذا استدلل بها في سياق رد حديث «إمامة علي» وغيره مما جرى فيه التوسع بمفهوم مسألة عموم البلوى، إلى مسألة رد الخبر الآحاد فيما توفرت الدواعي على نقله، علما أن الجصاص قد قال بها، ولكن تناقلها الأمة بعده، وقال فيها: «إِذَا جَازَ عَلَيْهِمْ كِتْمَانُ أَمْرِ الْإِمَامَةِ، -وَأَنْ لَا يَصْلُنَا الْخَبْرَ إِلَّا مِنْ آحَادٍ- فَجَائِزٌ عَلَيْهِمْ

70 السرخسي، المبسوط، 17/24.

71 السرخسي، المبسوط، 143/27.

72 ابن رشد، بداية المجتهد، 184/1.

73 ابن القيم، تهذيب السنن، مطبوعا مع عون المعبود، 78/1.

أَيْضًا التَّوَاتُؤُ عَلَى الكَذِبِ، إِذْ كَانَ مَا يَجُوزُ فِيهِ التَّوَاتُؤُ عَلَى الكَثْمَانِ، فَجَائِزٌ فِيهِ التَّوَاتُؤُ عَلَى وَضْعِ خَبْرٍ لَا أَصْلَ لَهُ». ⁷⁴ وكلها من باب القرائن التي تفيد ترجيح وقوع الراوي في الخطأ عندما تفرد في روايته. والله أعلم.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في كتب متقدمي الحنفية الأصول، يمكن لنا أن نجمل أهم الأفكار والنتائج بهذه النقاط الآتية: يمكن أن نجد لمسألة عموم البلوى أقوالاً ومستندات عن مؤسسي المذهب الحنفي، والجيل الثاني بعدهم، ولكن التأصيل الدقيق لها مع التمثيل والتدليل عليها هو اختصاص الجصاص، كما أنه بالإضافة إلى ذلك انتقل بالمسألة من علوم الفقه إلى المذاهب والفرق والإمامة والسياسة، بما يشي بأهمية هذا الأصل لديه، وسعة امتداداته في المسائل، فوظف عموم البلوى في ردّ القول بالوصية والنص على رجل بعينه واستخلافه على الأمة، وأن الأمة كتمت ذلك وأخفته، لأنها تفاصيل وردت بأحاديث آحاد ذكرت أحكاماً من نوع ما يجب على الكافة معرفته، فردّها. يلاحظ في الأمثلة التي خرجها الأئمة أن منها ما عدلوا عن الحديث لأجل تفرد في عموم البلوى فحسب، ومنها ما عدلوا عنه لما رافق التفرد من المخالفة سواء للقواعد أو الأدلة القطعية، وكان السرخسي في الحالة الثانية يذكر هذه الأدلة الأقوى على أنها أدلة وقوع الوهم في الحديث الفرد، من جهة مخالفة الجماعة له، أو عدم العلم بكونه منسوخاً.

وبذلك العصر وأولئك الرجال يمكن أن يقال بأن نظرية عموم البلوى عند الحنفية قد اكتملت أركانها من حيث التأصيل والتخريج والتطبيق، ولم يأت من جاء إثرهم بعد ذلك بجديد في المسألة.

لا بد من التنبيه إلى أن قول الحنفية في هذه المسألة يمكن عدّه جزءاً من مسألة أكبر، وهي العدول عن الخبر الآحاد إذا تفرد به الراوي وكانت الدواعي متوفرة على نقله من الجماعة، وقد اشتغل بعض العلماء على التمييز بين الصورتين وفصلهما عن بعضهما، ⁷⁵ ولا يترجح ذلك لدى الباحث، بل عموم البلوى جزء من مسألة ما توفرت الدواعي على نقله، ثم وصلنا بطريق آحاد، وهي مسألة مهمة صرح بها جمع من المحدثين والأصوليين، ولها تطبيقات دقيقة عندهم، أوصي بأن تُدرس وتؤصل بدراسة مقارنة بين المحدثين والحنفية. ⁷⁶

إن القول بالعدول عن العمل بالحديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وإن لم يقبل به جمهور المحدثين والأصوليين، إلا أن أدلة الحنفية فيه قوية، وتأصيلهم له راسخ، وقيودهم في المسألة تنفي عنهم الانتقادات التي وجهت إليهم.

والله ولي التوفيق.

74 الجصاص، أحكام القرآن، 1/252.

75 منهم الأمدي، الذي «مَثَلُ اللَّئَانِي بِمَا إِذَا أُخْبِرَ إِنْسَانٌ بِأَنَّ الْخَلِيفَةَ قَدْ قُتِلَ وَسَطَ الْجَامِعِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بِمَشْهَدٍ مِنَ الْخَلْقِ، وَلَمْ يُخْبَرْ بِذَلِكَ سِوَى وَاحِدٍ» ثم فرق بين الصورتين ولم يقبل التداخل بينهما. الأمدي، الأحكام، 2/160.

76 وأسأل الله أن ييسر لنا إتمام هذه الدراسة.

المصادر

- ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد بن محمّد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، (ب م)، ط2، 1403هـ-1983م.
- ابن رشد، محمّد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الرابعة، 1395هـ، 1975م.
- ابن عابدين، محمّد أمين بن عمر، حاشية ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1421هـ - 2000م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، (ب م)، (ب ط)، 1399هـ، 1979م.
- ابن القيم، محمّد بن أبي بكر، تهذيب السنن، مطبوعاً مع عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.
- ابن مازة، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ، 2004م.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم بن منظور المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، (ب ت).
- ابن نجيم، سراج الدين عمر بن إبراهيم، النهر الفائق، المحقق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، (ب م)، ط1، 1422هـ - 2002م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمّد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، دار الفكر، بيروت، (ب ط)، (ب ت).
- أبو الحاج، صلاح، حكم حديث الأحاد فيما تعم به البلوى عند الحنفية وتطبيقاته في كتبهم، بحث منشور في مجلة المدونة الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي بالهند، 2010م، مجلد3، عدد 9-10، صفحات 107-130.
- الأمدي، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمّد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ.
- أمير بادشاه الحنفي، محمّد أمين بن محمود البخاري، تيسير التحبير، مصطفى البابي الحلبي، مصر، (ب ط)، 1351هـ-1932م.
- الأنصاري اللكنوي، عبد العلي محمّد، فوائح الرحمت بشرح مسلم الثبوت، تحقيق: عبد الله محمود محمّد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، (ب ط)، 1423هـ، 2002م.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمّد، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، (ب م)، (ب ط)، (ب ت).
- البيزوي، علي بن محمّد، كنز الوصول إلى معرفة الأصول، أو أصول البيزوي، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، (ب ط)، (ب ت).
- البصري، أبو الحسين، محمّد بن علي الطيب، المعتمد، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.

الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (ب ط)، 1405هـ.

_____ الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1414هـ، 1994م.

_____ شرح مختصر الطحاوي، تحقيق عصمت الله عنایت الله وآخرون، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، بيروت، ط1، 2010م.

الدوسري، مسلم، عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1420هـ.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، دار المعرفة، (ب م)، (ب ط)، (ب ت).

_____ شرح الكسب للشيباني، المحقق: سهيل زكار، الناشر: عبد الهادي حرصوني، دمشق، ط1، 1400هـ.

_____ المبسوط، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، ط1، 1421هـ 2000م.

الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، (ب م)، (ب ط)، (ب ت).

الشيبياني، محمد بن الحسن، الأصل، تحقيق الدكتور محمد بونوكالين، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1433هـ - 2012م.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م - 1424هـ.

العبادي، أحمد بن قاسم الشافعي، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع للمحلي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ، ط1.

القدوري، أحمد بن محمد، التجريد، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، القاهرة، دار السلام، ط2، 1427هـ - 2006م.

القرني، عبد الرحمن، خبر الأحاد فيما تعم به البلوى، دراسة منشورة في موقع مسلم، الرابط: تاريخ الدخول: 2018/8/8م.
<http://almoslim.net/node/147129>

كوارع، مصع (ب م) حمود، عموم البلوى وأثرها على خبر الواحد، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية، غزة، 2010م.

اللاحم، إبراهيم، تفرد الثقة بالحديث بين المتقدمين والمتأخرين، بحث منشور في مجلة الحكمة، السعودية، المجلد والعدد 24، محرم 1423هـ.

محمد بن عبد الكريم، خبر الواحد فيما تعم به البلوى وفيما يشترك في الإحساس به خلق كثير وتدعو الدواعي لنقله، رسالة ماجستير من كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، في جامعة أم القرى، السعودية، 1996م.



Erken Dönem Hadis Çalışmalarında Şiilik İthamları -Hadis Tarihi Çerçevesinde Bir İnceleme-

Accusations of Shi'ism in Early Hadith Studies -An Analysis from the Framework of History of Hadith-

Muhammed Enes TOPGÜL*

Öz: Şi'a'nın bir mezhep olarak ortaya çıkışından önceki bir dönemde Ehl-i hadis âlimleri tarafından kaleme alınan ricâl türü eserlerde bazı râvilerin Şii düşüncelerle ilişkilendirildikleri görülür. Hicrî ilk üç asırdaki Şiilik ithamları doğal olarak bir mezhebe mensubiyeti değil, bir düşünme ve inanç tarzına yakınlığı ifade eder. Bu yakınlık genellikle Hz. Ali'nin savaşlarındaki haklılığı ve muhaliflerinin haksızlığına inanmak ve bunu açıkça dile getirmek, Şii cemaat yapılarıyla içli dışlı olmak, ashâb hakkında eleştiride bulunmak ya da onları tezyif etmek, Hz. Ali ya da Ehl-i beyt'in fezâili veya sahâbenin mesâlib/meâyibi hakkındaki rivayetleri derlemek ya da nakletmek, Hz. Ali'nin Hz. Osman'a ya da Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'e üstünlüğüne inanmak, Şii temelli isyanlara fiilen katılmak ya da bu isyanları meşru görmek, Şii cemaatlerce benimsenen bazı ayırıcı itikadi veya fikhî görüşleri kabul etmek gibi farklı alanlarda gözlemlenebilir. Klasik dönem tarih, tabakât, terâcim, ricâl eserleri tarandığında 207 *Kütüb-i Sitte* râvisinin farklı lafızlarla Şii düşüncelere mensup olmakla itham edildiği görülmektedir. Râvilerin ve râvilerin Şii olup olmadıklarının tespiti için belli yöntemler öneren bu makale ilgili râvi grubu üzerinden şu dört temel soruya birtakım cevaplar verilebileceğini iddia etmektedir: 1- Sünnî ve Şii ders halkalarının ayrışma tarihi, 2- Sünnî-Şii rivayet geçişkenliklerinin dönemi, 3- Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti, 4- Cerh-ta'dîlin icra edilme tarzı. İlk sorunun cevabı müttehem râvilerin dönemleri, coğrafyaları ve Şii eğilimlerinin oranı çerçevesinde verilir. Gerek müttehem gerekse farklı oranlarda Şii eğilimler taşıyan râvilerin dönemleri Sünnî-Şii ders halkalarının ayrışma zamanının hicrî 3. asrın başları olduğunu ortaya koyar. Bunun öncesinde ise Şii eğilimli râviler her iki ekolün ders halkalarına girip çıkmaktaydılar. İkinci olarak Sünnî-Şii rivayet geçişkenliğinin büyük oranda 2./8. asırda ve Şii eğilimli râviler eliyle temin edildiği anlaşılmaktadır. Üçüncü olarak Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti hakkında klasik hadis usûlü kaynaklarında çizilen teori ile pratik durum arasında ciddi farklılıkların olduğu açıktır. Zira *Kütüb-i Sitte*'de Şii eğilimli onlarca râvinin bulunması muhaddislerin erken devir üsluplarının etraflıca alınması gerektiğini gösterir. Makalenin son iddiası ise erken dönem cerh-ta'dîl pratiğinin genel kabullerine aksine neredeyse her zaman rivayet edilen metinler üzerinden işletildiğidir. Râvinin zabtının tespitinde zaten muâraza/mukâbele dışındaki yöntemler nadiren kullanılırken bu makale râvinin adaletinin tespitinde de rivayetlerin etkili olabileceğini teorik olarak iddia etmektedir. Bu noktada ileri sürülen argüman ise münekkitler ile râviler arasında birebir görüşme imkanının çoğu zaman olmayışdır. Cerh-ta'dîl bilgisinin hoca-talebe ilişkisi ile alınmış olma ihtimali veya râvi hakkındaki ithamların münekkitler arasında

* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, enes.topgul@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0003-3077-2610

yaygın olarak bilindiği gibi kabuller ise tam olarak dışlanmasa da hem ispatlanmalarının zorluğu hem de oran olarak çok olmamaları nedeniyle makul bulunmamıştır. İlgili râvi grubunun güvenilirlik durumları veya etnik kökenleri de burada tartışma konusu yapılmıştır ve bu konular üzerinden bazı yargılara varılmıştır. Makalenin nihai hedefi ise ricâl kitaplarındaki statik bilgilerin hadis tarihi açısından nasıl anlamlı kılınabileceğini göstermektedir. Zira bu tarz bir arayış ancak ilgili kitaplara yönelik tematik yaklaşımlarla mümkündür. Nitekim burada yapılmaya çalışıldığı üzere belli bir tema etrafında anılan râvilerin durumlarının farklı açılardan tahlil edilmesi sadece o râvilerle ilişkin çıkarımlar yapılmasına değil hadis tarihinin kapalı kalan dönemleri ve tartışma konularına dair de birtakım fikirler yürütülmesine imkan verecektir.

Anahtar Kelimeler: Şia, Şii, Şii İthamı, Ehl-i hadis, münekkik, cerh-ta'dil

Abstract: This article argues that it has been clearly observed that some transmitters have been associated with Shi'ite thoughts in *rijâl* type works written by *Ahl al-hadith* scholars prior to the formation of the Shi'a as a sect. Naturally, Shi'ite accusations during the first three centuries after the hijrah denotes a proximity to a thinking and a belief form, and not an affiliation to a certain sect. This proximity generally can be observed as believing in 'Alî b. Abî Tâlib's legitimacy and his opponents' illegitimacy in his wars and the expressing of this openly in society, being close to Shi'ite circles, criticizing or insulting the other companions of the Prophet, compiling and narrating traditions about the virtues (*faḍâ'il*) of 'Alî b. Abî Tâlib or *Ahl al-bayt*, or the defects and the faults (*mathâlib/ma'âyib*) of the companions of the Prophet, believing in the preference and priority of 'Alî over 'Uthmân, Abû Bakr and 'Umar, participating in Shi'ite revolts or considering these as legitimate, and accepting distinctive theological or jurisprudential opinions. If one glances over classical history, *ṭabaqât* and *rijâl* books, it is clear that 207 of *al-Kutub al-Sitta* narrators are accused of having Shi'ite views, albeit with different wordings. In this article certain methods are followed in order to examine these transmitters and to ascertain whether they are Shi'ite or not. Ultimately, the present article claims that following four essential questions whereby this issue can be answered through certain transmitter categorization: 1- What was the time of Sunnî and Shi'ite hadith circles' separation, 2- What was the period of the traditions' transition from *Ahl al-sunna* to the Shi'a, 3- What was the problem of narration from *Ahl al-bid'a*, and 4- what is the execution type of *jarh-ta'dil*.

The first question's answer is provided by the framework of those transmitters' historical periods, geographical context and the extent of their tendency towards the Shi'a views. The historical periods of both the accused transmitters and the other transmitters show them having different extent of tendencies toward the Shi'a and this reveals that dissociation of Sunnite-Shi'ite course circles can be dated to the beginnings of the 3rd/9th century. Before this historical period, transmitters with Shi'ite tendencies seem to have been following both schools' circles. The response to the second inquiry is that it is understood that the narrative transitivity among Sunnite and Shi'ite was mostly elicited by transmitters with Shi'ite tendencies in the 2nd/8th century. The third question's response is that it is obvious that there are crucial differences between theory and practice regarding the hadith narration from the *Ahl al-bid'a* that are drawn from classical *usûl al-hadith* sources. Yet, the fact that there are tens of transmitters with Shi'ite tendencies in *al-Kutub al-Sitta* indicates that the early style of the transmitters must be dealt with attentively and thoughtfully. The last claim of this paper is that early *jarh-ta'dil* practices are undertaken via texts which are almost always narrated, contrary to general acceptance.

This article tentatively asserts that the narrations can be influential to examine the fairness of the transmitter. The argument at this point is that most of the time there is no possibility of a meeting personally among transmitters and critics (*munaqqid*) to have taken place. Possibility of acquiring knowledge of *jarh-ta'dil* via disciple-master relationship or recognitions that accusations over transmitter are widespread among critics are not considered as reasonable due to the difficulty of proving them and the scarcity of their quantity. The reliability position or ethnic background of the subject transmitters are also discussed here and some conclusions are attained. The ultimate goal of the article is to demonstrate how the static information in the *rijal* books can be useful in terms of the history of hadith. Since, such a research can be possible only through thematic approaches, hence the attempt in this article to examine the status of the above mentioned transmitters from different angles and viewpoints around a certain theme will not just pave way for possible interpretations regarding those transmitters but open the ways for some new opinions on the above discussed topics and the reveal some of the obscure periods of the history of hadith.

Keywords: Shī'a, Shī'ī, Shī'ite accusation, *Ahl al-ḥadīth*, critics, *jarh-ta'dil*.

Giriş

Münekkit kimliği ile öne çıkan Ehl-i hadīs bilginlerince kaleme alınan tarih, tabakât ve ricâl türü eserlerde, bazı hadīs râvilerinin Ehl-i hadīs dışı fırkalara mensup olmakla itham edildikleri görülür. Söz konusu ithamların ortaya çıkışını icbar eden sosyal, siyasî ve ilmî şartların etrafıca tespit edilmesi hem kendine özgü bir grup olarak Ehl-i hadīs'in kimlik bulma süreci hem de cerh-ta'dil ilminin sistemleşme dönemi hakkında birtakım yargılara varma imkanı verebilir. Konu daha dar bir çerçevede ele alındığında ise bu eserlerde bazı râvilerin Şiî düşüncelerle ilişkilendirildikleri dikkat çeker. Bu makale hicrî ilk üç asırdaki Şiîlik ithamlarının mahiyeti, itham edilen râvilerin dönemleri, coğrafyaları, etnik kimlikleri, güvenilirlik durumları, münekkitlerin dönemleri ve ithamlarda kullandıkları lafızlar gibi hususlara dair panoramik bir sunum yaparak Şiîlikle itham edilen ya da farklı oranlarda Şiî eğilimler taşıdığı yargısına varılan râviler üzerinden dört temel soruya cevap aramayı hedeflemektedir: 1- Sünnî ve Şiî ders halkalarının ayrışma tarihi, 2- Sünnî halkalardaki rivayetlerin Şiî halkalara geçiş dönemi, 3- Ehl-i bid'at'ten hadīs rivayeti, 4- Cerh-ta'dilin icra edilme tarzı. Kanaatimizce ilgili râvi grubu, hem Sünnî-Şiî ilim halkalarının ayrışma tarihi ve rivayet geçişkenliklerinin dönemi, dolayısıyla Şi'a'nın mezhepleşme süreci hem hicrî 2. asır Ehl-i hadīs'inin râvinin adaleti bağlamında gündeme aldığı iki temel meseleden biri olan Ehl-i bid'at'ten hadīs rivayeti (diğeri yalancılık) etrafındaki tartışmalar hem de münekkitlerin bir râviyi tenkit etme süreçleri hakkında bir veri olarak kullanılabilir. Son tahlilde burada örnek bir râvi grubuna uygulanan çalışma tarzının ricâl metinlerinin hadīs tarihi bakımından nasıl işlevsel kılınabileceğine dair bir örnek olması umulmaktadır.

Çalışmaya esas teşkil eden Şiîlikle müttehem râvi kümesinin tespitinde ve ilgili râvilerin Şiî düşüncelere sahip olup olmadıkları hakkında yargıya varma sürecinde izlenen metot hakkında birtakım ön bilgilerin verilmesi uygun olacaktır. Şiîlikle itham edilen râvileri tespit

etmek için öncelikle hem kapsayıcılık iddiası hem de kısmen muhtasar tabiatı dikkate alınarak geç dönem ricâl metinlerinden İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Tehzibü't-Tehzib*'i baştan sona taranmış, böylece konu bir yandan *Kütüb-i Sitte* ricâli ile kayıtlanırken diğer yandan ithamlarda kullanılan anahtar kelime ve kavramlar tespit edilmiştir. Ardından Şii, yeteşeyye'ü, müteşeyyi', fihi teşeyyu', yeglû fi't-teşeyyu', Râfizi, fihi rafz, Sebei, Gâli, Muh-târî, Haşebi, Alevî vb. kavram ve kelimeler tarih, tabakât ve ricâl literatüründe taranmış ve böylece Şiilikle itham edilen râvilerin mümkün mertebe eksiksiz bir dökümünün yapılması temin edilmiştir. Klasik eserlerde yapılan taramaların ardından doğrudan veya dolaylı olarak Şii eğilimli râviler hakkında yargılar serdeden, listeler veren klasik ve modern Sünnî ve Şii literatür imkan ölçüsünde gözden geçirilmiştir. Sonuç olarak *Kütüb-i Sitte*'de rivayetlerine yer verilen 207 râvinin farklı lafızlarla Şiilik ithamına maruz kaldığı belirlenmiştir.

Makalenin ana veri altyapısını temin eden bir diğer çalışmamdaki¹ pek çok bilgi ve yorum burada ya tashih edilerek kullanılmış ya da bu çalışma açısından işlevsiz olduğu için hiç dikkate alınmamıştır. Orada, zaman darlığı nedeniyle durumlarının hadis tarihi bakımından tahliline teşebbüs edilemeyen 201 râvi tespit edilebilmişken, 8 sene boyunca yapılan ekstra okumalar sonucunda bu râvilerden bazıları devre dışı bırakılmış, on kadar râvi ana kümeye dahil edilmiştir. O çalışmada tespit edemediğim veya o tarihten sonra kaleme alınan bazı çalışmalardaki veriler de burada gündeme alınmıştır. Örneğin Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr el-Yemânî'nin (ö. 840/1436) *el-Avâsım ve'l-kavâsım* adlı eserinin ilgili kısmı,² Hüseyin Azizi, Pervez Rüstegâr ve Yusuf Bayât tarafından *Râviyân-i müşterek: pejûheşi der bâzşinâsî-i râviyân-i müşterek-i Şîa ve Ehl-i sünne* adıyla yayınlanan³ ve biraz özetle *er-Ruvâtü'l-müşterekûn beyneş-Şîa ve's-Sünne* adıyla Arapçaya çevrilen eser,⁴ Michael Dann'ın *Contested Boundaries: The Reception of Shī'ite Narrators in the Sunnī Hadith Tradition* adlı doktora tezi⁵ bu aşamada incelenmiştir. İlk iki metin râvi isimleri ve güvenilirlikleri hakkında genel nitelikli birtakım bilgiler verirken Dann'ın çalışması hem tespit ettiği râvi kümesini farklı açılardan tahlil etmesi⁶ hem de bu râvilerden gelen rivayetleri dikkate alması bakımından onlardan ay- rılmaktadır.

Bu makalede, yukarıda zikredilen çalışmaların aksine Şii eğilimli râviler taranırken konu *Kütüb-i Sitte* râvileriyle kayıtlanmasına rağmen, tarama lafızlarının fazla oluşu ve teknik imkanlardan yararlanıldığı için ithama maruz kalan daha fazla râvi tespit edilmiştir. Diğer

1 Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi* (yüksek lisans tezi, 2010), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

2 Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaût), I-IX, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992, II, 394 vd.

3 Kum: Bustân-i Kitâb, 1380.

4 2 cilt, Tahran: el-Mecma'u'l-Âlemi li'l-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

5 Princeton University, 2015.

6 Dann, çalışmasının ilk bölümünde bu araştırmada olduğu gibi râvilerin coğrafya ve dönemlerine yoğunlaşmıştır (s. 34-63). Ancak o, râviler hakkında ithamların doğru olup olmadığı meselesini gündemine almadığı gibi bu makalede konu edilen Sünnî ve Şii ders halkalarının ayrışma tarihi, Sünnî-Şii rivayet geçişkenliklerinin dönemi ve cerh-ta'dilin icra edilme tarzına da temas etmemektedir.

çalışmalarda gözetilmeyen *Kütüb-i Sitte* kaydı dikkate alınmadığı takdirde râvi sayısının 30-40 civarında artması mümkünse de, söz konusu ilave râvilerin burada, hadis ve mezhepler tarihine dair varılan yargıları yanlışlamayacağı öngörülmektedir.

İkinci olarak râvilerin farklı düzeylerde Şii'lik eğilimi taşıdıklarına dair yargılara nasıl varıldığı izah edilmelidir. Zira tespit edilen 207 râvinin Şii'lik düzeyleri, "aşırı Şii eğilimli", "Şii eğilimli" ve "Şii'lik eğilimleri az olan" râviler şeklinde üç kısımda incelenmiştir. Eğer birden fazla Ehl-i hadis âlimi bir râvinin Şii eğilimlerinden söz ediyor ve bu itham erken dönem Şii ricâl eserlerince doğrulanıyorsa ilgili râvinin geniş anlamıyla Şii eğilimli olduğu kabul edilmiştir. Şii ricâl eserlerinin bir kriter olarak belirlenmesinde ise hem bazı klasik âlimlerin bir râvinin Şii'lik eğiliminden bahsederken onun Şii ricâl eserlerinde yer aldığına işaret etmeleri⁷ hem de Cemâleddin el-Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) şu izahı etkili olmuştur:

Cerh-tâdil âlimleri eserlerinde, bid'atçı olmakla itham edilen pek çok kimseye yer vermişlerdir. Onların bu konudaki dayanakları, bu râvilerden herhangi birinin Şii, Hâricî, Nâsıbî gibi ifadelerle nitelenmesidir. Ancak bu kişiler hakkında söylenenler gelişigüzel birer ifade ve iftira olabilir. *Sahihayn* râvilerinden olup Şii eğilimlere sahip olmakla itham edilen pek çok râvinin aslında Şia tarafından bilinmemesi buna işaret eder. Şia'nın ricâl kitaplarından Keşşî [ö. 4./10. asrın ilk yarısı] ve Necâşî'nin [ö. 450/1058] eserlerine başvurduğum. Ancak Süyûtî'nin [ö. 911/1505] *Takrib* [şerhi *Tedribü'r-râvi*]’de kendinden önceki âlimlere dayanarak Şii eğilimlere sahip olmakla itham ettiği ve Buhârî [ö. 256/870] ile Müslim’in [ö. 261/875] eserlerinde rivayetlerine yer verdiği 25 râviden sadece 2’sini bu eserlerde görebildim; onlar da Ebân b. Tağlib [ö. 140/757] ve Abdülmelik b. Ayyenîdir [ö. 2/8. asrın ilk çeyreği]. Diğer râviler hakkında ise bu iki kitapta herhangi bir bilgiye rastlayamadım. Böylece önemli bir bilgi ve güzel bir faydayı elde etmiş olduk: bid'atçilikle itham edilen râviler hakkında, o [mezhebin] ricâl musannefâtına başvurmanın gerekliliği. Bu şekilde ithamın doğrusu yanlış ortaya çıkar...⁸

Kâsımî'nin, erken dönem Şii ricâl eserlerinin tüm Şii râvileri mümkün mertebe kapsadığı ön kabulüne dayanan ve tarafımızca da benimsenen bu izahı ve klasik bazı bilginlerin tatbikatları Şii ricâl kaynaklarına râvilerin Şii eğilimlerini tespit için başvurulabileceğini gösteriyorsa da, tek başına Şii kaynaklara gitmek râvinin Şii'lik seviyesi hakkında çok fazla şey söylemez. Râvilerin Şii'lik eğilimleri üç başlık altında incelenirken eğer râvi Sünnî literatürde "aşırı Şii, Râfizî, Gâlî, sahâbeye hakaret ederdi, recate inanırdı" gibi aşırılığa delâlet eden lafızlarla suçlanıyor ve Şii ricâl eserleri de ilgili râviye ileri düzeyde önem atfediyorsa râvinin "aşırı Şii" olduğu yargısına varılmıştır. Râvi hakkında Sünnî eserler "Şii, Şii'lik eğilimi vardı" gibi tasvirler yapmış ve Şii eserler de râviye imâmların ashâbı içerisinde yer vermişse ilgili râvi "Şii eğilimli" olarak nitelenmiştir. Eğer Sünnî eserlerdeki ithamlar sadece bir

7 Örneğin İbn Hacer, Bessâm b. Abdullah'ın biyografisine yer verirken İbn Ukde (ö. 322/933), Necâşî ve Tûsî'nin onu Şii ricâl arasında zikrettiklerini belirtir (Ahmed b. Ali İbn Hacer es-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* [nşr. Halil Me'mûn Şiha - Ömer Selâmî - Ali b. Mes'ûd], I-VI, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996, I, 333). İbn Hacer'in özellikle *Lisânü'l-Mizân*'da Şii ricâl eserlerini kullanma biçimi ilgi çekici bir araştırma konusu olup yakın zamanda tarafımızdan ele alınması hedeflenmektedir.

8 Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis* (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr). Dimaşk: Mektebü'n-Neşri'l-Arabî, 1343/1925, s. 177.

iki münekkitten aşırılığa delâlet etmeyen lafızlarla geliyor, râvinin tafdil tartışmalarında taraf olması ya da Hz. Ali'nin savaşlarındaki haklılığını benimsemesi söz konusu ediliyor ya da mutedil münekkitler râvinin Şiilik eğiliminin azlığından bahsediyorsa, öte yandan sadece Tûsî'nin (ö. 460/1067) *Ricâl*'i gibi sınırlı sayıda Şii ricâl eseri râviye yer vermişse ilgili râvinin Şiilik eğilimlerinin az olduğu kabul edilmiştir.

Son olarak Sünnî kaynaklarda herhangi bir râvinin herhangi bir düzeyde Şii eğilimler taşıdığına dair ifadeler yer almasına rağmen erken dönem Şii ricâl eserleri ilgili râviyi imâmın ashâbı içerisinde zikretmiyorsa, muahhar eserler⁹ râviyi Şii kabul etse de, söz konusu ithamda gerçeklik payının olmadığı düşünülmüştür. Bu durumda "O halde ilgili râvi neden tenkit edildi?" sorusu gündeme gelir ki, kanaatimizce durumu böyle olan râviler sadece birtakım haberlerin râvisi oldukları için töhmet altında kalmışlardır.¹⁰ Eğer erken devir Sünnî cerh-ta'dil kaynaklarında râvinin Şiiliğinden bahsedilmezken, Sâcî (ö. 307/919), Nedîm (ö. 385/995[?]), Şehristânî (ö. 548/1153), Zirikî (ö. 1976) gibi yarguları kanaat oluşturmayacak münekkitler ya da muahhar müellifler bir râviyi Şiilikle itham etmişlerse ve râvi Şii eserlerce anılmışsa ya da râvi hakkında erken dönem münekkitlerinden bir veya ikisi Şiilik ithamında bulunmuş ancak râvinin durumu Şii ricâl eserlerinde tartışmalı ise net bir yargıya varılamamış ve râvi hakkında tevakkuf edilmiştir. Durumu böyle olan râvilerin sayısı sadece 4'tür.

İlgili râvi kümesi hakkındaki istatistik verilere geçmeden önce Şiilik ithamlarının sebeplerine özetle temas etmek gereklidir. Hicrî ilk üç asırda Şii eğilimlerinden bahsedilen bir râvinin mezhebî anlamda Şii olamayacağı açıktır. Zira İmâmî-Şii düşüncenin, imâmet, ismet, takıyye gibi farklı unsurları bir araya getiren bir ana yapı olarak tesisi ancak hicrî 4. asrın başlarında söz konusu olmuştur. Bundan dolayı ilk üç asırda bu tarz ithamlara maruz kalan râviler, her ne kadar Şii kimliğin bazı unsurlarını taşıyalar da İmâmîyye'yi kastedecek şekilde mutlak olarak Şii diye anılamazlar. Bu tarz râvilerin itham edilmelerine mesnet teşkil eden düşünce ve tavırlar incelendiğinde onların "Şii eğilimli" olarak nitelenmeleri daha isabetli görünmektedir. Kanaatimizce söz konusu râvilerin ithamındaki temel etkenler şunlardır: Hz. Ali'nin savaşlarındaki haklılığı, muhaliflerinin haksızlığına inanmak ve bunu açıkça dile getirmek, Şii cemaat yapılarıyla içli dışlı olmak, ashâb hakkında eleştiri bulunmak ya da onları tezyif etmek, Hz. Ali ya da Ehl-i beyt'in fezâili veya sahâbenin mesâlib/meâyibi hakkındaki rivayetleri derlemek ya da nakletmek, Hz. Ali'nin Hz. Osman'a ya da Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ömer'e üstünlüğüne inanmak, Şii temelli isyanlara

9 Buradaki "erken dönem" ifadesiyle Berkî, Keşşî, Tûsî ve Necâşî'nin eserleri, "muahhar eserler" tabiriyle ise genel olarak hicrî 5. asırdan sonra kaleme alınan, özellikle de Sünnî literatürdeki ithamlar üzerinden râvinin Şiiliğini göstermeye çalışan çağdaş "Ricâl" türü eserler kastedilmektedir.

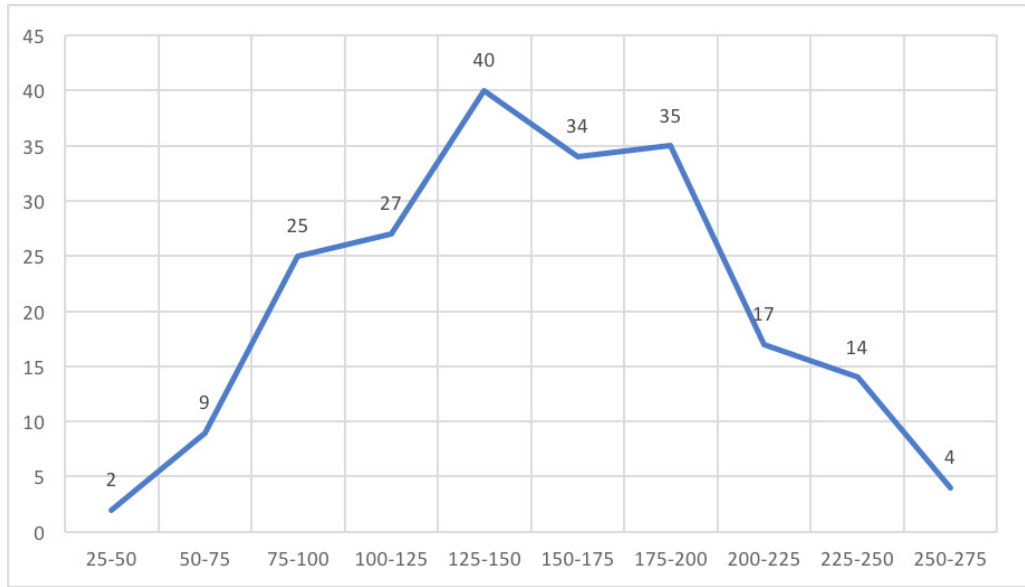
10 Tamamlanma aşamasında olan bir kitap çalışmamızda Sünnî kaynaklarda ağır Şiilik ithamlarına maruz kalmalarına rağmen Şii ricâl eserlerinde kendilerine yer verilmeyen bir râvi kümesinin rivayetleri etraflıca tahlil edilmiş ve söz konusu ithamların Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in fezâili ya da bazı sahâbilerin meâyibi hakkındaki zayıf ve ferd rivayetlerden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bu durum aynı çalışmada bir râvinin adalet bakımından tenkidinde, onun naklettiği rivayetlerin ileri düzeyde etkili olduğu tezinin ileri sürülmesinin de mesnedini teşkil etmiştir.

fiilen katılmak ya da bu isyanları meşru görmek, Şiî cemaatlerce benimsenen bazı ayırıcı itikadî veya fikhî görüşleri kabul etmek. Bu tavırların en az birini taşıyan râviler klasik literatürde farklı lafızlarla nitelenmişlerdir. Anlaşıldığı kadarıyla ithamlarda kullanılan lafızların kullanılış biçimi ve dönemi pek çok açıdan râvinin durumuna ışık tutar ki bu konu ileride ele alınacaktır.

1. Müttehem Râvilerin Dönemleri

207 kişilik Şiilikle müttehem râvi kümesi ilk olarak dönemleri açısından tahlil edilecektir. Zira ithamların tarihi seyri hem Ehl-i hadîs'in hem de onlar tarafından tesis edilen cerhta'dil ilminin gelişimi hakkında bilgi verebilir. İthamların yoğunlaştığı dönemin söyleyebileceği diğer bazı hususlar ise Sünnî-Şiî ilim halkalarının ayrışma tarihi ve Sünnî-Şiî rivayet geçişlerinin yoğun olduğu dönemlerdir. Aşağıdaki tabloda Şiilikle müttehem râviler vefat dönemleri dikkate alınarak 25'er senelik periyotlarla sunulmuştur.

Grafik 1. Müttehem Râvilerin Dönemleri



Tablodan takip edilebileceği üzere vefatları hicrî 25-75 seneleri arasına denk gelen râvi sayısı sadece 11'dir. Büyük oranda sahâbenin hayatta olduğu bu dönemde Şiilik gibi bir düşünceden bahsetmek mümkün olmayıp söz konusu râvilerin itham edilmeleri, Hz. Ali'nin yanında ya da Ehl-i beyt temelli hareketlerde yer almış olmalarından kaynaklanır. Bu isimlerden bazıları Emevîleri hedef alan belli isyanları örgütlemiş, bazıları ise Hz. Osman karşıtlığı

ile de tanınmışlardır. Bu isimlerden 1'i aşırı Şiî eğilimli, 2'si Şiî eğilimli, 5'i de Şiî eğilimleri az olan kimseler olarak nitelenmiştir. 3 kişi hakkındaki ithamlar ise Sünnî kaynakların geneli ve Şiî eserlerce doğrulanmamıştır. Hicrî 75-125 seneleri arasına gelindiğinde Şiilik ithamına maruz kalan 52 râvinin olduğu görülür. Rakamdaki sayısal yükseliş hem hadis naklinde sistemli olmasa da rol alan râvi sayısının artışı hem de Şiî cemaatlerin belli isimler etrafında toplanmasından kaynaklanmıştır. Hicrî 75-100 seneleri arasında vefat eden 25 râviden 2'si aşırı Şiî eğilimli, 2'si Şiî eğilimli, 8'i de Şiî eğilimleri hafif olan kimselerdir. 13 râvi hakkındaki ithamlar ise doğrulanmamıştır. Hicrî 100-125 seneleri arasında ise 4 râvinin aşırı Şiî eğilimli, 5 râvinin Şiî eğilimli, 3 râvinin ise az düzeyde Şiî eğilimli olduğu görülür. Bu dönemde vefat eden 13 râvi Şiî değilken, 2 râvi hakkında ise net bir yargıya varılamamıştır.

Tablodaki dikkat çekici bir veri ise hicrî 125-150 seneleri arasında vefat eden müttahem râvilerin sayısındaki artıştır. Söz konusu 40 râvinin 3'ünün aşırı Şiî, 9'unun Şiî, 8'inin ise az düzeyde Şiî eğilimler taşıdığı tespit edilmiştir. 18 râvi hakkındaki ithamlar kaynaklarca doğrulanmazken, 2 râvi hakkında tevakkuf edilmiştir. Bu tarihi aralıktaki sayısal artış öncelikle Ehl-i hadîs ve Şiî cemaatlerin kimlik kazanma sürecine girdiklerini gösterir. Zira artık Ehl-i hadîs âlimleri "kendilerinden olmayan" râvilere karşı daha temkinlidirler. Aynı tarihi aralıkta cerh-ta'dîl ilminin de sistemleşmeye başladığı dikkate alındığında, bu dönemde Ehl-i hadîs âlimlerinin kendi ana çizgilerini ister sahip oldukları birtakım inanışlarla isterse naklettikleri haberlerle zorlayan kimselerin tespitine bu dönemde önem verildiği söylenebilir. Söz konusu zaman aralığına Şiî cemaatlerin gelişim seyri açısından bakıldığında ise, ilgili tarihî aralığın büyük oranda mutedil Şiî cemaati sıradan bir cemaat yapısı olmaktan çıkarıp daha sistemli bir işleyişe kavuşturan Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) imamlığı sürecine tekabül ettiği görülür. Nitekim bu dönemde yaşayıp farklı oranlarda Şiî eğilimlere sahip olduğu tespit edilen isimlerin neredeyse tamamının Şiî kaynaklarda Sâdık'ın ashâbı içerisinde zikredilmiş olmaları da dikkat çekicidir.¹¹ Bu dönemdeki ithamlar genellikle ashâb hakkında olumsuz kanaatler arz etmek ve tafdil tartışmaları etrafında seyreder. Muhtemelen belli konulardaki rivayetlerin nakli de ilgili râvilerin itham edilme-lerinde etkili olmuştur.

Vefatları hicrî 150 ile 200 seneleri arasına tekabül eden toplam 69 müttahem râvi vardır. Hicrî 150-175 arasında vefat eden 34 râviden 1'inin aşırı Şiî, 8'inin Şiî, 7'sinin ise az düzeyde Şiî eğilimler taşıdığı tespit edilmiştir. 18 râvi hakkındaki ithamlar ise Sünnî kaynakların geneli ve Şiî ricâl eserlerince doğrulanmamıştır. Hicrî 175-200 arasında vefat eden 35 râviden ise 1'inin aşırı Şiî, 4'ünün Şiî, 5'inin ise hafif düzeyde Şiî eğilimler taşıdığı belirlenmiştir. 25 râvi hakkındaki ithamlar ise Şiî kaynaklarca doğrulanmaz. Bu dönemde hem aşırı Şiî eğilimli râvilerin hem de diğer düzeylerdeki Şiî eğilimli râvilerin sayısında, hicrî

11 Tabii ki burada Sâdık'ın ashâbı içerisindeki ciddi bir grubun onun babası Muhammed el-Bâkır'ın da yakın ashâbından olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Lalani'nin tasvirleri Bâkır'ın çevresindeki isimler ve o dönemki Şiî cemaat hakkında yeterince bilgi vericidir (bk. Arzina R. Lalani, *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bâqir*, London: I.B. Taurus, 2000, özellikle s. 96 vd.).

100-150 senelerine göre düşüş yaşanmıştır. Öte yandan Şiilikle itham edildikleri halde haklarındaki ithamlar doğrulanmayan râvilerin sayısındaki artış dikkat çekicidir. Bu durum söz konusu râvileri tenkit eden ve büyük oranda hicrî 3. asrın ilk çeyreğinde yaşayan Ehl-i hadîs âlimlerinin farklı gerekçelerle daha fazla sayıda râviyi Şiî düşüncelerle özdeşleştirdikleri yani muhalif fırkalara karşı daha fazla teyakkuzda oldukları anlamına gelir ki söz konusu dönem Ehl-i hadîs'in mihne sorunu ile yüzleştiği ve devletin Şiî cemaatlerle yakınlaştığı bir tarihi aralığa tekabül etmektedir. İlgili tabloda veriler Sünnî-Şiî ilim halkalarının ayrışma süreci için hicrî 2. asrın son çeyreğinin yakından incelenmesi gerektiğini de göstermektedir. Zira hicrî 125 ile 200 seneleri arasında Şiî eğilimli râvilerin sayısında gözlemlenen nisbî düşüş Şiî cemaatlerin gitgide kendilerine özgü halkalara daha fazla öncelik tanıdıklarını gösterebilir. Söz konusu dönemdeki ithamların da büyük oranda sahâbe ve özellikle Hz. Osman hakkında olumsuz kanaatler arz etmek ve tafdil tartışmalarında Hz. Ali'yi öncelemekle ilgili olduğu görülür. Yine mesâlib ve fezâil rivayetleri de ithamlarda etkili olmuştur.

Öte yandan hicrî 125-200 seneleri arası Şiilikle müttehem ve Şiî eğilimli râvilerin sayısal fazlalığı Sünnî-Şiî rivayet geçişkenliklerinin de büyük oranda bu dönemde yaşandığını göstermektedir. Zira Şiî eğilimli râvilerin Ehl-i hadîs'e mensup hocalarından aldıkları haberleri Şiî halkalara taşıdıkları benzer rivayetlerin her iki ekolün kaynaklarında da aynı râvilerce rivayet edilmesinden anlaşılmaktadır. Ancak ilginç bir şekilde Şiî eserlerdeki rivayetler büyük oranda sıradan râvilere değil, imâmlara nispet edilmektedir. Dolayısıyla geçişkenliği temin eden râvilerin, haberleri sahâbe üzerinden Hz. Peygamber'e değil imâmlara nispet eden Şiî rivayet düşüncesi üzerinde de hayli etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Rivayet geçişkenliğini tespit için takip edilebilecek bir diğer metot ise Sünnî ve Şiî kaynaklarda aynılık arz eden rivayetlerin Şiî isnâdlarında yer alan râvilerin hoca ağlarını Sünnî ricâl kaynaklarında takip etmek olabilir. Kanaatimizce büyük oranda olmasa da rivayetleri Şiî halkalara taşıyan Şiî isnâdlardaki isimler Sünnî kaynaklarda Şiîlik ithamına maruz kalan râvi kümesi ile örtüşecektir. Hicrî 3. asrın başlarından itibaren ise her iki ekolün kaynaklarında da kendisine yer verilen ortak râvi sayısı oldukça minimal bir düzeye inecektir.

Hicrî 200-225 seneleri arasına gelindiğinde Şiilikle müttehem 17 râvinin varlığı dikkat çeker. Bu râvilerden sadece 1'inin gerçekte Şiî eğilimli olması, geriye kalan 16 râvinin ise Şiî düşüncelerle herhangi bir düzeyde ilişkilendirilememesi hayli ilginçtir. Bu tablonun Me'mûn dönemi (198-218/813-833) ile Ehl-i beyt'e yönelik devlet politikalarının farklılaşması ile ilişkilendirilmesi mümkünse de, kanaatimizce daha kabul edilebilir açıklama artık Şiî cemaat yapıları ile irtibatlı isimlerin büyük oranda Sünnî hadis halkalarından çekilip kendi özel halkalarında ilim yapmaya başlamalarıdır. Bu yargı erken dönem Şiî rivayet tarihi bakımından hayli önemli bir isim olan Muhammed b. Ebî Umeyr'den (ö. 217/832) gelen bir ifadeyle de örtüşmektedir. Rivayeti nakleden Fazl b. Şâzân en-Ney-sâbüri (ö. 260/874) şöyle der:

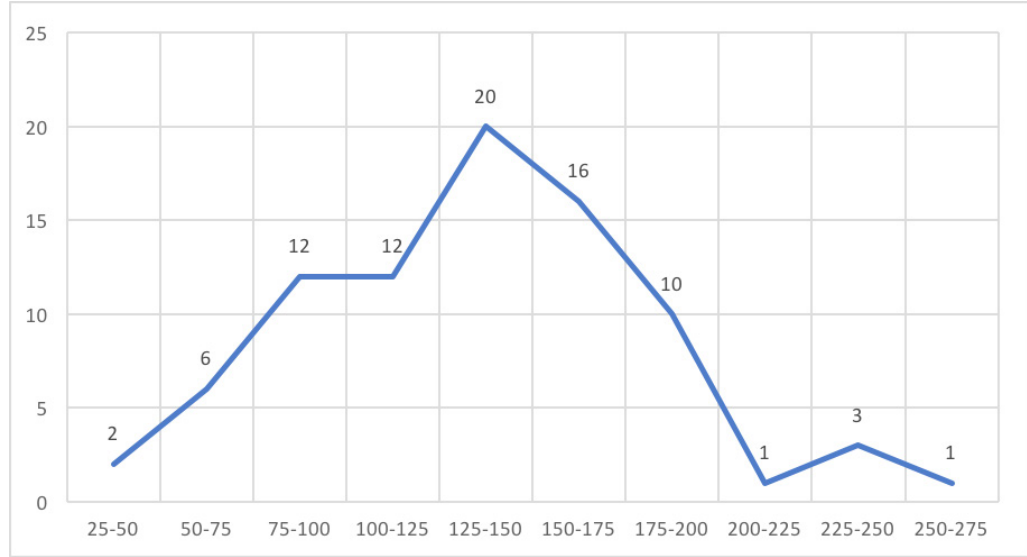
Babam, Muhammed b. Ebî Umeyr'e "Sünnî âlimlerle karşılaştın. Nasıl oldu da onlardan hadis işitmedin?" diye sorunca İbn Ebî Umeyr şu cevabı verdi: "Onlardan hadis dinlemiştim. Ancak ashâbımızdan pek çoğunun hem âmme'den [Sünnîler] hem de hâssa'dan [Şiiler] ilim aldıklarını ve âmme'nin hadisini hâssa'dan, hâssa'nın hadisini âmme'den rivâyet edecek şekilde bunları birbirine karıştırdıklarını gördüm. Ben de karıştırmaktan çekindim ve onlardan dinlemeyi/rivâyeti terk edip söz konusu tavra yöneldim."¹²

İbn Ebî Umeyr'in ifadesi, ilgili tavrın tarihini net olarak belirlemeye imkan vermiyorsa da, onun hicrî 217 senesinde vefat etmiş olması, Şiî halkalardaki bilgilerle yetinme bilincinin en geç hicrî 3. asrın başlarında merkez Şiî cemaatte yerleştiğini gösterebilir. Onun hareket tarzının diğer Şiî ilim taliplerince de çok geçmeden benimsendiği hem ilgili dönemde Sünnî kaynaklarda Şiilikle müttehem râvilerin sayısındaki ciddi düşüşle hem de sonrasında hicrî 225-275 seneleri arasındaki Şiilikle müttehem râvilerin sayıca azlığıyla doğrulanmaktadır. Zira söz konusu dönemde 18 râvi itham edilmişse de, bu râvilerden sadece 1'inin aşırı Şiî, 3'ünün Şiî eğilimli olduğu tespit edilebilmiştir. Geriye kalan râviler hakkındaki ithamlar ise kaynaklarca doğrulanmamaktadır. Halkaların ayrıştığını gösteren diğer bazı delillere de burada yer verilebilir. Bu delillerin bir diğeri, erken Şiî ricâl literatüründe özellikle hicrî 150 senesinden önce imâmların ashâbı içerisinde sayılan isimlerin Sünnî literatürde az da olsa tespit edilebilmesine mukabil, bu tarihten sonra Şiî literatürde anılan râvilerin bilinirlik oranının Sünnî eserlerde gitgide azalmasıdır. İkinci bir delil Şiî isnâd yapılarının hicrî 200 öncesi ile sonrası arasındaki yapısal farklılıklarıdır. Erken Şiî rivayet literatüründe Sünnî râvilerin isimleri isnâdlarda geçmesine rağmen hicrî 3. asrın başlarından itibaren bilgi akışı sadece Şiî râvilerle temin edilmiş ve rivayetler neredeyse her zaman imâmlara nispet edilmiştir. Üçüncü delil ise rivayet metinlerindeki tasarrufların ve bağlam inşalarının tarihidir. Zira erken literatürde Şiî düşüncüyü destekleme yönü zayıf olan veya Şiî düşünceye karşıtlık arz eden bazı haberler süreç içerisinde ziyade ve eksiklikler gibi birtakım tasarruflarla kabul edilebilir hale getirilmiş ya da rivayetlerin bağlamlarında Şiî düşüncüyü tahkim etmeye matuf tasarruflara gidilmiştir.¹³ Başka bir açıdan bakıldığında söz konusu üç delil, rivayet geçişkenliklerinin de büyük oranda hicrî 2. asırda başlayıp 3. asrın başlarına kadar devam ettiğini göstermektedir.¹⁴ Bu noktada Şiî eğilimli 83 râvinin dönemlerini gösteren ve büyük oranda bir önceki grafikte örtüşen bir grafiğinin sunulması faydalı olacaktır.

12 Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Hasan el-Mustafavi), Meşhed: Dânişkâh-i Meşhed, 1348hş./1969, s. 591.

13 Şiî isnâd yapılarının Keşşî'nin *Ma'rifeti'si* özelinde bir tahlili için bk. Muhammed Enes Topgül, *Erken Dönem Şiî Ricâl İlmî: Keşşî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015, s. 206-284. Tasarruflu rivayet olgusu ve dönemlerine dair bazı örnekler için bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*, İstanbul: Klasik, 2017, özellikle asıllara tahsis edilen kısım, s. 225-305.

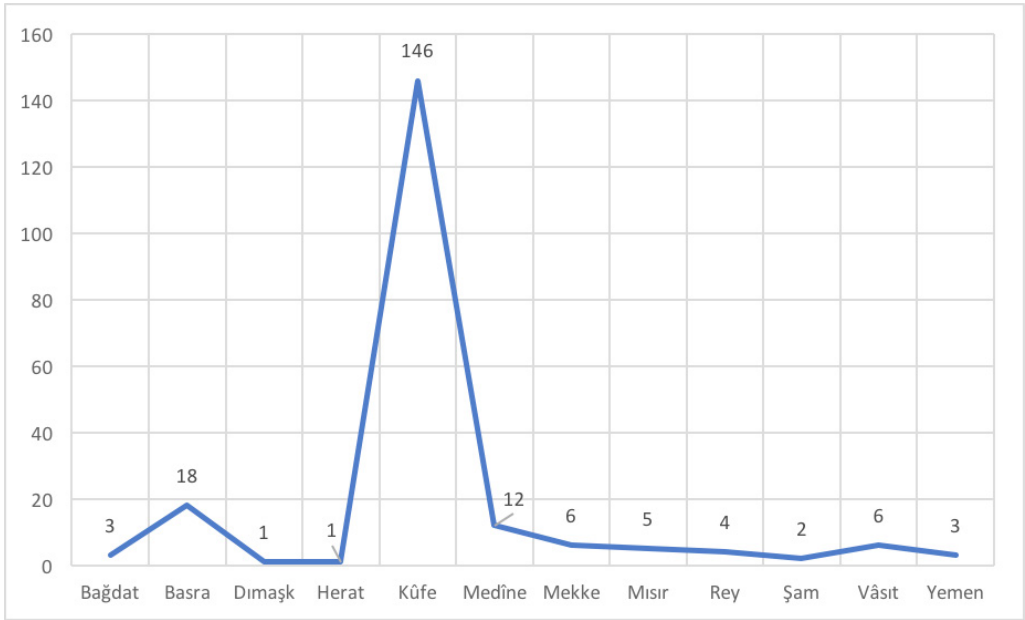
14 Rivayet geçişkenlikleri meselesi belli rivayetler özelinde Bekir Kuzudişli tarafından çalışılmış ve hicrî 2. asırda ve 4. asrın ilk çeyreğinde geçişlerin olduğu tespit edilmiştir (bk. "Sünnî-Shî'i Interaction in the Early Period: The Transition of the Chains of Ahl al-sunna to the Shî'a", *İlahiyat Studies*, 2015, VI, sy. 1, s. 7-45).

Grafik 2. Şii Eğilimli Râvilerin Dönemleri

Öte yandan ilk grafikteki veriler hicrî 2. asırda Ehl-i hadîs halkalarında bid'at fırkaları ilişkilendirilen pek çok ismin yer aldığını göstermektedir ki aşağıda müttehem râvilerin rivayetlerine hangi müelliflerin yer verdiği, bu râvilerin güvenilirlik durumları ve kendilerini itham eden münekkithlerin hangi dönemde yaşadıkları incelenirken de bu husus vurgulanacaktır. Ancak her halükarda Şiilikle müttehem râviler hakkındaki bu tespitin diğer fırkalara ne oranda teşmil edilebileceği ayrıca incelenmelidir.

2. Müttehem Râvilerin Coğrafya ve Kabileleri

Şiilikle müttehem râvilerin coğrafyaları hakkında yapılacak tespitler hem mezhebi yapıların gelişim sürecinde belli şehirlerin etkili olup olmadığı hem de herhangi bir şehirde yaşıyor olmanın töhmet altında kalmaya sebep olup olmayacağı hakkında fikir verebilir. Sünnî eserlerde Şii eğilimlere sahip oldukları gerekçesiyle eleştirilen râvilerin coğrafyaları aşağıdaki grafikte sunulmuştur.

Grafik 3. Müttehem Râvilerin Coğrafyaları

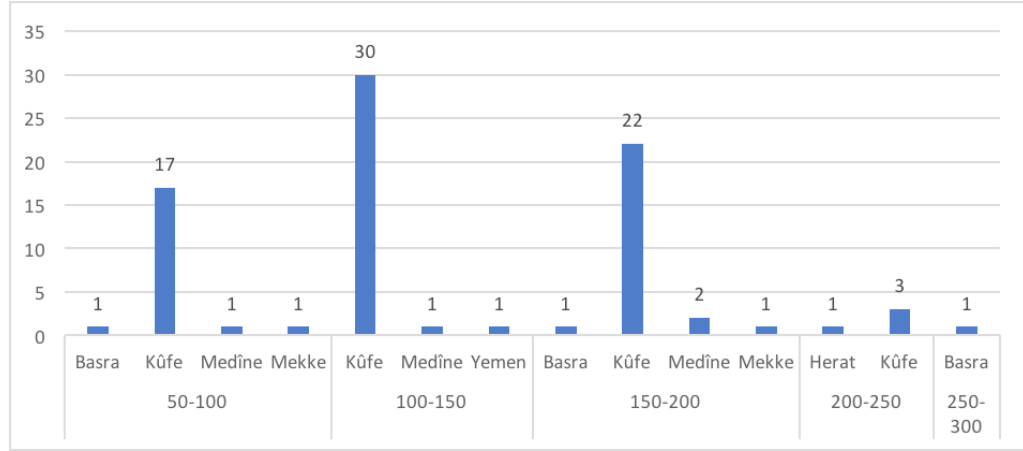
Müttehem 207 *Kütüb-i Sitte* râvisinin 146'sının klasik kaynaklarda el-Kûfi nisbesiyle anıldığı yani ömrünün büyük bir kısmını ya da bu nisbeyle anılmasını temin edecek kadar bir süreyi Kûfe'de geçirdiği tespit edilmiştir. Bu veri gerek klasik gerekse modern literatürde Kûfe'nin Şii düşüncenin ilk müntesiplerinin merkezi olduğu yönündeki yargılarla örtüşmektedir.¹⁵ Hz. Ali'nin başkenti olan ve Emevî ve Abbâsî dönemlerinde Şii temelli isyanlara büyük oranda ev sahipliği yapan Kûfe şehri, Kum ve Bağdat öncesinde yani İmâmî-Şiiliğin sistemleşmesi öncesinde Şii cemaatlerin merkeziydi. Bir sonraki grafikten anlaşılacağı üzere hicrî 200'lerden sonra Kûfeli Şii râvilerin oranındaki düşüş, ders halkalarının ayrışması sonucundaki sayısal azalmanın yanı sıra bu tarihten sonra Kum şehrinin önem kazanmasından da kaynaklanıyor olsa gerektir.¹⁶ Müttehem râvilerin Kûfe dışında Basra (18) ve Medine (12) ile irtibatlı oldukları görülür. Diğer şehirlerdeki müttehem râvilerin oranı ise herhangi bir ekstra yorum yapmaya imkan verecek boyutta değildir. Hicrî 2. asrın en etkili ilim merkezlerinin Kûfe ve Basra olduğu, Medine'nin ise ilk asırdaki dinamizmini muhafaza edemediği bilinmektedir. Bununla birlikte Basra'da müttehem râvi sayısı 18 iken, Şii eğilimli râvi sayısının sadece 3 oluşu, bu şehrin Şii düşüncelerden ziyade

15 Klasik anlatılara bazı örnekler için bk. Muhammed Enes Topgül, "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 42, s. 53-6; Kûfe'nin Şii bilincin oluşumu açısından önemi için bk. Najam Haider, *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kûfa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

16 Kum'un Şii düşünce açısından önemini tarihi olarak görmek için bk. Andrew Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*, Richmond: Curzon, 2000, s. 32 vd.

Kaderî düşünce ekollerine ev sahipliği yaptığı yönündeki genel yargılarla örtüşmektedir. Medîne'deki râviler ise büyük oranda imâmlarla irtibatları dolayısıyla töhmet altında kalmış olmalıdırlar. Müttehem râvilerin coğrafi konumları böyleyken Şii eğilimli râvilerin durumları Kûfe konusundaki yargıları iyice kuvvetlendirmektedir. Nitekim ilgili râvilerin vefat dönemlerine göre beldeleri şöyledir:

Grafik 4. Şii Eğilimli Râvilerin Coğrafyaları



Bu tablodan anlaşılacağı üzere farklı oranlarda Şiilik eğilimi taşıyan 83 râvinin 72'si Kûfe ile ilişkilidir. Şiilik ithamına maruz kalan Kûfeli râvi sayısı 146 iken ithamların ancak yaklaşık %50 oranında doğrulanabilmesi, Ehl-i hadîs bilginlerinin Kûfeli râvileri Şii düşüncelere nispet etme konusundaki genel eğilimlerinin varlığını göstermekle birlikte teşhiste çok da isabetli olmadıklarını gösterir. Söz konusu tablo neredeyse 150 sene boyunca Kûfe'nin Şii düşünce açısından vazgeçilmez olduğunu ispatlamaktadır. Öte yandan bu veriler Ca'fer es-Sâdık ve sonrasındaki imamların ikametgahları ile Şii cemaatlerin yayılım gösterdiği coğrafyanın mutlak olarak örtüşmediği anlamına gelir. Zira Sâdık hayatının tamamını Medine'de geçirmiş,¹⁷ Musa el-Kâzım (ö. 183/799) ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a getirilmeden önce Medine'de yaşamış, Ali er-Rıza (ö. 203/818) Medine'de ikamet etmiş ve ancak yine halifenin daveti üzerine ömrünün sonlarında Merv'e gitmiştir. Erken dönemden itibaren Şii cemaatin işlerinin bölgesel sorumlular (sefir, vekil) tarafından yürütülmesinin¹⁸ en muhtemel sebebi de imâmlar ile cemaatin arasındaki bu coğrafi uzaklık olsa gerektir.

17 Bununla birlikte onun Kûfe'ye gittiği ve hatta bir süre Irak bölgesinde yaşadığı rivayet edilir. Ayrıca Tûsî'nin *Ricâl'i* çerçevesinde yapılan bir sayıma göre ashâbının %80'inden fazlası da Kûfelidir (konu hakkındaki bu muhtasar bilgiler ve Sâdık'ın konumu için bk. Ron P. Buckley, "Ja'far al-Sâdîq as a Source of Shî'i Traditions", *The Islamic Quarterly*, 1999, XLIII, sy. 1, s. 37-58. [Makale Türkçeye tercüme edilmiştir, bk. "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdık", *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* {der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül} İstanbul 2015, s. 41-65)).

18 Vekillerin konumuna da Keşşî'nin eseri çerçevesinde temas eden bir makale için bk. Abdulaziz A. Sachedina, "The Significance of Kashshî's *Rijâl* in Understanding the Early Role of the Shî'ite *Fuqahâ*", *Logos Islamikos* (ed. Roger M.

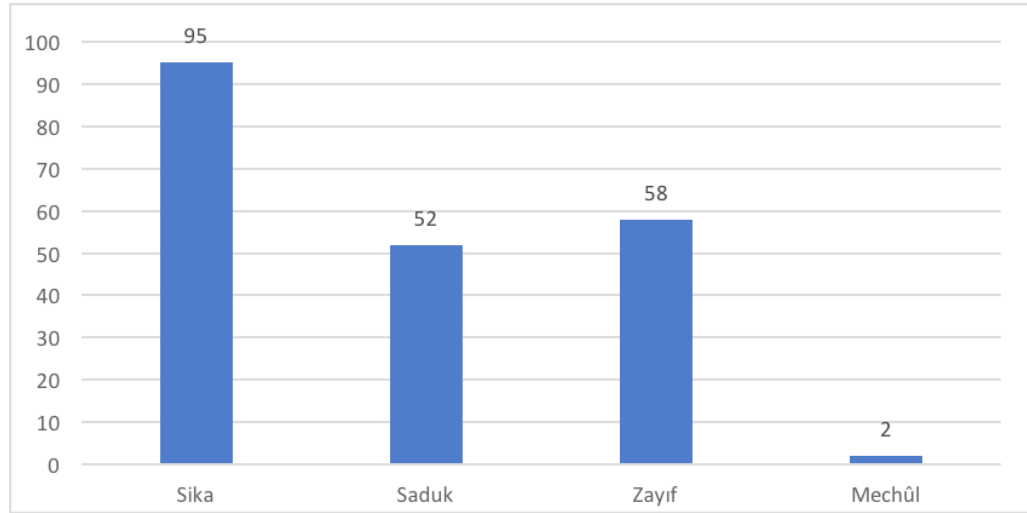
Bu başlık altında son olarak Şii eğilimli râvilerin kabilelerine ilişkin veriler incelenerek herhangi bir kabile mensubu olmakla Şii eğilim taşımak arasında ilgi bulunup bulunmadığı tartışılacaktır. Şii eğilimli râvilerin Temim Oğulları (8), Esed Oğulları (7) ve Hemdân Oğulları (7) kabilelerine mensubiyet oranları diğer kabilelerden fazladır. Bu üç ana kabilenin ardından ise Abs Oğulları (3) ve Leys Oğulları (3) gelmektedir. Diğer kabile mensubiyetlerinin oranı ise dikkate alınamayacak derecede düşüktür. Bu kabileler içerisinde özellikle Hemdân Oğulları ve Esed Oğulları'nın erken dönemden beri Hz. Ali ve Ehl-i beyt ile irtibatlı oldukları ve Şii temelli isyanlara destek verdikleri kaydedilir.¹⁹ Dolayısıyla Şii eğilimli râvi kümesi çerçevesinde varılan sonuçların tarihi verilerle örtüştüğü söylenebilir.

3. Müttehem Râvilerin Güvenilirlik Durumları

Kütüb-i Sitte ricâlinden olup farklı lafızlarla Şii düşüncelere sahip olmakla itham edilen 207 râvinin durumlarının cerh-ta'dil bakımından tahlil edilmesi, muhaddislerin Ehl-i bid'at ithamı ile güvenilirlik arasında mutlak anlamda karşıtlık görüp görmediklerini çözümleme imkanı verebilir. Acaba onlar sadece Şii eğilimli ya da Şiilikle müttehem oldukları gerekçeyle ilgili râvilerin zayıf olduklarına mı hükmediyorlardı yoksa hadis ilminde ehliyet sahibi olmayı yani hadisi aldığı gibi sonraki tabakalara aktarabilmeyi mi ilgili râvinin rivayetlerinin kabulü için yeterli görüyorlardı? Burada öncelikle Şii eğilimler taşıdıkları gerekçeyle itham edilen râvilerin güvenilirlik durumuna temas edilecektir. Ancak öncesinde grafiğe yansıtılan dört kategori yani "sika, sadûk, zayıf ve mechûl" sınıflandırması hakkında kısa bilgiler verilmelidir. Râvilerin güvenilirlik durumları hakkındaki yargılara varılırken genellikle İbn Sa'd (ö. 230/845), Yahya b. Ma'in (ö. 233/848) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi erken dönem münekkitlerin değerlendirmeleri esas alınmıştır. Ancak özellikle râvi hakkındaki görüşler uzlaştırılmaz derecede farklılık arz ettiğinde -ki bu durum oldukça nadirdir- Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer gibi geç âlimlerin değerlendirmelerine bakılmıştır. Öte yandan sadûk kategorisine giren çoğu râvinin, bu niteleme erken münekkitlerden geldiğinde sika kategorisine, geç münekkitlerden geldiğinde ise zayıf râvi kategorisine daha yakın olduklarını hatırlatmakta da fayda vardır. Ancak çalışmanın ana konusu olmadığı için bu ayırım grafiğe yansıtılmamıştır.

Savory-Dionisius A. Agius), Toronto 1984, s. 183-206. (Makale Türkçe'ye tercüme edilmiştir, bk. "Şii Fakihlerin İlk Dönemdeki Rolünün Anlaşılmasında Keşşî'nin *Ricâl*'inin Önemi", *Şiâ'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* [der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu-M. Enes Topgül], İstanbul 2015, s. 67-89).

19 Mustafa Fayda, "Hemdân (Benî Hemdân)", *DİA*, XVII, 180; Cengiz Kallek, "Esed (Benî Esed)", *DİA*, XI, 364.

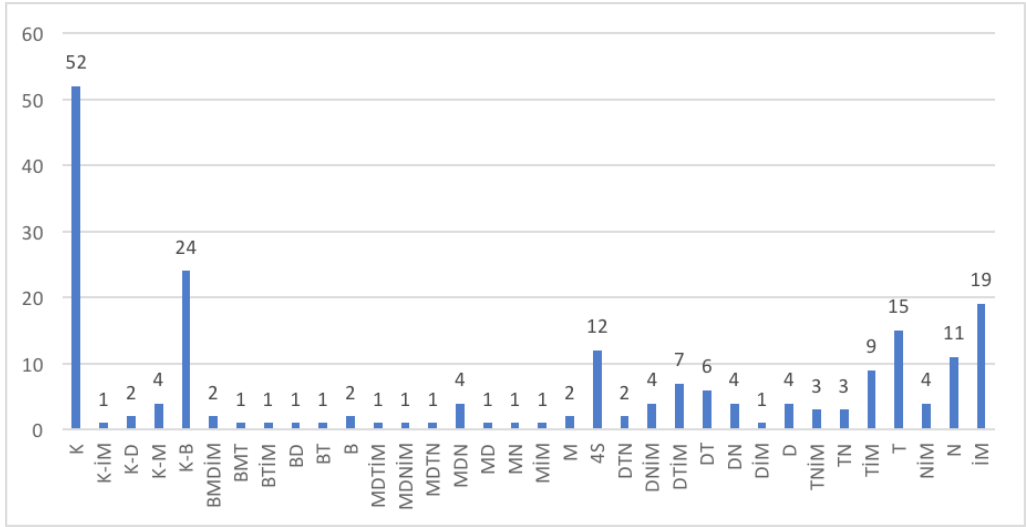
Grafik 5. Müttehem Râvilerin Güvenilirlik Durumları-1

Şiilikle müttehem 207 râviden 95'i (%46) grafikte görüldüğü üzere sika olarak değerlendirilmiştir. Bu durum Şiilik ithamı ile zayıf kabul edilme arasında mutlak bir ilginin olmadığı anlamına gelmektedir. Müesses usûl benimsendiğinde sadûk statüsündeki 52 râvinin (%25) de muhaddislerce dikkate alındığı rahatlıkla söylenebilir ki bu durumda rivayetleri doğrudan dikkate alınan ve muhtemelen türlü alanlarda delil olarak kullanılan râvilerin oranı %71'e çıkmaktadır. Zayıf râvilerin sayısı ise 58'dir (%28). Özellikle hicrî 2. asırda herhangi bir râvinin itikâdi olarak veya zabt açısından zayıflığının onun rivayetlerini almaya engel olmadığı ve bu dönemde naklettiği ya da derlediği rivayetlerde sadece sika râvilerden gelen rivayetleri dikkate almayı prensip olarak benimseyen muhaddislerin bir elin parmaklarını geçmediği bilinmektedir. Zira zayıf rivayet, hadis hakkında yargıya varırken hadisin tüm tariklerinin toplanmasını gerekli gören ilmî gelenekten dolayı ya da taşıdığı ekstra bilgi, diğer tariklerle kuvvetlenmesi gibi gerekçelerle muhaddisler tarafından daima kullanılmıştır. Kaldı ki hicrî 2. asır boyunca ve 3. asrın başlarında asl olan rivayetleri derleyip belli konulara göre tasnif etmek olduğundan bu tür râvilerin rivayetlerinin göz ardı edilmesi mümkün değildi. Hicrî 3. asrın ikinci çeyreğinden itibaren ise daha özel nitelikleri taşıyan râvilerin rivayetleri dikkate alındı ve sıhhat düşüncesinin yanı sıra amele ve fetvaya konu olma gibi ek kriterler de rivayet kabulünde etkili oldu. *Kütüb-i Sitte*'yi doğuran şartları dikkate almaksızın bu eserlerdeki uygulamaları merkeze koyan geç dönem muhaddisleri ise hem önceki literatürde hem de farklı gerekçelere istinaden *Kütüb-i Sitte*'de Ehl-i bid'at ile irtibatlı olan kimselerin rivayetlerine yer verilmesini bir problem olarak gördüler. Bu düşünce biçimi bir yandan bid'atın çerçevesinin daha net olarak belirlenmesini diğer yandan bid'atle müttehem isimlerin aslında bid'atçı olmadıklarını ispatlama sonucunu doğurdu.²⁰ Halbuki erken dö-

20 Özellikle Buhârî'nin *Sahih*'indeki bid'atla müttehem râviler etrafındaki tartışmalar bu noktada hatırlanabilir. Bu

nem muhaddisleri için râvinin herhangi bir bid'atle maruf olması ya da itham edilmesi veya hadis ilmüne ehliyeti bakımından zayıf kabul edilmesi, onun rivayetinin re'sen terk edileceği anlamına gelmemektedir. *Kütüb-i Sitte*'de ve özellikle sıhhat düşüncesini teliflerinin merkezine yerleştiren Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bid'atçı ve zayıf pek çok râvinin rivayetine, farklı gerekçelerle yer verilmesi de bu hususa işaret etmektedir. Müttehem râvilerin güvenilirlik oranlarını ve hangi *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin onların rivayetlerine yer verdiğini gösteren grafikler şöyledir:

Grafik 6. Müttehem Râvilerin Kütüb-i Sitte'deki Durumları²¹



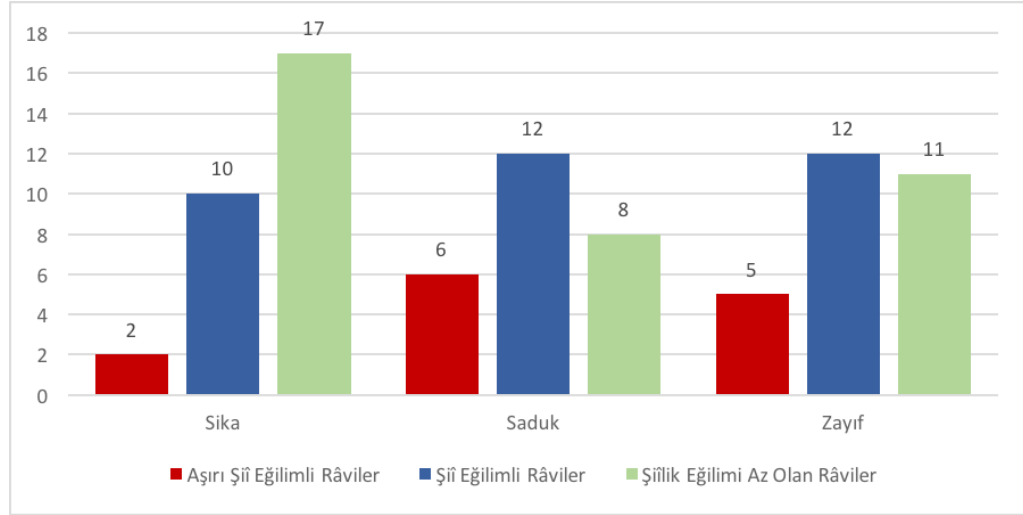
Grafikten takip edilebileceği üzere 207 râviden 52'sinin rivayetleri farklı oranlarda da olsa *Kütüb-i Sitte* müelliflerince dikkate alınmıştır. Buhârî ile Müslim'i sıhhat düşüncesinin merkezine yerleştiren kabul benimsendiğinde ise bu rakam 103'e çıkmaktadır ki bu da yaklaşık olarak müttehem râvilerden yarısının rivayetlerinin güvenilir kabul edileceğini gösteren bir önceki grafikte örtüşmektedir. Şiilikle müttehem râvilerin rivayetlerini nakletmede tek kalan müellifler incelendiğinde ise 19 râvi ile İbn Mâce'nin (ö. 273/887), 15 râvi ile Tirmizî'nin (ö. 279/892) ve 11 râvi ile de Nesâî'nin (ö. 303/915) öne çıktıkları görülmektedir. Buhârî ile Müslim ise sadece 2'şer şiilikle müttehem râvinin rivayetlerine eserlerinde tek başına yer vermekle diğer eserlerden ayrılırlar.

eğilimin net bir yansıması ise İbn Hacer'in *Hedyü's-sârî*'sinde takip edilebilir.

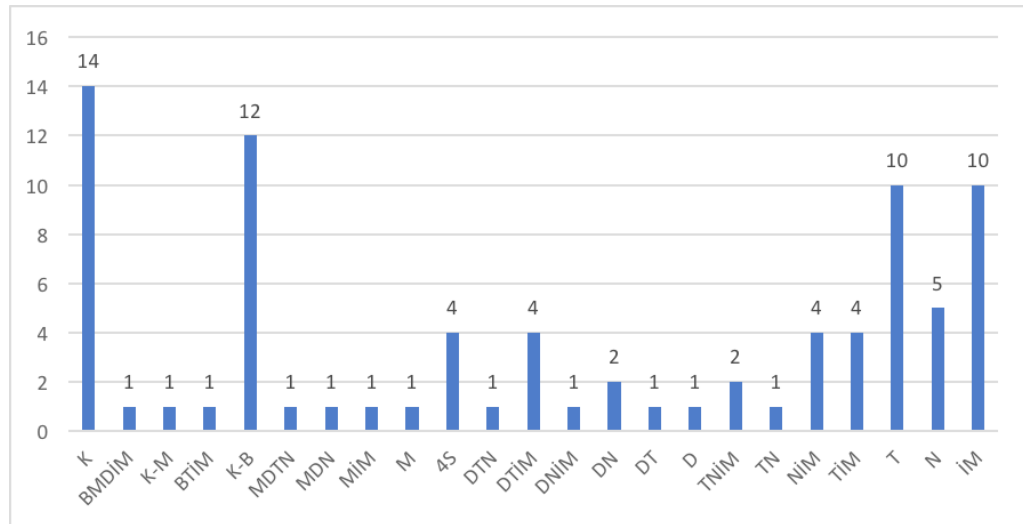
21 Buhârî: B, Müslim: M, Ebû Davud: D, Tirmizî: T, Nesâî: N, İbn Mâce: İM. "K-..." rumuzu ilgili müellif dışında *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamının o râvinin rivayetine yer verdiğini gösterir. "4S" rumuzu ise "Dört Sünen" anlamındadır.

Konu biraz daha daraltılarak farklı oranlarda Şii eğilimler taşıdığı tespit edilen râvilerin güvenilirlik durumları ve onların rivayetlerine eserlerinde yer veren müellifler incelendiğinde ise konu daha da netleşmektedir. Konuyla ilgili olarak art arda iki grafik verildikten sonra birtakım değerlendirmelere gitmek uygun olacaktır.

Grafik 7. Şii Eğilimli Râvilerin Güvenilirlik Durumları



Grafik 8. Şii Eğilimli Râvilerin Kütüb-i Sitte'deki Durumları

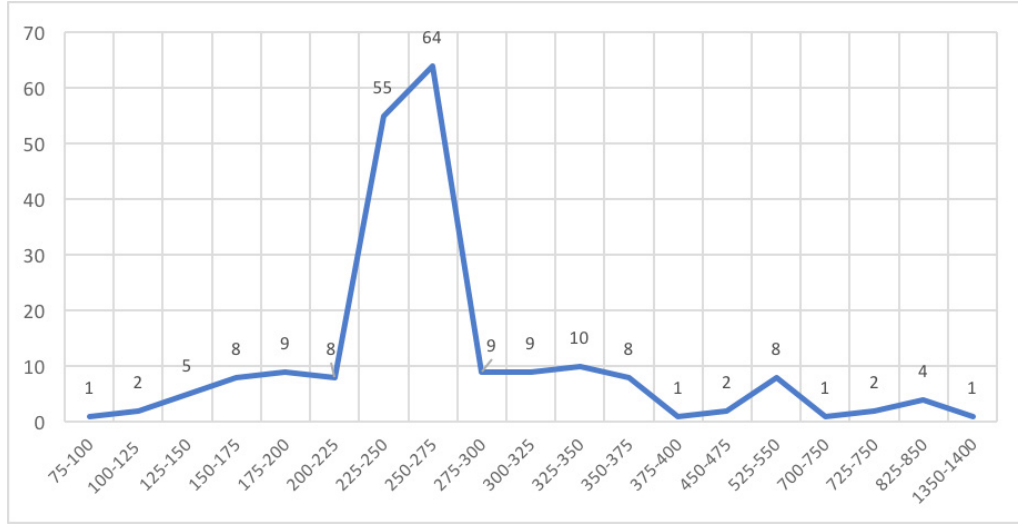


Grafik 8 ve 9'da görüldüğü üzere Şiî eğilimli 83 râvinin 29'u sika, 26'sı saduk, 28'i ise zayıftır. Bu durum zayıflıkla Şiî eğilimler arasında mutlak bir uyum olmadığını göstermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla muhaddisler râvinin herhangi bir fırka ile irtibatından ziyade hadis ilminde ehil olup olmadığını dikkate almışlardır. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta sika ve zayıf grubunda yer alan râvilerin sayılarıdır. Nitekim sika grubuna giren 29 râviden 17'sinin Şiî eğilimleri zayıf, 10'u Şiî eğilimli iken sadece 2'si aşırı Şiî eğilimlidir. Zayıf grubuna giren râvilerin ise 11'inin Şiî eğilimleri zayıf, 12'si Şiî eğilimli iken 5'i ise aşırı Şiî eğilimlidir. Bu sayısal veriler aşırı Şiî eğilimlerle zayıflık arasındaki ilginin, diğer kategorilerden fazla olduğunu ortaya koymaktadır. Bu râvilerin gerçekten aşırı Şiî eğilimlerinden dolayı mı yoksa hadis zabtındaki problemlerinden dolayı mı zayıflıkla daha ileri düzeyde ilişkilendirildikleri ise ayrıca araştırılmalıdır.

İlgili râvilere *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin yer verme oranları da özel olarak incelenmeyi hak etmektedir. *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin tamamının rivayetlerini tahrir ettikleri râvi sayısı 14'tür. Buhârî ile Müslim sıhhat düşüncesinin merkezine yerleştirildiğinde ise 83 râviden 33'ünün rivayetlerine Buhârî veya Müslim tarafından ya da onların bir veya ikisinin yer aldığı bir grup *Kütüb-i Sitte* müellifi tarafından yer verildiği görülmektedir. Şiî eğilimli râvilerin rivayetlerine *Kütüb-i Sitte* içerisinde tek başına yer veren müelliflere yoğunlaşıldığında ise Tirmizî ve İbn Mâce, 10'ar râvi ile öne çıkmaktadır. Öte yandan Şiî eğilimli râvi kümesinin söz konusu eserlerdeki rivayetlerinin fezâil konuları ile daha fazla irtibatlı olduğu da belirtilmelidir. Son olarak başta Buhârî ve Müslim olmak üzere *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin farklı düzeylerde Şiî eğilimler taşıyan râvilerin haberlerini, farklı gerekçelerle de olsa tahrir etmeleri Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti meselesinin usûl metinlerinde çizilen teorik çerçevesi ile rivayet literatüründeki pratik durumu arasında ciddi bir farklılığın olduğunu göstermektedir.

4. Münekkitler

Bu başlık altında Şiî eğilimli râvileri itham eden kimselerin dönemleri incelenecektir. Münekkitlerin yoğun olarak hangi dönemden itibaren Şiî eğilimli râvileri tespitte önem verdikleri hem ekoller arasındaki ayrışmanın derinleşme dönemlerini hem de bu dönemde ilgili tarzda cerh-ta'dîl faaliyetinin kimler tarafından icra edildiğini görme imkanı verecektir. Şiîlik ithamında bulunan sıradan isimlerin ya da münekkitlerin dönemlerinin belirlendiği ilk grafikte en erken itham lafzının sahibinin vefatı grafiğe yansıtılmıştır. Ayrıca itham geç tarihli bir eserde yer alsa da, ilgili eserde değerlendirmenin kendisine nispet edildiği kimsenin vefat dönemi dikkate alınmıştır. 11. grafik ise, itham eden ve edilen kimselerin vefat dönemlerini bir arada vererek, ithamların yoğun olarak eleştirilen râvinin çağdaşlarının itibalarından mı kaynaklandığını, hoca-talebe ilişkileri neticesinde elde edilen cerh-ta'dîl bilgilerinin mi sunulduğunu yoksa ithamlarda yoğun olarak rivayetlerin mi dikkate alındığını tartışmayı hedeflemektedir.

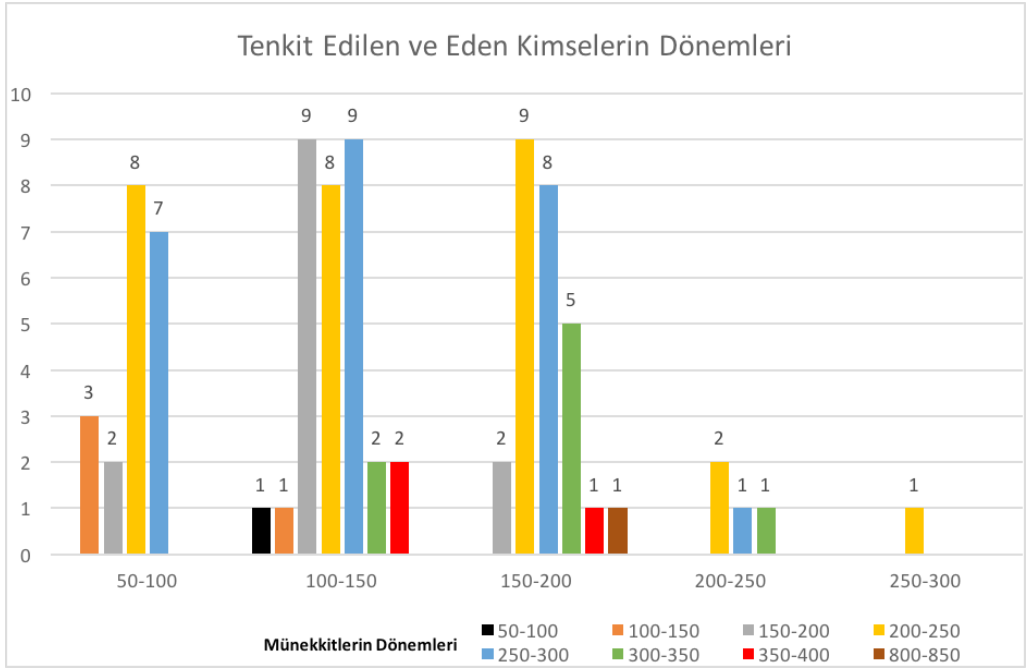
Grafik 9. Şîlik İthamında Bulunan Münekkitlerin Dönemleri

Dikkat çekici bir şekilde herhangi bir râvinin Şîi eğilimlere sahip olduğunu dile getiren müelliflerin sayısının hicrî 225-250 seneleri arasında oldukça ciddi biçimde arttığı ve bu artışın 250-275 seneleri arasında da devam ettiği görülmektedir. Hicrî 225-250 seneleri arasındaki öne çıkan münekkitler rahatlıkla tahmin edileceği üzere her biri de ilmî faaliyetlerini devrin başkenti Bağdat'ta sürdüren İbn Sa'd (16), Yahya b. Ma'in (18) ve Ahmed b. Hanbel'dir (9). Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-9) ve Buhârî gibi münekkitlerin değerlendirmeleri ise hayli azdır. İlgili dönemde Ehl-i hadîs'in önce pek çok sıkıntıya maruz kaldığı, sonrasında ise siyaseten daha rahat bir çalışma zemini bulup yeni tarzlarda eser ürettiği bilinmektedir. Bu dönem aynı zamanda, yukarıda işaret edildiği üzere, Şîi cemaatlerin Sünnî halkalardan ayrıştığı zaman aralığının hemen sonrasına tekabül etmektedir. Muhtemelen keskinleşen mezhebî bilinçler muhalifleri tanımlama tavrını da kuvvetlendirmiştir. Hicrî 250-275 seneleri arasına gelindiğinde ise en dikkat çekici münekkitler Cûzcânî (ö. 259/873) (10), İclî (ö. 261/875) (16), Ebû Davud (ö. 275/889) (6), İbn Kuteybe (ö. 276/890) (16) ve Ebû Hâtim'dir (ö. 277/890) (9). Söz konusu isimlerin Ehl-i hadîs düşüncesini ileri derece benimsedikleri ve bazılarının mezhebî taassupları nedeniyle Şîi düşüncelere oldukça mesafeli oldukları bilinmektedir.

Hicrî 225-275 seneleri arasındaki münekkitlerin eserleri incelendiğinde onların değerlendirmelerinde neredeyse her zaman kendi kanaatlerini arz ettikleri ve kendilerinden önceki bir münekkide nadiren atıf yaptıkları görülmektedir. Kanaatimizce bu durum onların büyük oranda ilgili râvileri rivayetleri üzerinden değerlendirdiklerine delâlet etmektedir. Bu dönemin ardından ise ithamlarda ciddi bir düşüş yaşanmıştır. Bu durumun en muhtemel sebebi söz konusu münekkitlerin değerlendirmelerinin sonraki müelliflerce yeterli

görülmesidir. Nitekim hicrî 300-375 seneleri arasındaki ithamlar büyük oranda Ukaylı (ö. 322/934), İbn Hibbân (ö. 354/965) ve İbn Adî'den (ö. 365/976) gelir. Cerh-ta'dîl sahasında ve özellikle de duafâ türünde eserler kaleme alan bu münekkitlerin eserlerinde, erken devir cerh-ta'dîl pratiği ile örtüşür bir şekilde rivayetten hareketle râviyi tenkit etme tavrının yanı sıra hicrî 200-250 seneleri arasında yaşamış münekkitlerin değerlendirmelerine de yoğun olarak yer verildiği görülür.²² Münekkitleri, dönemlerinin ardından itham eden ve edilen isimleri aynı grafikte görmek erken dönem cerh-ta'dîl pratiğini anlamak açısından hayli faydalı olacaktır.

Grafik 10. Şiilik İthamında Bulunan Münekkitlerin ve Şii Eğilimli Râvilerin Dönemleri



Hicrî 50-100 seneleri arasında yaşayan Şii eğilimli râviler (20) grafikten anlaşılacağı üzere büyük oranda (15) hicrî 200-300 seneleri arasında vefat eden münekkitlerce tenkit edilmişlerdir. Dolayısıyla ilgili ithamların birebir intibalardan kaynaklanması tarihî olarak mümkün değildir. Bu durumda sistematik olarak cerh-ta'dîl ilmiyle uğraşan isimlerin ya hoca-talebe ilişkileri ile bu bilgileri aldıkları düşünülecek ya râviler hakkındaki kanaatlerin herkes tarafından her dönemde bilinecek oranda yaygın olduğu söylenecek ya da ilgili râvilerin rivayetleri üzerinden tahlil edildikleri kabul edilecektir. Bu dönem münekkitlerinin bilgi kaynaklarını genellikle zikretmemeleri, onların belki de her bir râviyi yeniden ve

22 İlgili eserlerin etraflı bir tasvir ve tahlili için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul: İFAV, 2014, s. 84-137.

rivayetleri üzerinden değerlendirdiklerine işaret ediyor olsa gerektir. Zira her bir râvi hakkındaki yargının yaygın bir şekilde bilinmesi de bilgi kaynağını neredeyse hiçbir zaman zikretmemek de pek mümkün görünmemektedir. Tam olarak örtüşme de benzeri bir durum hicrî 100-150 seneleri arasında vefat eden râviler için de geçerlidir. Zira bu dönemde Şii eğilimler taşıdığı tespit edilen râvilerin 17'si kendilerini görmeleri, tanımaları tarihi açıdan mümkün olmayan hicrî 200-300 arasında vefat eden münekkitlerce tenkit edilmişlerdir. Ancak tamamının bizzat râviyi tanıyarak yapıldığı söylenemese de hicrî 150-200 seneleri arasında vefat eden 9 münekkidin varlığı dikkat çekicidir. Hicrî 150-200 seneleri arasında vefat eden Şii eğilimli râviler yine büyük oranda hicrî 200-250 (9) ve 250-300 (8) seneleri arasında vefat eden münekkitlerin tenkidine uğramışlardır. Hem hicrî 250-300 hem de 300-350 (5) seneleri arasında vefat eden münekkitlerin bu dönem râvilerini birebir tanışıklıklarla itham etmeleri mümkün değildir. Bu durumda ilgili ithamlar ya metinler üzerinden ya da hoca-talebe ilişkisi ile alınan bilgilerle dile getirilmiş olmalıdır. Hicrî 200-250 seneleri arasında vefat eden münekkitlere daha yakından bakıldığında ise bu dönemde de çoğu tenkidin şahsi intibalardan kaynaklanmasının düşük bir ihtimal olduğu anlaşılır. Zira hicrî 150-175 arasında vefat eden Şii eğilimli râvilerin 4'ünün münekkidi 250-275 seneleri arasında vefat etmiştir. Hicrî 175-200 vefatlı râvilerin ise 3'ü hicrî 250'den sonra vefat eden münekkitlerce tenkit edilmiştir.

Grafik ve yukarıda söylenenler hakkında genel bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Öncelikle bu veriler râvilerin Şiilik eğilimini tespit eden münekkitlerin genellikle bu râvileri bizzat görmeden bu ithamı yaptıklarını gösterir. Bu durum hem cerh-ta'dîl bilgisinin intikali sorunsalı hem de cerh-ta'dîl pratiğinin nasıl işletildiği hakkında ciddi çıkarımlar yapmaya imkan verir. Yukarıda belirtildiği üzere söz konusu müelliflerin bilgi kaynaklarını genellikle anmadıkları dikkate alınınca ya bu isimlerin kendilerinden önceki nesilden aldıkları cerh-ta'dîl bilgilerini bilgi kaynaklarını zikretmeden kullandıkları ya bu bilgilerin kaynağı ihtiyaç bırakmayacak şekilde maruf olduğu ya da münekkitlerin her bir râvi için bir yargıya vardıkları söylenmek durumundadır. Kanaatimizce üst nesil bilgi kaynaklarının kasıtlı ve muttarit olarak zikredilmemesi pek olası değildir. Kaldı ki hicrî 225-250 arasında vefat eden münekkitler, Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813-4) gibi üst nesil hocalarının râvilere dair kanaatlerini nadir de olsa zikrederler. Bu tarz bilgilerin kaynağı ihtiyaç bırakmayacak oranda yaygın olmadığı da ehlinin malumudur. Bizzat görüşülmesi mümkün olmayan bir râvi hakkında yargıya varmanın yolu ise, eğer bilgi üst nesilden gelmiyorsa, o râvinin rivayetlerini incelemek ve rivayetleri üzerinden bir yargıya varmaktır. Râvinin zabtını tespit etmenin neredeyse yegane yolu olan râvinin rivayetlerini bir araya getirip diğer râvilerin naklettikleriyle karşılaştırmayı ifade eden muâraza/mukâbele yöntemi, muhtemelen râvilerin adaletini tespitinde yoğun olarak işletilmiştir. Her bir râviyi rivayetleri çerçevesinde yeniden değerlendirme olgusu, normal şartlarda cerh-ta'dîl bilgilerini üst nesilden hoca-talebe ilişkisi ile almaları ve yorumlarının üst nesil ile büyük oranda uyuşması beklenen münekkitlerin, pek çok râvinin

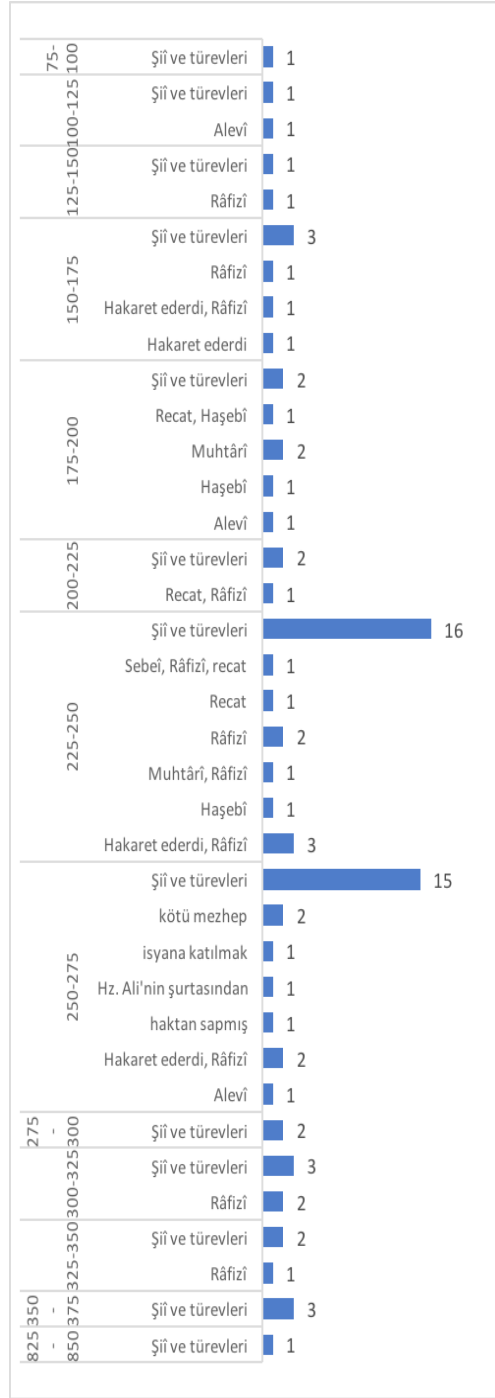
durumu hakkında hocalarından farklılaşan kanaatler serdetmelerinin en temel sebebidir.²³ Öte yandan grafikteki bütün veriler Ahmed b. Hanbel ve tabakasındaki münekkitlerin cerh-ta'dîl ilminin nihai halini almasındaki tartışılmaz rollerine de işaret etmektedir. Burada bir diğer problem ise ilgili râviler hakkındaki ithamların hangi lafızlarla yapıldığıdır.

5. Tenkit Lafızları

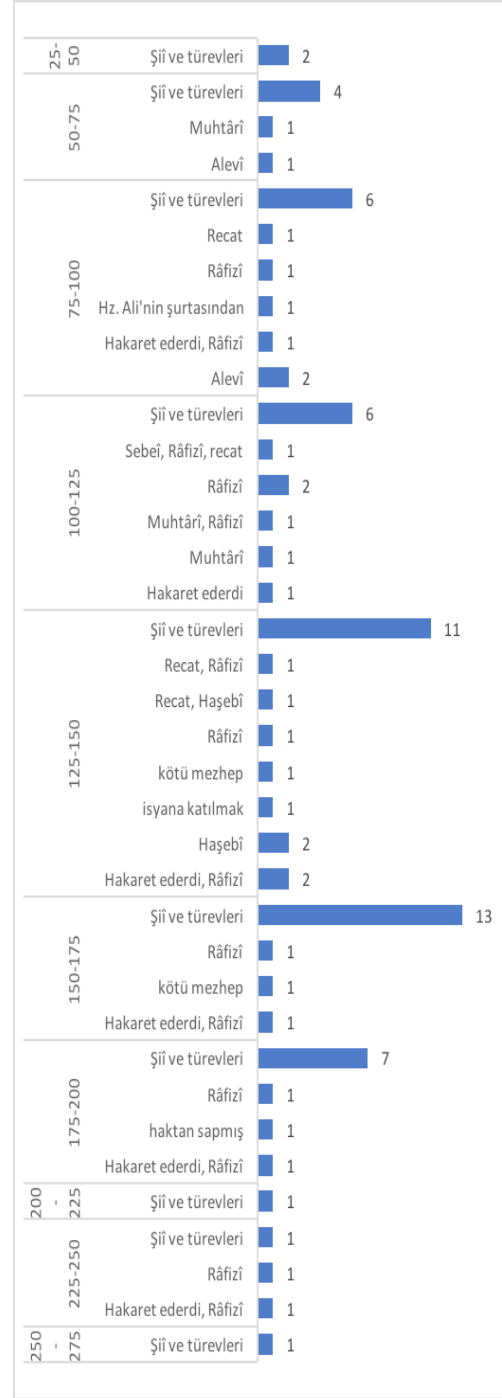
Makalenin girişinde ifade edildiği üzere farklı düzeylerde Şii eğilimlere nispet edilen râviler Şîa kelimesi ve bu kelimedenden türetilen çeşitli ifadelerin yanı sıra Râfîzî, Sebeî, Gâlî, Muhtârî, Haşebî, Alevî vb. kelime ve kavramlarla da itham edilmişlerdir. Bu itham lafızları ilk olarak itham sahiplerinin kullarımlarını (12. grafik), ikinci olarak ise (13. grafik) itham edilen râvilerin nitelendikleri kavramları görece şekilde dönemsel olarak grafiğe dökülecektir. Böylece tenkit lafızlarının gelişimi ve yoğunlaştığı zaman aralığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

23 Halil İbrahim Turhan ricâl ilminin serüvenini cerh-ta'dîlin yapılma tarzı yerine tarihî süreklilikte takip etmeye çalıştığı için üst nesil münekkitlerle talebeleri arasındaki ihtilafların sebepleri onun emek mahsulü eserinde tam olarak netleşmez (bk. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicri İlk İki Asır)*, İstanbul: İFAV, 2015).

Grafik 11. İtham Lafızları (münekkitler ve dönemleri)



Grafik 12. İtham Lafızları (râviler ve dönemleri)



Münekkitlerin bir râviyi Şiî düşüncelerle irtibatlandırırken hangi lafızları hangi dönemde kullandıkları incelendiğinde her dönemde en çok karşılaşılan itham lafzının Şîa kelimesi ve türevleri etrafında şekillenen kavramlar olduğu görülür. Hicrî 75-225 seneleri arasında Râfizî kavramı çok fazla kullanılmazken (5), Haşebî, Muhtârî, Alevî, hakaret etme, recate inanma gibi farklı lafızlara yer verilmiştir. Dolayısıyla bu dönemdeki itham lafızlarının çeşitlilik arz ettiği söylenebilir. Hicrî 225-250 seneleri arasında münekkitler genellikle Şîa kelimesi etrafında şekillenen kavramları kullanmışlardır (16). Bu durum sistematik anlamda cerh-ta'dîl ile uğraşan âlimlerin lafız tercihinin bu yönde olduğu anlamına gelir. Sonraki dönemlerde ise kötü bir mezhebi kabule sahip olmak, haktan sapmak, Ehl-i beyt temelli bir isyana katılmak gibi kavram ve tasvirler de ilgili lafızlara eklenmiştir. Ashâba/selefe hakaret ettiği kaydedilen râvilerin aynı zamanda Râfizî olarak da nitelenmiş olmaları dikkat çekici bir durumdur. Konuya daha yakından bakıldığında erken literatürde sadece ashâba hakaret ettiği belirtilen râvilerin geç literatürde genellikle Râfizî olarak anıldıkları görülür. Bu durum ashâba hakaret olgusu ile Râfizî olmak arasında kuvvetli bir ilgi olduğunu düşündürür.

Şiî eğilimli râvilerin itham edildikleri lafızlar onların vefatlarına göre belli bir kronolojiye oturtulduğunda ise lafızların tarihi seyri hakkında ciddi bilgiler edinilebilmektedir. Örneğin Alevî lafzı her üçü de hicrî 1. asırda yaşayan 3 râvi için kullanılmıştır. Büyük oranda Ali yanlısı olmak, tafdil tartışmalarında onu Hz. Osman'a öncelemek anlamında kullanılan bu lafız sonraki dönemlerde terk edilmiştir. Recate inanma ithamı (4), hicrî 75-150 seneleri arasında vefat eden râvilere yöneltilmiştir. Bu durum söz konusu inanın marjinal Şiî cemaat yapılarında bu tarihlerde ortaya çıktığını gösterir. Daha geç literatürde ise bu inanın dinî kaynakları üzerinde ciddi bir şekilde duran Şiî müelliflerin gayretleri sayesinde recate düşüncesi müesses Şiilikte de kendisine yer bulmuştur. Muhtârî ifadesinin de hicrî 50-125 seneleri arasında vefat eden râviler için kullanılması gayet tabiidir. Zira söz konusu tarih aralığından sonra vefat eden bir ismin Muhtâr b. Ubeyd es-Sekaff'nin (ö. 67/687) taraftarı olması mümkün değildir. Buna rağmen aynı isim bağlamında gündeme gelen Haşebî kavramının (3) en azından bir kullanımının hicrî 153'te vefat eden bir isim hakkında olması, ilgili kavramın her zaman doğru bir tarihi zeminde anılmadığını göstermektedir. Bu grafikte de Şiî ve kelimesi ve türevlerinin her dönemdeki râviler için sıklıkla istimal edildiği açıktır. Ashâb hakkında olumsuz ifadeler kullanma tavrı da anlaşılacağı üzere belirli bir döneme hasredilememektedir. Nitekim erken dönemden itibaren ashâb hakkında dile getirilen olumsuz nitelermeler ya da onların meâyib/mesâlibine dair rivayetlerin dile getirilmesi, daha sonraları mesâlib literatürünün doğuşuna da zemin hazırlamıştır.

Değerlendirme ve Sonuç

Hicrî ilk üç asırdaki Şiî eğilimli olan veya olmakla itham edilen râvi kümesi farklı açılardan incelendiğinde Sünnî-Şiî ders halkalarının ayrışma dönemi, iki ekol arasındaki rivayet geçişkenliklerinin zamanı, Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti ve Ehl-i hadîs münekkitlerinin bir râvi hakkında yargıya varırken ne tür bir metot izlediklerine dair birtakım yargılara varma imkanı

vermektedir. Anlaşıldığı kadarıyla hicrî 2. asır hala pek çok açıdan çalışılmaya muhtaçtır. Zira hem Ehl-i hadîs ve Şîî cemaatlerin kimlik bulma süreci hem de cerh-ta'dîl ilminin sistematik bir zemine kavuşması hicrî 2. asrın ilk çeyreğinden sonra söz konusu olmuştur. Sünnî ve Şîî halkalar ise sınırlı bilgi akışlarının olduğu hicrî 4. asrın başları ya da bir başka deyişle Şîî görüşleri destekleme ihtimalinden ötürü mevzii olarak Şîî kaynaklara aktarılan Sünnî rivayetler istisna edilecek olursa bir daha asla birleşmemek üzere bu dönemde ayrıışmışlardır. Nitekim hicrî 3. asırdan sonra Şîî eğilimli veya müttehem râvilere Sünnî eserlerde çok fazla tesadüf edilmemesinin nedeni budur. Yine anlaşıldığı kadarıyla hicrî 2. asırda Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti pratikte sorun olarak görülmemektedir. Bu dönemde Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813) gibi bazı isimler istisna edilecek olursa sadece güvenilir râvilerin rivayetlerini almayı hem teoride hem de pratikte prensip olarak benimseyen muhaddis yok gibidir. Aynı tavrın hadisin sıhhat şartları netleşmesine ve sıhhat merkezli metinlerin derlenmesine rağmen hicrî 3. asırda da sürdürülmesi, klasik hadis usûlünde tasvir edildiği şekliyle Ehl-i bid'at'ten hadis rivayeti meselesinin yeniden ele alınması gerektiğini göstermektedir. Son olarak cerh-ta'dîlin icra edilme tarzı da yeniden etraflıca düşünölmelidir. Münekkit âlimlerin değerlendirmelerinin hesabı verilmemiş şahsî görüşlere değil, muâraza ya da mukâbele olarak anılan bir râvi değerlendirme metoduna istinat ettiği gerçeği onların râviler hakkında ileri decede yakın yargılara varmalarından anlaşılmaktadır.²⁴ Burada varılan sonuçlar münekkitlerin genellikle tarihen kendileri ile görüşmeleri mümkün olmayan râvileri adaletle ilişkili bir konu hakkında değerlendirdiklerini tespit etmektedir. Bu durumda râvi hakkındaki bilgiler ya üst nesil hocalardan alınmış olmalıdır ya da râvilerin durumu ekstra bir atfa ihtiyaç duyulmayacak şekilde bilinmektedir. Ancak her iki ihtimal de, yukarıda ifade edildiği üzere farklı açılardan tartışmaya açıktır. En makul çözüm ise münekkit bilginlerin tıpkı râvinin zabtını, onun naklettiği metinler üzerinden tespit ettikleri gibi adaletini de büyük oranda rivayetler üzerinden belirlemiş olmalarıdır. Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Ali ya da Ehl-i beyt hakkında ileri düzeyde zayıf bir fezâil rivayetini ya da ashâb hakkında tezyif içerikli haberleri nakleden râviler Şiilik ithamına maruz kalmıştır. Burada Şiilikle müttehem ya da Şîî eğilimli râviler çerçevesinde dile getirilen iddianın kezzâb kabul edilen ya da farklı mezhebî yapılarla ilişkilendirilen râvilere teşmil edilmesi de mümkündür.

Sonuç olarak şu hususun altı çizilmelidir: Ricâl kitaplarındaki statik bilgilerin hadis tarihi açısından anlamlı kılınabilmesi ancak bu kitaplara yönelik tematik yaklaşımlarla mümkün olabilecektir. Burada gösterilmeye çalışıldığı üzere belli bir tema etrafında anılan râvilerin durumlarının farklı açılardan tahlil edilmesi sadece o râvilere ilişkin çıkarımlar yapılmasına değil hadis tarihinin kapalı kalan dönemleri ve tartışma konularına dair de bir takım fikirler yürütölmesine imkan verecektir.

24 Henüz tamamlanmayan bir çalışmadan öğrendiğimiz kadarıyla Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'in cerh-ta'dile dair değerlendirmelerini derleyen *Mevsûa'*larındaki ittifak oran % 95 civarındadır. Scott C. Lucas'ın örnekleme de İbn Sa'd, Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn'in değerlendirmeleri arasında oldukça yüksek oranda ittifak olduğunu gösterir (*Constructive Critics, Hadith Literature and the Articulation of Sunni Islam: The Legacy of Generation of İbn Sa'd, İbn Ma'in, and İbn Hanbal*. Leiden: E.J. Brill, 2004, s. 310-4).

Kaynaklar

- Azizi, Hüseyin - Pervez Rüstegâr - Yusuf Bayât. *Râviyân-i müsterek: pejujeşi der bâzşinâsî-i râviyân-i müsterek-i Şîa ve Ehl-i sûnne*. Kum: Bustân-i Kitâb, 1380, trc. *er-Ruvâtü'l-müsterekün beyne's-Şîa ve's-Sünne*. I-II, Tahran: el-Mecma'u'l-Alamî li'l-Takrib Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Buckley, Ron P. "Ja'far al-Sâdiq as a Source of Shî'i Traditions." *The Islamic Quarterly*, 1999, XLIII, sy. 1, s. 37-58 (Makale Türkçe'ye tercüme edilmiştir, bk. "Şii Hadislerin Kaynağı Olarak Ca'fer es-Sâdik." *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* [der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül]. İstanbul 2015, s. 41-65).
- Dann, Michael. *Contested Boundaries: The Reception of Shî'ite Narrators in the Sunnî Hadith Tradition* (doktora tezi, 2015). Princeton University.
- Fayda, Mustafa. "Hemdân (Benî Hemdân)." *DİA*. XVII, 179-180.
- Haider, Najam. *The Origins of the Shî'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kûfa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali es-Askalânî. *Tehzibü't-Tehzib* (nşr. Halil Me'mûn Şîha - Ömer Selâmî - Ali b. Mes'ûd). I-VI, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1416/1996.
- İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, Muhammed b. İbrahim. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zeb an sünneti Ebi'l-Kâsım* (nşr. Şuayb el-Arnaût). I-IX, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Kallek, Cengiz. "Esed (Benî Esed)." *DİA*. XI, 363-5.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*, İstanbul: İFAV, 2014.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâleddin. *Kavâidü't-tahdis min funûni mustalahi'l-hadis* (nşr. Muhammed Behcet el-Baytâr). Dımaşk: Mektebü'n-Neşri'l-Arabî, 1343/1925.
- el-Keşşî, Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl* (nşr. Hasan el-Mustafavî). Meşhed: Dânişkâh-i Meşhed, 1348hş./1969.
- Kuzudışli, Bekir. *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.
- . "Sunnî-Shî'i Interaction in the Early Period: The Transition of the Chains of Ahl al-sunna to the Shî'a." *İlahiyat Studies*, 2015, VI, sy. 1, s. 7-45.
- Lalani, Arzina R.. *Early Shî'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bâqir*, London: I.B. Taurus, 2000.
- Lucas, C. Scott. *Constructive Critics, Hadîth Literature and the Articulation of Sunnî Islam: The Legacy of Generation of İbn Sa'd, İbn Ma'in, and İbn Hanbal*. Leiden: E.J. Brill, 2004.
- Newman, Andrew. *The Formative Period of Twelver Shî'ism: Hadîth as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond: Curzon, 2000.
- Sachedina, Abdulaziz A.. "The Significance of Kashshî's *Rijâl* in Understanding the Early Role of the Shî'ite *Fuqahâ*." *Logos Islamikos* (ed. Roger M. Savory-Dionisius A. Agius), Toronto 1984, s. 183-206. (Makale Türkçe'ye tercüme edilmiştir, bk. "Şii Fakihlerin İlk Dönemdeki Rolünün Anlaşılmasında Keşşî'nin *Ricâl*'inin Önemi." *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* [der. ve trc. M. Macit Karagözoğlu-M. Enes Topgül]. İstanbul 2015, s. 67-89).
- Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi* (yüksek lisans tezi, 2010). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- . *Erken Dönem Şii Ricâl İlmi: Keşşî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.
- . "Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2012, sy. 42, s. 47-76.
- Turhan, Halil İbrahim. *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi (Hicrî İlk İki Asır)*. İstanbul: İFAV, 2015.



Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme

A Research about the Competency of Religion Teachers

Umut KAYA*

Öz: Bu araştırma, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğretmen adaylarının gözlemlerine göre din dersi öğretmenlerinin yeterliklerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda 331 öğretmen adayı, 93 din dersi öğretmenini sınıf ortamında gözlemlemiştir. Öğretmenlerinin cinsiyet dağılımına baktığımızda, öğretmenlerin %58,1 (54)'nin kadın, % 41,9 (39)'nun ise erkek olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin yaşlarına göre dağılımları ise şu şekildedir: 20-29 yaş (%12,9, N= 12), 30-39 yaş (%54,8, N= 51), 40-49 yaş (%24,7, N= 23), 50-59 yaş (7,5%, N= 7).

Bu çalışmada şu soruya cevap aranmıştır: Cinsiyet, yaş, okul türü ve ders işleme yöntemi değişkenleri din dersi öğretmenlerinin yeterlikleri arasında bir farklılaşma meydana getirmekte midir? Bu soruya cevap bulmak için araştırmada din dersi öğretmenlerinin öğretme-öğrenme sürecini, materyal kullanma ve öğrenci tanıma ile iletişim boyutu yeterlikleri incelenmiştir.

Bu doğrultuda veri toplama aracı olarak gözlem ve anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmada kullanılan ölçek "öğrenme-öğretme", "materyal kullanma" ve "öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi" olmak üzere üç faktörden oluşmaktadır. Faktörlerin toplam varyansı %47,67 olmuştur. Verilerin analizinde SPSS İstatistik programı kullanılmıştır. Araştırma problemlerin test edilmesinde Bağımsız Örneklem T Testi, Anova, Welch, LSD ve Dunnett C testleri kullanılmıştır. Testin yapı geçerliği ve güvenilirliğini ölçmek için yapılan testte, KMO değeri 0.935; Cronbach Alfa güvenilirlik değerleri (üç faktör için) 0.93, 0.87 ve 0.84 bulunmuştur.

Yapılan farklılık analizleri neticesinde ise cinsiyet, yaş, okul türü ve ders işleme yöntemi değişkenlerinin ölçeğin genel ortalamasında ya da ilgili boyutların en az birinde $p < .05$ anlamlılık düzeyinde bir farklılığa sebep olduğu saptanmıştır.

Araştırma bulgularından bazıları şöyledir:

Cinsiyet değişkeni öğrenme-öğretme boyutunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bunun yanında yaş, okul türü ve ders işleme yönteminde ise bu boyutta istatistiksel açıdan anlamlı farklılık bulunmuştur. Buna göre, 50-59 yaş aralığındaki öğretmenlerin, 20-29 ve 30-39 yaş aralığındaki öğretmenlere göre; İHO'da çalışan öğretmenlerin ilkökulda çalışan öğretmenlere göre; derslerini öğretmen merkezli işleyen öğretmenlerin de öğrenci merkezli işleyenlere göre bu boyutta daha fazla puan aldıkları tespit edilmiştir. Bu farklar istatistiksel olarak da anlamlıdır.

Değişken olarak çalışılan okul türü materyal kullanma boyutunda öğretmenler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bunun yanında cinsiyet, yaş

* Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB Bölümü, umut.kaya@marmara.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-3237-8150

ve ders işleme yönteminde ise bu boyutta istatistiksel açıdan anlamlı farklılık bulunmuştur. Buna göre, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere göre; 40-49 yaş aralığındaki öğretmenlerin 20-29 ve 30-39 yaş aralığındaki öğretmenlere göre; benzer şekilde 50-59 yaş aralığındaki öğretmenlerin de 20-29 ve 30-39 yaş aralığındaki öğretmenlere göre; öğretmen merkezli ders işleyen öğretmenlerin de öğrenci merkezli ders işleyen öğretmenlere göre bu boyutta daha fazla puan aldıkları tespit edilmiştir. Bu farklar istatistiksel olarak da anlamlıdır.

Öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi boyutunda ise yaş değişkeni anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır. Bu boyutta, cinsiyet, okul türü ve ders işleme yöntemi değişkenleri öğretmenler arasında anlamlı farklılıklar oluşturmaktadır. Buna göre, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere göre; öğretmen merkezli ders işleyen öğretmenlerin de öğrenci merkezli ders işleyen öğretmenlere göre bu boyutta daha fazla puan aldıkları tespit edilmiştir. Okul türü değişkeninde ise ilköğretimde çalışan öğretmenlerin İHO, ortaokul ve Anadolu lisesinde çalışan öğretmenlere göre daha düşük puan aldıkları saptanmıştır. Puanlar arasındaki bu farklar istatistiksel olarak da anlamlıdır.

Araştırma sonucunda, din dersi öğretmenlerinin öğrenme-öğretme boyutu aritmetik ortalamaları 2,31 (az düzeyde), materyal kullanma boyutu aritmetik ortalamaları 3,71 (oldukça düzeyinde), öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi boyutu aritmetik ortalamaları 2,38 (az düzeyde) çıkmıştır. Bu sonuçlar, daha önceki araştırma sonuçlarından epey düşük seviyelerdedir. Bunun sebebi öğretmenlerin kendi yeterlik algıları ile sınıf içi gözlemlenen performansları arasında fark olmasıdır. Öğretmen yeterliklerinin daha objektif şekilde tespit edilmesi için öğrenci, idareci, meslektaş ve veli görüşlerine de müracaat edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Öğretmen Yeterlikleri, Öğrenme-Öğretme Süreci, Materyal Kullanma, Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi

A Research about the Competency of Religion Teachers

Abstract: The aim of this research is to measure the competency of religion teachers according to religion teacher candidates in Marmara University Faculty of Theology. On this basis, 331 candidate teachers observed 93 religion teachers in a class environment. When looking at the gender dispersion in the religion teachers group, a distribution of the percentage of female participants is seen as 58,1% (N=54) and that of male participants is seen as 41,9% (N=39). Religion teachers' ages range between 20-29 to 50-59 years old as follows; 20-29 years (12,9%, N= 12), 30-39 years (54,8%, N= 51), 40-49 years (24,7%, N= 23), and 50-59 years (7,5%, N= 7) in this research.

This article used the survey and observation technique to collect data. The scale consists of three parts, which are learning-teaching dimension, using material dimension and recognition of students and communication skills dimension. The total variance explained by the scale is 47,67%. In the analysis of the data the SPSS Statistic Programme was used. Independent Samples T-test, Anova, Welch, Dunnett C and LSD were used to test research problems. The analysis that is done for construct validity and reliability shows the value of KMO is 0.935 and Cronbach Alfa are 0.93, 0.87 and 0.84 for three factors.

In this study, the following questions are explored: How do the gender, age, school type and method of lesson processing variables make difference in the level of meaning in the competences of the religion teacher's. In order to find the appropriate answers to these questions, religion teacher's capabilities related to learning-teaching dimension, using

material dimension and recognition of students and communication skills dimension were examined.

The results of the analyses, which are conducted to examine differences between the various groups, reveal that gender, age, school type and method of lesson processing cause statistically significant differences at $p < 0,05$ significant level whether on the general average of the scale or one of the sub-dimensions at least.

Some of the research findings are as follows:

The gender variable is not statistically significant in the learning-teaching dimension. Moreover, there is a meaningful difference between the ages, school types, methods of lesson processing in this dimension. 50-59 years old religion teachers ($x=50,60$) scored higher than 20-29 ($x=42,50$) and 30-39 ($x=42,60$) years old religion teachers. Teachers working in İHO ($x=47,16$) scored higher than teachers working in primary education ($x=36,92$). Teacher-centered teachers ($x=46,30$) scored higher in this dimension as opposed to the student-centered teachers ($x=36,27$). These differences are statistically significant.

The school type variable is not statistically significant in the using of the material dimension. Furthermore, there is a meaningful difference between the gender, ages, and methods of lesson processing in this dimension. Male teachers ($x=54,60$) scored higher in the using of material dimension as opposed to the female teachers ($x=50,68$). The 40-49 years old religion teachers ($x=54,26$) scored higher than the 20-29 ($x=48,19$) and the 30-39 ($x=51,13$) years old religion teachers. Similarly, the 50-59 years old religion teachers ($x=58,40$) scored higher than the 20-29 ($x=48,19$) and the 30-39 ($x=51,13$) years old religion teachers. The teacher-centered teachers ($x=53,75$) scored higher in this dimension as opposed to the student-centered teachers ($x=46,56$). These differences are statistically significant.

On the other hand, age variable is not statistically significant in the recognition of students and communication skills dimension. Moreover, there is a meaningful difference between the gender, school type and methods of lesson processing in this dimension.

The male teachers ($x=20,25$) scored higher in the using of material dimension as opposed to the female teachers ($x=18,44$). The teachers working in primary education ($x=15,78$) scored lower than the teachers working in İHO ($x=20,50$), the secondary school ($x=19,71$), and the Anatolian high school ($x=17,72$). The teacher-centered teachers ($x=20,07$) scored higher in this dimension as opposed to the student-centered teachers ($x=15,84$). These differences are statistically significant.

According to the above results, the religion teacher's learning-teaching dimension arithmetic mean is 2,31 (insufficient level); using of the material dimension arithmetic mean is 3,71 (good level) and the recognition of students and communication skills dimension arithmetic mean is 2,38 (insufficient level). These results are lower from the previous studies conducted. The reason for this is the difference between the teachers' self-competence and capability perceptions and their observed classroom performances. For further and more objective detection of teacher competency such a research should be conducted on opinions of student, manager, colleague and parent.

Keywords: Religious Education, Teacher Competence, Learning-Teaching Process, Using Material, Recognition of Students and Communication Skill

Giriş

Eğitimin kalitesi ve hedeflere ulaşma oranı her dönemde tartışılan konulardan birisidir. Şüphesiz eğitimde istenilen sonuçlara ulaşmayı sağlayan en önemli faktörlerden birisi öğretmenlerdir. Öğretmenlerin mesleklerinin gerektirmiş olduğu yeterliklere sahip olma düzeyleri, eğitimin niteliği ve hedeflere ulaşma düzeyi ile yakından ilgilidir. Öğretmenlik, devletin eğitim programını uygulayan, yakın ve uzak hedeflere ulaşılmasını sağlayan, devletin eğitim felsefesini hayata geçiren bir meslektir. Tüm bunların ancak mesleğinde yetkin ve aranan yeterliklere sahip bir öğretmenin elinde gerçekleşeceği çok açıktır. Bu sebeple 1789 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 43. maddesinde öğretmenlik, "Genel kültür, özel alan, eğitim ve pedagojik formasyonla sağlanan özel bir ihtisas mesleği" olarak tanımlanmıştır.¹

Yeterlik, "bir işi etkili ve verimli biçimde yerine getirebilmek için sahip olunması gereken bilgi, beceri, tutum ve değerler" olarak tarif edilmektedir. Bu açıdan öğretmen yeterliklerinin belirlenmesine yönelik ülkemizde son yirmi yılda ciddi çalışmalar yapılmış ve öğretmenlerden beklenen yeterliklerin neler olması gerektiği açıklanmıştır.

Ülkemizde öğretmenlik mesleğindeki temel yeterlik alanların belirlenmesine yönelik ilk çalışma 1998-1999 yıllarında YÖK ve Dünya Bankası ortak çalışması ile başlatılmış ve bu doğrultuda öğretmenlik mesleğinin yeterlikleri "Konu Alanı ve Alan Eğitimine İlişkin Yeterlikler", "Öğrenme-Öğretme Sürecine İlişkin Yeterlikler", "Öğrencilerin Öğrenmelerini İzleme, Değerlendirme ve Kayıt Tutma" ve "Tamamlayıcı (Diğer) Mesleki Yeterlikler" olmak üzere dört başlık altında toplanmıştır.

Bu sürecin hemen akabinde ise, Millî Eğitim Bakanlığı 1999 yılında öğretmen yeterlikleri ile ilgili olarak Milli Eğitim Bakanlığı ve üniversite temsilcilerinden oluşan "Öğretmen Yeterlikleri Komisyonu"nu kurarak çalışmalara başlamıştır. Bu komisyonun çalışmaları sonucunda, 2002 yılında öğretmen yeterlikleri "Eğitme-Öğretme Yeterlikleri", "Genel Kültür Bilgi ve Becerileri", "Özel Alan Bilgi ve Becerileri" olmak üzere üç başlık altında toplanarak gerekli düzenlemelerin yapılabilmesi için ilgili yükseköğretim kurumlarına gönderilmiştir.

Öğretmen yeterliklerin belirlenmesine yönelik bir başka çalışma ise 13-16 Nisan 2004 tarihinde gerçekleştirilen bir çalıştay kapsamında gerçekleştirilmiştir. Avrupa Birliği ile uyum çalışmaları dikkate alınarak gerçekleştirilen çalıştay sonucunda öğretmen yeterlikleri, "Kişisel ve Mesleki Değerler", "Öğrenme-Öğretme Süreci", "Öğrenciyi Tanıma", "Öğrenmeyi, Gelişimi İzleme ve Değerlendirme", "Program ve İçerik Bilgisi", "Okul, Aile ve Toplum İlişkileri" olmak üzere 6 başlık altında toplanmıştır. Aynı şekilde bu doğrultuda bu yeterlik alanları ile ilgili 31 alt yeterlik ve 233 performans göstergesi "Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri Taslağı"nda ortaya konulmuştur. Daha sonra taslağa son şekli verilerek 2006 yılında *Tebliğler Dergisi*'nde yayınlanarak yürürlüğe girmesi sağlanmıştır.²

1 Milli Eğitim Temel Kanunu, Md 43.

2 Milli Eğitim Bakanlığı *Tebliğler Dergisi*, Kasım 2006-2590, Ankara, s. 1491-1540.

“Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlik”lerinin belirlenmesinden sonra, branşlara yönelik özel alan yeterliklerinin belirlenmesine yönelik çalışmalara başlanılmıştır. Bu doğrultuda ilköğretime yönelik Beden Eğitimi, Bilişim Teknolojileri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, İngilizce, Görsel Sanatlar, Fen ve Teknoloji, Türkçe, Matematik, Müzik, Okul Öncesi, Sınıf Öğretmenliği, Sosyal Bilgiler, Teknoloji Tasarım, Özel Eğitim branşları ile ilgili özel alan yeterlikleri 2008 yılında; ortaöğretime yönelik Biyoloji, Coğrafya, Felsefe, Fizik, Kimya, Matematik, Tarih, Türk Dili ve Edebiyatı ile ilgili özel alan yeterlikleri ise 2011 yılında yayınlanmıştır.

Ülkemizde öğretmenlik mesleğinin yeterlikleri ile ilgili son çalışma ise Milli Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü tarafından 2017 yılında yayınlanmıştır. Dünyada eğitim alanında yaşanan yeniliklere ve gelişmelere uyum sağlamak adına farklı ülkelerdeki öğretmen yeterlikleri incelenerek yapılan çalışmada, yurt içinden de birçok paydaşla iş birliği gerçekleştirilmiştir. Buna göre, son düzenlemede öğretmenlik mesleği genel yeterlik alanlarının sadeleştirildiği ve genel yeterlik ile özel alan bilgisi yeterliklerinin birleştirilerek tek bir metin oluşturulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda yenilenen Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri, “mesleki bilgi”, “mesleki beceri”, “tutum ve değerler” olmak üzere 3 ana yeterlik alanı altında ele alınmıştır. Metinde ayrıca bu 3 yeterlik alanının altında 11 alt yeterlik başlığı ve bunlara ilişkin 65 gösterge yer almaktadır.³ Buna göre oluşturulan 3 yeterlik alanı ve 11 alt yeterlik alanı aşağıdaki gibidir:

Mesleki Bilgi	Mesleki Beceri	Tutum ve Değerler
Alan Bilgisi	Eğitim ve Öğretimi Planlama	Milli, Manevi ve Evrensel Değerler
Alan Eğitimi Bilgisi	Öğrenme Ortamları Oluşturma	Öğrenciye Yaklaşım
Mevzuat Bilgisi	Öğretme ve Öğrenme Sürecini Yönetme	İletişim ve İş Birliği
	Ölçme ve Değerlendirme	Kişisel ve Mesleki Gelişim

1. Araştırmanın Problemi, Önemi ve Amacı

Genel olarak öğretmen yeterlikleri, özel olarak ise din derslerine giren öğretmenlerin yeterlikleri ile ilgili bugüne kadar pek çok araştırma yapılmış ve yayınlanmıştır. Bu çalışmaların hepsini burada zikretmek çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Ancak bu çalışmada sonuçların karşılaştırılabilmesi için YÖK’ün “tez tarama” ve İSAM Kütüphanesi’nin makale ve eser arama sayfalarından “yeterlik” ve “yeterlilik” anahtar kelimeleri ile yapılan arama sonucunda konu ile ilgili tespit edilebilen eserler daha sonraki çalışmalara yol göstermesi bakımından kaynakçada gösterilmiştir.

Bununla beraber bu çalışmalardan M. Şevki Aydın’ın (1992-Dr) *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri*, Suat Cebeci’nin (1994-Dr)

³ MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, Ankara 2017.

İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri isimli doktora tezleri ile Recai Doğan-Nurullah Altaş 2002 ve 2003 yıllarında yayınlamış oldukları “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma” ile “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyini Belirleyen Faktörler (Ankara Örneği)” isimli makaleleri, bu alandaki çalışmaların ilkleri olarak zikretmek yerinde olacaktır.⁴

Söz konusu çalışmalar içinde alan araştırması niteliğinde olan çalışmalarda, öğretmen yeterlikleri ile ilgili tespitler bizzat öğretmenin öz değerlendirmeleri üzerinden yapılmıştır. Bu çalışmada ise anket soruları öğretmenlerin bizzat kendilerine değil, okul deneyimi ve öğretmenlik uygulaması derslerinde ders öğretmenlerini gözlemleyen öğretmen adaylarına sorulmuştur. Gözlem tekniğinin bu türüne ikinci elden gözlem denilmektedir. Araştırma, bu özelliği ile öğretmen yeterliklerini değerlendiren önceki araştırmalardan ayrılmaktadır. Araştırmada gözleme dayandığından ölçme aracındaki sorular, yeterliklerle ilgili gözlem yapılarak cevap verilebilecek şekilde tasarlanmıştır.

Araştırma, örgün eğitim sisteminde yer alan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, seçmeli din dersleri ve İmam Hatip Ortaokul ve Liselerindeki meslek derslerine giren öğretmenlerin yeterlik düzeylerini ve bu düzeyler arasında çeşitli değişkenler açısından farklılaşmaları belirlemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın alt amaçları ise şu şekildedir:

Din dersi öğretmenlerinin;

1. Öğrenme-öğretme sürecini yönetme,
2. Öğretim materyallerini kullanma,
3. Öğrenciyi tanıma ve iletişim boyutlarındaki yeterliklere sahip olma düzeylerinin, cinsiyet, yaş, görev yapılan okul türü ve ders işleme yöntemi değişkenleri açısından anlamlı bir farklılaşma gösterip göstermediğini belirlemektir.

2. Araştırmanın Sınırlıkları ve Yöntemi

Araştırmada kullanılan veriler, 2016-2017 öğretim yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İDKAB ve İlahiyat Bölümü'nde öğretmenlik uygulaması dersini alan 331 öğretmen adayının, İstanbul'un Üsküdar, Kadıköy ve Ümraniye ilçelerinde gitmiş oldukları staj okullarındaki 93 din dersi öğretmenine yapmış oldukları gözlemlerle sınırlıdır.

4 Muhammed Şevki Aydın, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri* (doktora tezi, 1992), Erciyes Üniversitesi; Suat Cebeci, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri* (doktora tezi, 1994), Ankara Üniversitesi; Recai Doğan - Nurullah Altaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyini Belirleyen Faktörler (Ankara Örneği)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2, 2003; Recai Doğan - Nurullah Altaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/1, 2002.

Aday öğretmenler bir öğretmeni 2 ile 10 ders arasında gözlemlemişlerdir. Öğretmen adaylarının yapmış oldukları gözlem ortalamalarına bakıldığında her öğretmen adayının ortalama 7,5 ders saati gözlem yaptığı görülmektedir.

Gözlemi yapan 331 öğretmen adayından, 129'u Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü, 211'i ise aynı fakültenin İlahiyat Fakültesi pedagojik formasyon sertifika programında yer alan öğrencilerdir.

Gözlemlenen 93 öğretmenin cinsiyetleri, yaşları, görev yapmış olduğu okul türleri ile ilgili tablolar ise şu şekildedir:

Tablo 1: Gözlem Yapılan Okul Türleri

Okul Türleri	Sayı	Yüzde
İlkokul	6	% 6,5
Ortaokul	34	% 36,6
İmam Hatip Ortaokul	13	% 14,0
Anadolu İHL	21	% 22,6
Meslek Lisesi	13	% 14,0
Anadolu Lisesi	5	% 5,4
Spor Lisesi	1	% 1,1
Toplam	93	% 100

Tablo 2: Gözlemlenen Öğretmenlerin Cinsiyete Göre Dağılımları

Cinsiyet	Sayı	Yüzde
Erkek	39	% 41,9
Kadın	54	% 58,1
Toplam	93	% 100

Tablo 3: Gözlemlenen Öğretmenlerin Yaşlarına Göre Dağılımları

Yaş	Sayı	Yüzde
20-29	12	% 12,9
30-39	51	% 54,8
40-49	23	% 24,7
50-59	7	% 7,5
Toplam	93	% 100

Araştırmada gözlemciler 52 sorudan oluşan öğretmen yeterlik ölçeği ve kişisel bilgiler sorularından oluşan bir ölçme aracı kullanmışlardır. Ölçek hazırlanırken, bu alandaki Erten Gökçe⁵, Recai Doğan-Nurullah Altaş⁶ ve son olarak Ahmet Koç'un⁷ konu ile ilgili çalışmalarında geliştirmiş oldukları ölçeklerden faydalanılmıştır.

Bu doğrultuda araştırmadan elde edilen veriler SPSS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Öncelikle ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları yapılarak 0,40 ve üzeri faktör yüküne sahip, 52 soru ve 3 boyuttan oluşan yeni bir anket hazırlanmıştır. Yeniden adlandırılan bu üç boyutun açıkladığı toplam varyans ise %47,67 olmuştur.

3. Verilerin Toplanması ve Çözümlemesi

Verilerin toplanması için anket tekniğinden faydalanılmış, bu doğrultuda elde edilen veriler SPSS programına aktarılarak öncelikle hatalı veri girişi olup olmadığı kontrol edilmiştir. Daha sonra ise SPSS programında gerekli analizler yapılmıştır.

Bu doğrultuda, toplanan verilerle öncelikle faktör analizi⁸ yapabilmeyen ön şartı olarak kabul edilen Kaiser-Meyer-Olkin (KMO Testi) (Örnekleme Yeterlik İstatistiği) ile Barlett's Test of Sphericity (Barlett Küresellik Testi) sonuçlarına bakılmıştır. Barlett testi, değişkenler arasında yeterli oranda bir ilişki olup olmadığını; KMO testi ise değişkenler arası korelasyonların faktör analizine uygun olup olmadığını göstermektedir. Bu testlerin sonuçları aşağıdaki gibidir:

Tablo 4: KMO Testi Değerleri

Kaiser-Meyer Olkin (KMO) Örnekleme Uygunluğu Ölçüsü	0,935
Barlett Küresellik Testi Yaklaşık Ki Kare Değeri	7386,649480
Serbestlik Derecesi (sd)	820
Anlamlılık Değeri (sig) (p değeri)	0,000

5 Erten Gökçe, *İlköğretim Öğretmenlerinin Yeterlikleri* (doktora tezi, 2006), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

6 Recai Doğan - Nurullah Altaş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyini Belirleyen Faktörler (Ankara Örneği)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2, 2003.

7 Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/19, Haziran 2010; Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri", *Türkiyede Okullarda Din Öğretimi* (ed. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Z. Şeyma Arslan), İstanbul: DEM Yayınları, 2011.

8 Faktör analizi, sosyal bilimlerde ölçek geliştirmede ve ölçeğin yapı geçerliğini test etmek amacıyla kullanılan bir analizdir. Bk. Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara: Pegem Akademi, 2017, s. 137.

Kullanılan ölçeğin KMO değeri, 0,935, Barlett test değeri, 7386,64'dir. Bu değerler ölçeğin faktör analizi için mükemmel seviyede⁹ olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde elde edilen bu değerler, ölçeğin faktör analizi yapılmasına uygun ve ölçülmek isteneni ölçmek için kullanışlı olduğunu göstermektedir.

Araştırmada, ikili gruplar arasında farklılaşma olup olmadığının test edilmesinde örneklem bağımsız t-testi, ikiden fazla grup arasında farklılık olup olmadığının test edilmesinde tek yönlü varyans analizi (anova) ve anova testinin yapılmasının uygun olmadığı durumlarda ise Welch testi kullanılmıştır. Anlamlı ilişki görünen durumlarda farklılığın kaynağını tespit edebilmek için ise LSD ve Dunnett C testlerinden faydalanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde ise 0,05 anlamlılık düzeyi esas alınmıştır.

Gözlemlenen öğretmenlerin belirlenen yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin veriler gözlem sonuçlarına göre 5'li likert derecelendirme ölçeğiyle toplanmıştır. Gözlemlenen öğretmenlerin yeterliklere sahip olma düzeyleri ise aşağıdaki tabloda gösterilen puan sınırları dikkate alınarak yapılmıştır.

Tablo 5: Değerlendirmede Kullanılan 5'li Derecelendirme Ölçeği ve Puan Sınırı

Derece/ Seçenek	Değer	Puan Sınırı
Hiç	1	1.00–1.79
Az	2	1.80–2.59
Orta	3	2.60–3.39
Oldukça	4	3.40–4.19
Tam	5	4.20–5.00

Toplanan veriler doğrultusunda, 52 sorudan oluşan anketin geçerliğini ortaya çıkarmak için faktör analizine tabi tutulduğunda SPSS programı soruları 9 faktöre ayırmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından açıklanan “öğretmen yeterlikleri” merkeze alınarak yapılan değerlendirmede ise anket soruları üç faktörde birleştirilerek ele alınmıştır. Yapılan faktör analizinde faktör yük değerleri 0,40'ın altında bulunan ve değerleri negatif çıkan sorular ile her iki faktörde birden değer alıp iki faktör arasındaki fark 0,10'dan küçük olan sorular analizden çıkartılmıştır.¹⁰ Bu doğrultuda ilk analizde 3, 10, 20, 21, 23, 33, 40, 46 ve 50. sorular analizden çıkartılmış, bu sorular çıkartıldıktan sonra yapılan ikinci analizde ise 41 ve 42. sorular analizden çıkartılarak boyutlara son şekli verilmiştir. Çıkartılan sorular ve analiz değerleri şu şekildedir:

9 Kaynaklarda KMO değeri için 0,80 ve yukarı için mükemmel; 0,70-0,80 arası iyi; 0,60-0,70 arası orta; 0,50-0,60 arası kötü; 0,50'den aşağısı değerler için ise kabul edilemez denilmiştir. Bk. Beril Durmuş -Murat Çinko - E. Serra Yurtkoru, *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2016, s. 80.

10 Kaynaklarda binişik maddelerin farklı faktörlerde sergiledikleri ilişki düzeyleri arasındaki farkın 0,1'den az olması durumunda sorunun analizden çıkartılması tavsiye edilmektedir. Bk. Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, s. 135; Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, Ankara: Pegem Akademi, 2016, s. 329.

Tablo 6: Analiz Sonucu Değerlendirmeye Alınmayan Sorular ve Değerleri

Soru No	Soru	Değerler
33	Öğrencilerinin dersi kaynatmasına izin veriyor mu?	-0,521
40	Öğrenci girişimlerini destekleyip, bunları dikkate alıyor mu?	Birinci faktör puanı= 0,528 Üçüncü faktör puanı=0,514
46	Öğrencilerden gelen geribildirimleri dikkatle izleyip buna göre gerekli girişimleri yapıyor mu?	Birinci faktör puanı= 0,512 Üçüncü faktör puanı=0,502
20	Disiplin ve motivasyonu sağlamak için ödüle başvuruyor mu?	0,381
21	Öğrencilere uygun ödev ve sorumluluklar veriyor mu?	0,367
23	Öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulunduruyor mu?	Birinci faktör puanı= 0,487 Üçüncü faktör puanı=0,412
10	Derslerde Kur'an-ı Kerim meali kullanıyor mu?	0,324
3	Dersten önce, dersi işleyiş süreciyle ilgili ciddi bir planlama yapıyor mu?	Birinci faktör puanı= 0,398 Üçüncü faktör puanı=0,401
50	Öğrencilerin yanlış davranışlarını gördüğünde hemen tepki gösteriyor mu?	0,137
41	Öğrenciler hocanın derslerine ilgi ve merak duyuyorlar mı?	Birinci faktör puanı= 0,569 Üçüncü faktör puanı=0,473
42	Öğrencilerin değer, tutum ve eğilimlerini dikkate alıyor mu?	İkinci faktör puanı= 0,569 Üçüncü faktör puanı=0,493

Yukarıdaki sorular çıkartıldıktan sonra yapılan faktör analizi sonucunda ortaya çıkan Döndürülmüş Bileşen Matrisi (Rotated Component Matrix) sonuçları aşağıdaki Tablo 7'de verilmiştir. Aşağıdaki tablodan da görüleceği üzere analizden üç boyutlu bir yapı çıkmıştır. Sözü edilen tablo şu şekildedir:

Tablo 7: Döndürülmüş Bileşen Matrisi Değerleri (Rotated Component Matrix)

Döndürülmüş Bileşen Matrisi Değerleri			
Soru No	1	2	3
32	,753		
25	,733		
26	,728		
35	,723		
4	,676		
27	,673		
30	,665		
5	,660		
22	,657		
29	,632		
28	,618		
31	,606		
34	,593		

36	,583		
9	,580		
39	,579		
6	,569		
8	,528		
2	,484		
15		,739	
16		,715	
17		,689	
18		,673	
14		,661	
37		,642	
13		,606	
19		,569	
51		,566	
49		,536	
12		,522	
1		,445	
7		,426	
11		,423	
47			,712
43	,417		,660
52			,657
48	,415		,626
44			,603
38			,593
45			,539
24			,486

Buna göre, teorik olarak da bir temel boyut altında yer alabileceği düşünülen maddeler isimlendirilmiş ve her bir alt boyuta ait analiz sonuçları aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

Tablo 8: Boyutların Toplam Varyans Değerleri

Faktörler	(Initial Eigenvalues) Başlangıç Öz Değerleri			(Rotation Sums of Squared Loadings) Döndürülmüş Kareli Yüklerin Toplamı		
	Toplam	Açıklanan Varyans Yüzdeliği	Açıklanan Yıgmal Varyans Yüzdeliği	Toplam	Açıklanan Varyans Yüzdeliği	Açıklanan Yıgmal Varyans Yüzdeliği
Öğrenme-Öğretme Süreci	14,013	34,178	34,178	9,093	22,178	22,178
Materyal Kullanma	3,743	9,130	43,309	5,778	14,094	36,272
Öğrenciyi Tanıma ve İletişim	1,792	4,371	47,679	4,677	11,408	47,679

Tablo 9/A: Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutu Geçerlik ve Güvenirlik Analizi Sonuçları

Boyut	Yeterlikler		Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu
Öğrenme-Öğretme Süreci	32	Derste sesini etkili kullanabiliyor mu?	,753	,549
	25	İletişimde <i>sözel dili</i> anlaşılır ve etkili biçimde kullanıyor mu?	,733	,687
	26	Derslere giriş-çıkışlarda ve ders süresince zamanı etkin kullanıyor mu?	,728	,677
	35	Ders işlerken öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerini dikkate alıyor mu?	,723	,738
	4	Ders işlerken konuyu önceki ve sonraki konularla ilişkilendiriyor mu?	,676	,694
	27	Öğrencilerin sorularına uygun ve yeterli cevaplar veriyor mu?	,673	,668
	30	İletişimde <i>beden dilini</i> etkili kullanıyor mu?	,665	,738
	5	Ders konularını günlük hayatla ilişkilendiriyor mu?	,660	,621
	22	Dini kavramları öğrencilerin seviyesine göre açık ve anlaşılır biçimde sunuyor mu?	,657	,594
	29	Sınıf içinde tüm öğrencilerin sürece katılımını sağlayacak etkili bir iletişim ortamı oluşturabiliyor mu?	,632	,691
	28	Öğrencilerle göz iletişimi kuruyor mu?	,618	,590
	31	Öğrencilerde dinle ilgili araştırma, soru sorma isteği uyandırıyor mu?	,606	,655
	34	Derse girdiğinde fiziki veya psikolojik açıdan sınıf atmosferine dikkat edip, duruma göre gerekli girişimlerde bulunuyor mu?	,593	,411
	36	Ders işlerken, öğrencileri düşünmeye sevk eden, anlamlı ve derinliği olan sorular soruyor mu?	,583	,524
	9	Dersin sonunda bir özet ve değerlendirme yapıyor mu?	,580	,647
	39	Sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlayabiliyor mu?	,579	,441
	6	Ders işlerken ara özet yapıyor mu?	,569	,600
	8	Dersin sonunda öğrenilenleri kontrol edip, gerekli düzeltmeleri yapıyor mu?	,528	,617
2	Derse giriş yaparken öğrencilerin derse motive olmasını sağlayacak güdüleme ve hedeften haberdar etme etkinliklerini yapıyor mu?	,484	,606	
Açıklanan Boyut Varyansı: 22,178			Cronbach Alpha: 0,938	

Tablo 9/B: Materyal Kullanma Boyutu Geçerlik ve Güvenirlik Analizi Sonuçları

Boyut	Yeterlikler	Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu	
Materyal Kullanma Boyutu	15	Derste “poster-afiş” kullanıyor mu?	,739	,616
	16	Derste “resim-fotoğraf-şema” kullanıyor mu?	,715	,636
	17	Derste “slayt” kullanıyor mu?	,689	,616
	18	Derste “kısa film/film kesiti” türü hareketli görsel kullanıyor mu?	673	,555
	14	Derste “maket, kukla” kullanıyor mu?	,661	,528
	37	Bir derste birden fazla, çeşitli yöntem ve teknikler kullanıyor mu?	,642	,660
	13	Derste “bilgi/oyun kartları” kullanıyor mu?	,606	,507
	19	Derste Kur’an-ı Kerim tilaveti, ilahi gibi işitsel materyal kullanıyor mu?	,569	,513
	51	Derslerinde, programa uygun etkinlikler hazırlayıp uyguluyor mu?	,566	,617
	49	Klasik yazılı veya test türü sınavlar dışında, sürece yönelik ölçme araçları (portfolyo, proje, görüşme, öz değerlendirme vb.) kullanıyor mu?	,536	,525
	12	Derste “çalışma yaprağı” kullanıyor mu?	,522	,485
	1	Derse giriş yaparken öğrencilerin “dikkatini çekmek” için özel bir etkinlik yapıyor mu?	,445	,497
	7	Ders için gereği gibi “hazırlık çalışması” yapıyor mu?	,426	,527
	11	Derste yardımcı kitap ve dergi gibi materyaller kullanıyor mu?	,423	,396
Açıklanan Boyut Varyansı: 14,094		Cronbach Alpha: 0,872		

Tablo 9/C: Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Boyutu Geçerlik ve Güvenirlik Analizi Sonuçları

Boyut	Yeterlikler	Faktör yük değeri	Madde Toplam Korelasyonu
Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Boyutu	47 Öğrencilerine yeterince değer verip sevgi-saygı gösteriyor mu?	,712	,749
	43 Öğrencileri tanımak, ilgi ve ihtiyaçlarını belirlemek için çaba gösteriyor mu?	,660	,701
	52 Öğretmenlik mesleğini severek yapıyor mu?	,657	,675
	48 Bir öğretmen olarak öğrencilerini (gelişim özellikleri, demografik ve psikolojik özellikleri, size ve dersinize karşı tutumları açısından) yeterince tanıyor mu?	,626	,694
	44 Hatalı olduğu durumlarda öğrencilerden özür diliyor mu?	,603	,512
	38 Öğrencilere isimleriyle hitap etmek için özel çaba gösteriyor mu?	,593	,484
	45 Öğrenciler arasında adil davranıyor mu?	,539	,567
	24 Öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenliyor mu?	,486	,406
Açıklanan Boyut Varyansı: 11,408		Cronbach Alpha: 0,848	

Araştırmada faktör yüklerinin 0,45'in üzerinde olması ölçekte kullanılan maddelerin birbirleri ile yüksek düzeyde ilişki veren maddelerden oluştuğunu ve yapı geçerliğini sağlayacak niteliğe sahip bir ölçek özelliği taşıdığını göstermektedir. Aynı şekilde ölçekte yer alan soruların katılımcıları ne derece ayırt ettiğini göstermek amacıyla yapılan madde analizinde madde toplam korelasyonlarının da 0,39-0,74 arasında çıkması ölçekte yer alan ifadelerin ayırt edici olduğunu göstermektedir.

Testin güvenilirlik analizinde cronbach alpha güvenilirlik katsayıları birinci faktör için 0,93; ikinci faktör için 0,87; üçüncü faktör için ise 0,84 olarak bulunmuştur ki bu da ölçeği oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılığın olduğu ve birbiri ile ilişkili maddelerden oluştuğu manasına gelmektedir. Sosyal bilimlerde bir test için güvenilirlik katsayısının 0,70 ve daha yüksek olması, test puanlarının güvenilirliği için genel olarak yeterli kabul edilmektedir.¹¹ Bu doğrultuda, araştırmada kullanılan ölçeğin üç boyutu için de güvenilir olduğu söylenebilir.

4. Bulgular ve Yorumlar

Eğitimde başarının sağlanması için, öğretim programı, öğretim materyali, öğretim ortamı ve öğretmenin bir bütün halinde hedefler doğrultusunda bir araya gelmesi gerekmektedir.¹² Bu dört ana unsurdan birisi olan öğretmen, bu unsurlar arasındaki en önemli yere

11 Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, s. 183; Durmuş - v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, s. 89.

12 Nevzat Aşıkoğlu, "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeninin Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1, 2001, s. 6-7.

sahiptir. Zira diğer üç unsur ancak mesleğini seven, öğretmen yeterliklerine sahip, maharetli bir öğretmenin elinde anlam kazanacaktır. Özellikle konu din olduğunda öğretmenden beklentiler daha önemli bir hal almaktadır.

4. 1. Öğrenme - Öğretme Boyutu ile İlgili Bulgular

Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının gözlemledikleri öğretmenlerin “öğrenme-öğretme boyutu” ile ilgili öngörülen yeterliklere sahip olma düzeylerini gösteren ortalama değerlerin büyükten küçüğe doğru sıralanmış hali aşağıdaki tablodaki gibidir:

Tablo 10: Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Öğrenme-Öğretme Süreci Boyutu ile İlgili Yeterlikler		\bar{X}	Tutum Düzeyi
2	Derse giriş yaparken öğrencilerin derse motive olmasını sağlayacak güdüleme ve hedeften haberdar etme etkinliklerini yapıyor mu?	3,02	Orta
36	Ders işlerken, öğrencileri düşünmeye sevk eden, anlamlı ve derinliği olan sorular soruyor mu?	2,75	”
8	Dersin sonunda öğrenilenleri kontrol edip, gerekli düzeltmeleri yapıyor mu?	2,70	”
6	Ders işlerken ara özet yapıyor mu?	2,59	Az
34	Derse girdiğinde fiziki veya psikolojik açıdan sınıf atmosferine dikkat edip, duruma göre gerekli girişimlerde bulunuyor mu?	2,57	”
31	Öğrencilerde dinle ilgili araştırma, soru sorma isteği uyandırıyor mu?	2,55	”
9	Dersin sonunda bir özet ve değerlendirme yapıyor mu?	2,54	”
29	Sınıf içinde tüm öğrencilerin sürece katılımını sağlayacak etkili bir iletişim ortamı oluşturabiliyor mu?	2,52	”
30	İletişimde beden dilini etkili kullanıyor mu?	2,40	”
35	Ders işlerken öğrencilerin konuyla ilgili ön bilgilerini dikkate alıyor mu?	2,40	”
5	Ders konularını günlük hayatla ilişkilendiriyor mu?	2,15	”
39	Sınıf içi etkileşimde disiplin ve kontrolü sağlayabiliyor mu?	2,13	”
32	Derste sesini etkili kullanabiliyor mu?	2,12	”
26	Derslere giriş-çıkışlarda ve ders süresince zamanı etkin kullanıyor mu?	2,08	”
4	Ders işlerken konuyu önceki ve sonraki konularla ilişkilendiriyor mu?	2,07	”
27	Öğrencilerin sorularına uygun ve yeterli cevaplar veriyor mu?	1,94	”
25	İletişimde sözel dili anlaşılır ve etkili biçimde kullanıyor mu?	1,91	”
22	Dini kavramları öğrencilerin seviyesine göre açık ve anlaşılır biçimde sunuyor mu?	1,80	”
28	Öğrencilerle göz iletişimi kuruyor mu?	1,67	Hiç
Boyut Ortalaması		2,31	Az

Tablo 10'da görüldüğü gibi araştırmada öğretmenlerin, “öğrenme-öğretme” boyutundaki yeterliklerden 3'üne “orta”, 15'ine “az”, 1'ine ise “hiç” derecelerinde sahip oldukları gözlemlenmiştir.

Yapılan gözlem sonuçlarına göre, öğretmenlerin bu alandaki ortalama puanları 1,67 ile 3,02 arasında değişmektedir. Bu alanda öğretmenlerin sadece üç alanda orta düzeyde yeterliğe sahip oldukları, diğer yeterlik alanlarına ise az düzeyde sahip oldukları gözlemlenmiştir. Ortaya çıkan tabloya göre, araştırmaya konu olan öğretmenlerin bu boyuttaki yeterlik ortalamaları “az” düzeydedir. Bu alanda daha önce yapılmış ve öğretmenlerin kendileri tarafından cevaplanmış anket sorularında ise tabloda yer alan yeterlik alanları ile ilgili öğretmenlerin ortalamalarının genel olarak “oldukça” düzeyinde olduğu görülmektedir.¹³ Acuner - Erbaş tarafından yapılan bir araştırmada ise; öğrenme-öğretme sürecine ait yeterlik alanı, DKAB öğretmenleri kendilerini geliştirmeyi düşündükleri ikinci yeterlik alanı olarak ifade edilmiştir. Bu çalışmada DKAB öğretmenleri sahip olmaları gereken ilk yeterlik alanını “ilahiyat alan bilgisi” olarak görmekteyler. Diğer branş öğretmenlerinin görüşlerine de başvuru olarak yapılan bu çalışmada, diğer branş öğretmenleri ise bir DKAB öğretmeninde görmek istedikleri yeterlik alanlarından birinci ve ikinci sıraya kişisel ve mesleki gelişimi koyarken, üçüncü sıraya ise öğrenme-öğretme yeterliğini koymuşlardır.¹⁴

Daha önceki çalışma sonuçları ile bu araştırma sonuçları arasında var olan farklılıklar, öğretmenlerin kendi yeterlik düzeylerinin ya yeterince farkında olmadıklarını ya da sahip oldukları yeterlikleri sınıf ortamına taşıyamadıklarını göstermektedir. Örneğin öğretmenlerin kendi cevapları doğrultusunda yapılan bir çalışmada öğretmenler “öğrencilerle göz iletişimi kurma” konusunda kendilerini “tam”,¹⁵ başka çalışmalarda ise “oldukça” düzeyinde yeterliğe sahip görürken,¹⁶ bu çalışmada bu yeterlik düzeyinin “hiç” düzeyinde olduğu ortaya çıkmıştır.

Araştırmaya konu olan din ile ilgili derslere giren öğretmenlerin “öğrenme-öğretme” boyutundaki yeterlik düzeylerinin “cinsiyet”, “yaş”, “çalıştıkları okul türü” ve “dersi işleme yöntemi”ne göre aralarında istatistiksel açıdan bir farklılaşma olup olmadığı ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda incelenmiştir.

13 Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri”, s. 542-544; Süleyman Akyürek, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algılar”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/23, Haziran 2012, s. 20-22.

14 Hacı Yusuf Acuner - Ahmet Akif Erbaş, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 16/1, 2016, s. 158-160.

15 Davut Işıkdöğen, *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri* (doktora, 2006), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 116.

16 Eyüp Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)* (doktora, 2006), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 118; Yunus Emre Kars, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algularına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)* (yüksek lisans, 2007), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73.

Tablo 11: “Öğrenme-Öğretme” Boyutu “Cinsiyet”e Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Öğrenme- Öğretme Boyut Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Kadın	211	43,43	12,76			
Erkek	120	44,99	14,06				

Tabloya göre, öğrenme-öğretme yeterliği boyutunda öğretmenlerin cinsiyetlerine göre anlamlı bir farklılık olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. ($p>,05$) Bu bulgu bize öğretmenlerin cinsiyetlerinin, bu boyutta yer alan yeterlikler konusunda etkili bir faktör olmadığını göstermektedir. Konu ile ilgili yapılan bazı çalışmalarda, cinsiyet öğrenme-öğretme sürecinde etkili bir faktör olarak çıkmazken;¹⁷ bazılarında ise kadınlar lehine bir farklılık çıkmaktadır.¹⁸

Tablo 12: Öğrenme-Öğretme Boyutu Yaş Gruplarının Betimsel İstatistikleri

Yaş Grubu	N	\bar{X}	SS
20-29	46	42,50	14,37
30-39	179	42,60	11,97
40-49	76	45,57	14,33
50-59	30	50,60	14,10
Toplam	331	44,00	13,25

Tablo 13: “Öğrenme-Öğretme” Boyutunda “Yaş Gruplarına” Göre Varyansların Homojenliği Testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
		2,45	3

Yapılan analiz sonuçlarından varyansların homojen olduğu anlaşıldığından analiz sonuçları anova testi yapılmasının uygun olduğunu göstermektedir.

Tablo 14: Öğrenme-Öğretme Boyutu “Yaş Gruplarına” Göre Anova Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	1946,148	3	648,716	3,78	0,011	(50-59) – (20-29) (50-59) – (30-39)
Gruplar içi	55999,852	327	171,253			
Toplam	57946,000	330				

17 Işıkoğan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri*, s. 117; Ahmet Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2, s. 162.

18 Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri”, s. 544-546; Mahmut Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/27, (2013/1), s. 17.

Yukarıda yer alan analiz sonuçları, öğretme yeterliği boyutunda öğretmenlerin yaş gruplarına göre farklılaştığını göstermektedir ($F(3, 327) = 3,78, p < 0,05$). Farklılaşmanın hangi yaş grupları arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, 50-59 yaş grubunda ($\bar{x}=50,60$) bulunan öğretmenler 20-29 ($\bar{x}=42,50$) ve 30-39 ($\bar{x}=42,60$) yaş grubunda bulunan öğretmenlere kıyasla daha yüksek puan almışlardır. Başka bir deyişle öğrenme-öğretme boyutu yeterliği konusunda yaş faktörü olumlu bir etki göstermektedir.

Tablo 15: Öğrenme-Öğretme Boyutu Yeterlik Ortalama Puanlarının Öğretmenlerin Görev Yaptığı Okul Türlerine Göre Betimsel İstatistikleri

Okul Türü	N	\bar{X}	SS
İlkokul	14	36,92	7,77
Orta Okul	110	42,44	13,07
İmam Hatip Ortaokulu	54	47,16	11,49
Anadolu İHL	70	45,14	14,85
Meslek Lisesi	55	46,18	15,04
Anadolu Lisesi	18	40,72	7,44
Spor Lisesi	10	39,80	9,91
Toplam / Ortalama	331	44,00	13,25

Tablo 16: “Öğrenme-Öğretme” Boyutunda “Okul Türlerine” Göre Varyansların Homojenliği Testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	2,37	6	0,02

Yapılan analizde grup varyansların homojen olmadığı tespit edilmiştir. Kaynaklarda bu gibi durumlarda (F testi yapılamayacağından) alternatif bir yol olarak Welch veya Brown-Forsythe testlerinin yapılabileceği, bu iki test arasında ise Welch testinin daha güçlü olup daha sık kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁹

Tablo 17: “Öğrenme-Öğretme” Boyutunda “Okul Türlerine” Göre Welch Testi

Welch	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	3,55	6	0,004

19 Durmuş - v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS’le Veri Analizi*, s. 133.

Tablo 18: Öğrenme-Öğretme Boyutu “Okul Türlerine” Göre Dunnett C Testi

Dunnett C	Okul Türü	Ortalamaların Farkı	sx
		İHO-İlkokul	10,23810*

Yapılan bu testler sonucunda, farklı okul türlerinde çalışan öğretmenlerin arasında öğretim yeterliği boyutundaki ortalamaların farklılaşması anlamlı bulunmuştur ($p < 0.01$). Hangi okul türlerinde çalışan öğretmenler arasında fark olduğunun tespiti için ise varyansların homojen olmadığı durumlarda başvurulan testlerden bir tanesi olan Dunnett C testinden faydalanılmıştır. Bu testin sonuçlarına göre İmam Hatip Ortaokulunda çalışan öğretmenler ($\bar{x}=47,16$) ile ilköğretimde çalışan öğretmenler ($\bar{x}=36,92$) arasında öğretim yeterliği açısından İHO’da çalışan öğretmenler lehine anlamlı bir fark olduğu görülmektedir.

Din dersi öğretmenlerinin aynı öğretim programından mezun olmalarına rağmen, çalıştıkları okul türüne göre öğretmen yeterliklerinin farklılaşması, özellikle ilköğretim seviyesinde ortalama yeterlik puanlarının düşük çıkması, ilahiyat programında ilköğretim seviyesine yönelik olarak din öğretiminin nasıl yapılacağı ile ilgili farklı çalışmalara ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymaktadır.

Tablo 19: “Öğrenme-Öğretme” Boyutu “Ders İşleme Yöntemi”ne Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Öğrenme-Öğretme Boyutu Toplamı Ortalaması	Öğretim Yöntemi	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Öğretmen Merkezli	255	46,30	12,99			
	Öğrenci Merkezli	76	36,27	11,06			

Öğretim yöntemleri genel olarak öğretmen ve öğrenciyi merkeze almasına göre öğretmen ve öğrenci merkezli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Yapılan analize göre, öğretmenin öğretmen ve öğrenci merkezli yöntemler kullanması öğrenme-öğretme yeterliği boyutunda anlamlı bir farklılık göstermektedir ($t(329)=6,098$; $p < 0.05$). Öğrenme-öğretme boyutunda gözlemlenen öğretmenlerden, derslerini daha çok öğretmen merkezli yöntemlerle işleyenlerin ($\bar{x}=46,30$) öğrenci merkezli yöntemlerle işleyenlere ($\bar{x}=36,27$) göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

Öğretmen merkezli yöntemler daha eski ve sık kullanılan yöntemler olduğundan uygulama biçimleri oturmuş ve neredeyse standardize olmuştur. Oysa öğrenci merkezli yöntemler daha yeni yeni kullanılmaya başlanılmış olup uygulama noktasında belirsizlikleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu yöntemlerin nasıl anlaşılıp kullanılması gerektiği ile ilgili öğretmenler camiasında ortak bir görüşten söz etmek mümkün değildir. Aynı şekilde, öğretmen merkezli yöntemleri kullanan öğretmen sayısının da öğrenci merkezli yöntemleri kullanan öğretmenlere kıyasla daha fazla olduğu bilinen bir gerçektir.

4. 2. Materyal Kullanma Boyutu ile İlgili Bulgular

Eğitim ve öğretim sürecinde ne kadar çok duyu organına hitap edilirse, kalıcı öğrenme de o oranda artmaktadır. Eğitim-öğretim sürecinde materyal kullanımı, dersin monotonluktan çıkması ve öğretmenin farklı duyulara hitap etmesini sağlayan önemli bir faktördür. Araştırmaya katılan öğretmen adaylarının gözlemledikleri öğretmenlerin “materyal kullanma” boyutu ile ilgili öngörülen yeterliklere sahip olma düzeylerini gösteren ortalama değerlerin, büyükten küçüğe doğru sıralanmış hali aşağıdaki tablodaki gibidir:

Tablo 20: “Materyal Kullanma” Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Materyal Kullanma Boyutu ile İlgili Yeterlikler		\bar{X}	Tutum Düzeyi
14	Derste “maket, kukla” kullanıyor mu?	4,74	Tam
13	Derste “bilgi/oyun kartları” kullanıyor mu?	4,53	”
15	Derste “poster-afiş” kullanıyor mu?	4,52	”
12	Derste “çalışma yaprağı” kullanıyor mu?	3,80	Oldukça
18	Derste “kısa film/film kesiti” türü hareketli görsel kullanıyor mu?	3,77	”
16	Derste “resim-fotoğraf-şema” kullanıyor mu?	3,74	”
49	Klasik yazılı veya test türü sınavlar dışında, sürece yönelik ölçme araçları (portfolyo, proje, görüşme, öz değerlendirme vb.) kullanıyor mu?	3,59	”
37	Bir derste birden fazla, çeşitli yöntem ve teknikler kullanıyor mu?	3,56	”
19	Derste Kur’an-ı Kerim tilaveti, ilahi gibi işitsel materyal kullanıyor mu?	3,49	”
1	Derse giriş yaparken öğrencilerin “ <i>dikkatini çekmek</i> ” için özel bir etkinlik yapıyor mu?	3,48	”
17	Derste “slayt” kullanıyor mu?	3,41	”
11	Derste yardımcı kitap ve dergi gibi materyaller kullanıyor mu?	3,35	Orta
51	Derslerinde, programa uygun etkinlikler hazırlayıp uyguluyor mu?	3,16	”
7	Ders için gereği gibi “ <i>hazırlık çalışması</i> ” yapıyor mu?	2,89	”
Boyut Ortalaması		3,71	Oldukça

Yukarıdaki tablodan görüleceği üzere, öğretmenlerin “materyal kullanma” boyutundaki yeterliklerden 3’üne “tam”, 8’ine “oldukça”, 3’üne ise “orta” düzeyde sahip oldukları görülmektedir. Öğretmenlerin “materyal kullanma” boyutundaki yeterliklere ilişkin ortalama puanları ise 2,89-4,74 arasında değişmektedir. Bu ortalama puanlar aynı zamanda, çalışmaya konu olan üç boyut içerisindeki en yüksek ortalama puanlardır.

Bu puanlar daha önce yapılan çalışmalar ile kıyaslandığında, daha önceki çalışmalara göre yüksek çıkmaktadır. 2007-2008 yılında yapılan çalışmada bu alanda öğretmen yeterliklerinin genel olarak “orta” düzeyde çıktığı, öğretmenlerin materyal hazırlama ve bulma konusunda ise problem yaşadıkları ifade edilmiştir.²⁰ Hem gelişen teknolojik imkânlarla birlikte özellikle dijital olarak ders materyallerine daha kolay ulaşılması, hem de hemen hemen artık her sınıfta akıllı tahta olmasının, öğretmenlerin bu boyuttaki yeterlik puanlarının yüksek çıkmasına imkân verdiği söylenebilir. Aynı şekilde öğretmen yetiştirme programlarında iki dönem olarak okutulan bilgisayar dersi ile öğretim teknolojileri ve materyal tasarım derslerinin de bu boyuttaki puanların yüksek çıkmasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Öğretmenlerin “materyal kullanma” boyutundaki yeterlik düzeylerinin “cinsiyet”, “yaş”, “çalıştıkları okul türü” ve “ders işleme yöntemi”ne göre aralarında istatistiksel açıdan bir farklılaşma olup olmadığı ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda incelenmiştir.

Tablo 21: “Materyal Kullanma” Boyutu “Cinsiyet”e Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Materyal Kullanma Boyut Toplamı Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Kadın	211	50,68	10,13	329	3,44	0,01
	Erkek	120	54,60	9,57			

Gözlenen öğretmenlerin “materyal kullanma” boyutu toplam puan ortalamalarının “cinsiyet”e göre farklılık gösterip göstermediği de t-testi ile belirlenmeye çalışılmış ve analiz sonuçları Tablo 20’de verilmiştir.

Bu bulgulara göre araştırmaya katılan erkek öğretmenlerin materyal kullanma boyutundaki toplam puan ortalamaları (\bar{X} =54,60) kadın öğretmenlerin toplam puan ortalamalarından (\bar{X} =50,68) yüksektir ve bu farklılaşma istatistiksel olarak da anlamlıdır. ($t(329)=3,44$; $p<0,05$).

Görüldüğü gibi materyal kullanma boyutunda cinsiyet faktörü önemli çıkmıştır. Bu sonuca göre, erkek öğretmenlerin derslerinde daha fazla materyal kullandıkları göze çarpmaktadır. Bu durum, daha önce öğretmen yeterlikleri ile ilgili yapılan çalışma sonuçlarından farklılık arz etmektedir. Ahmet Koç tarafından daha önce DKAB öğretmenlerinin yeterlikleri üzerine yapılan çalışmada, kadın öğretmenlerin materyal kullanma boyutundaki yeterlik algılarının erkek öğretmenlere göre daha yüksek olduğu sonucu çıkmıştı.²¹ İki çalışma arasındaki bu farklılık, kadın öğretmenlerin materyal kullanma konusunda kendilerini yeterli görmelerine karşın, sınıfta yapılan gözlemlerde materyal kullanımını konusunda aynı yeterliği göstermediklerini ortaya koymaktadır.

20 Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri”, s. 536-538.

21 Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri”, 536-539.

Tablo 22: Materyal Kullanma Boyutu Yeterlik Ortalama Puanlarının Yaş Gruplarına Göre Betimsel İstatistikleri

Yaş Grubu	N	\bar{X}	SS
20-29	46	48,19	9,93
30-39	179	51,13	10,12
40-49	76	54,26	9,56
50-59	30	58,40	7,59
Toplam	331	52,10	10,09

Tablo 23: “Materyal Kullanma” Boyutunda “Yaş Gruplarına” Göre Varyansların Homojenliği Testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	1,03	3	0,37

Yapılan analizde Levene testinin p değeri 0,05’den büyük olduğundan ($0,37 > 0,05$) varyansların homojen olduğu durumlarda yapılan anova testinin yorumlanmasına geçilebilir.

Tablo 24: “Materyal Kullanma” Boyutu “Yaş Gruplarına” Göre Anova Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	2412,615	3	804,205	8,41	0,000	(40-49) – (20-29)
Gruplar içi	31238,684	327	95,531			(40-49) – (30-39)
Toplam	33651,299	330				(50-59) – (20-29)

Yukarıda yer alan analiz sonuçları, materyal kullanma boyutunda öğretmenlerin yaş gruplarına göre farklılaştığını göstermektedir. [$F(3, 327) = 8,41; p < 0,05$.] Yapılan analizde, gözlemlenen öğretmenlerin yaşlarına göre materyal kullanma yeterliği konusunda anlamlı bir şekilde farklılaştıkları görülmektedir. Farklılaşmanın hangi yaş grupları arasında olduğunu bulmak amacıyla yapılan LSD testinin sonuçlarına göre, 50-59 yaş grubunda ($\bar{x}=58,40$) bulunan öğretmenlerin 20-29 ($\bar{x}=48,19$) ve 30-39 ($\bar{x}=51,13$) yaş grubunda bulunan öğretmenlere ve aynı şekilde 40-49 yaş grubunda ($\bar{x}=54,26$) bulunan öğretmenlerin 20-29 ($\bar{x}=48,19$) ve 30-39 ($\bar{x}=51,13$) yaş grubunda bulunan öğretmenlere nazaran daha yüksek puanlar aldıkları görülmektedir.

Bu araştırma sonuçlarına göre materyal kullanma becerisi boyutunda, öğretmenlerin yaşları ilerledikçe materyal kullanma yeterliği puanlarının da arttığı, dikkati çekmektedir. Genelde öğretmenlerin yaşları ve kıdemleri ilerledikçe materyal kullanma konusunda daha pasif davrandıkları düşüncesinin aksine, sınıf içi gözlemlere dayalı bu araştırma

sonuçlarında öğretmenlerin yaşları ilerledikçe (40 yaş üstü) materyal kullanma konusunda daha aktif oldukları ortaya çıkmıştır. Bu durum öğretmenlerin yaş ve tecrübeleri arttıkça derslerde materyal kullanmanın faydalarını, daha fazla gördükleri sonucunu ortaya koymaktadır.

Benzer sonuçlara, 2017 yılında sınıf öğretmenleri ile ilgili yapılan bir çalışmada daha rastlanılmaktadır. Bu çalışmada, sınıf öğretmenlerinin teknoloji kullanımı ile mesleki kıdemleri arasındaki ilişkiye bakıldığında 16 yıl ve üzeri kıdeme sahip sınıf öğretmenlerinin teknoloji kullanımı konusunda daha yüksek puanlara sahip oldukları görülmektedir.²²

Tablo 25: “Materyal Kullanma” Boyutunda “Görev Yapılan Okul Türlerine” Göre Varyansların Homojenliği Testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	5,59	6	0,00

Yapılan analizde grup varyansların homojen olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumlarda yapılan Welch testinin sonuçları ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 26: “Materyal Kullanma” Boyutunda “Okul Türlerine” Göre Welch Testi Sonuçları

Welch	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	1,997	6	0,08

Tabloda görüleceği üzere yapılan analiz sonucunda p değerinin 0,05’den büyük olması materyal kullanma boyutunda okul türlerine göre bir farklılık görülmediği sonucunu ortaya koymaktadır.

Tablo 27: “Materyal Kullanma” Boyutu “Ders İşleme Yöntemi”ne Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Materyal Kullanma Boyut Toplamı Ortalaması	Öğretim Yöntemi	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Öğretmen Merkezli	255	53,75	9,63	329	5,703	0,00
	Öğrenci Merkezli	76	46,56	9,69			

Yapılan analiz, öğretmenlerin dersi işleme yöntemindeki farklılaşmanın materyal kullanma boyutunda anlamlı bir farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. [t(329)=5,703; p<0.05.] Derslerini daha çok öğretmen merkezli işleyen öğretmenlerin (\bar{x} =53,75) materyal kullanma boyutunda, öğrenci merkezli işleyenlere (\bar{x} =46,56) göre daha yüksek puan aldıkları görülmektedir.

22 Ahmet Melih Güneş - Bekir Buluç, “Sınıf Öğretmenlerinin Teknoloji Kullanımları ve Öz Yeterlilik İnançları Arasındaki İlişki”, *TÜBAV Bilim Dergisi*, 10/1, 2017, s. 104-105.

4.3. Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi Boyutu ile İlgili Bulgular

Eğitim-öğretim sürecinde öğrenciyi tanımak, öğrenciler ile etkili bir şekilde iletişim kurmak bu süreçte başarıyı önemli yönde etkileyen faktörlerden birisidir. Bu alanla ilgili öğretmenlerin sınıfta göstermiş oldukları yeterlik düzeyleri şu şekildedir:

Tablo 28: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi” Boyutundaki Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri

Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi Boyutu ile İlgili Yeterlikler		\bar{X}	Tutum Düzeyi
24	Öğrenciler için ders dışı etkinlikler düzenliyor mu?	3,58	Oldukça
44	Hatalı olduğu durumlarda öğrencilerden özür diliyor mu?	2,82	Orta
43	Öğrencileri tanımak, ilgi ve ihtiyaçlarını belirlemek için çaba gösteriyor mu?	2,57	Az
48	Bir öğretmen olarak öğrencilerini (gelişim özellikleri, demografik ve psikolojik özellikleri, size ve dersinize karşı tutumları açısından) yeterince tanıyor mu?	2,35	”
38	Öğrencilere isimleriyle hitap etmek için özel çaba gösteriyor mu?	2,11	”
47	Öğrencilerine yeterince değer verip sevgi-saygı gösteriyor mu?	1,93	”
45	Öğrenciler arasında adil davranıyor mu?	1,86	”
52	Öğretmenlik mesleğini severek yapıyor mu?	1,85	”
Boyut Ortalaması		2,38	Az

Bu boyutla ilgili sınıfta gözlemlenen öğretmenlerin “öğrencileri tanıma ve iletişim” boyutundaki yeterliklerden 1’ine “oldukça”, 1’ine “orta”, 6’sına “az” düzeyde sahip oldukları görülmektedir. Öğretmenlerin “öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi” boyutundaki yeterliklere sahip olma düzeylerine ilişkin ortalama puanları ise 1,85-3,58 arasında değişmektedir.

Bu alanda yapılmış ilk çalışmalardan olan Doğan - Altaş’ın çalışmasında ilköğretimde ders veren DKAB dersi öğretmenlerinin, kendilerini en çok yeterli gördükleri alanlardan ikincisinin “etkili iletişim” olduğu ifade edilmektedir.²³ Koç tarafından yapılan bir başka çalışmada ise, öğretmenlerin kendilerine bu alanda sorulan sorulara verdikleri cevapların, aritmetik ortalamalarının yüksek çıkmasına rağmen, öğretmenlerle yüz yüze görüşüldüğünde alınan cevapların bu yüksek ortalamayı desteklemediğini, DKAB dersine giren öğretmenlerin öğrencilerle iletişim kurarken zorlandıklarını ifade ettikleri belirtilmektedir.²⁴ Veli görüşlerine dayanan bir çalışmada ise, velilerin DKAB öğretmeninden ilk beklentilerinin çocuklarını tanıması ve buna gayret etmesi olmuştur.²⁵ Bu çalışmadan çıkan sonuçlar da bunu destekler mahiyettedir.

23 Recai Doğan - Nurullah Altaş, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyini Belirleyen Faktörler (Ankara Örneği)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2, 2003, s. 185.

24 Ahmet Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/19, s. 125, 131.

25 E. Zehra Turan, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 2017, s. 192-193.

Burada “Öğretmenlik mesleğini severek yapıyor mu?” sorusuna verilen cevabın en düşük düzeyde çıkması oldukça üzücüdür. Daha önce yapılan farklı araştırmaların hepsi, hem DKAB dersi öğretmenlerinin, hem de imam hatip meslek dersi öğretmenlerinin mesleklerini severek yaptıklarını göstermektedir.²⁶ Çalışmalar arasında bu denli bir farkın çıkması dikkat çekicidir. Bu sonuçları sadece bu çalışmanın sonuçları ile yorumlamak yeterli olmayacaktır. Bu farkın hem öğretmenlerin kendi görüşleri hem de dışarıdan yapılan gözlemler sonucunda incelenmesi daha tutarlı yorum yapmaya olanak tanıyacağı aşıkardır.

Bu boyutta dikkat çekici sonuçlardan birisi de “Öğrencilere isimleri ile hitap etme için özel çaba sarf ediyor mu?” sorusuna verilen cevaplarla ilgilidir. Bu soruya verilen cevaplara göre öğretmenlerin “az” düzeyde yeterli oldukları sonucu çıkmaktadır. Bu konuda daha önce yapılan çalışmalarda ise öğretmenlerin büyük kısmı öğrencilerine isimleri ile hitap etmek konusunda gayret ettiklerini belirtmişlerdir.²⁷

Aynı şekilde bu boyutta “Öğrenciler arasında adil davranıyor mu?” sorusu en düşük puana sahip sonuçlardan birisidir. Sonuçlar, bu alanda öğretmenlerin 1,86 aritmetik ortalama ile “az” düzeyde yeterliğe sahip olduğunu göstermektedir. Sınıf içinde belki de adalet kavramını öğrencilerine en çok öğretmesi/benimsetmesi gereken öğretmenlerin bu alanda “az” düzeyde yeterlik göstermeleri üzücüdür. Hiçbir öğretmenin öğrencilerine, bilerek adaletsizlik yapmayacağını kabul ettiğimizde, bu sonucu öğretmenlerin sınıf içinde farkında olmadan, yapmış oldukları bazı davranışların aday öğretmenler tarafından adaletsizlik olarak algılandığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Bununla birlikte, ilgili konuların çözümü ise öğretmenlerin bu konudaki durumlarının farkına varmaları ile olacaktır. Bu farkındalığın sağlanması ise öğretmenlerin meslekleri ile ilgili olumlu/olumsuz yönlerini görebilecekleri çeşitli değerlendirme araçları ile mümkün olabilir.

Öğretmenlerin “öğrenciyi tanıma ve iletişim” boyutundaki yeterlik düzeylerinin “cinsiyet”, “yaş”, “çalıştıkları okul türü” ve “dersi işleme yöntemi”ne göre istatistiksel açıdan bir farklılaşma olup olmadığı ile ilgili analiz sonuçları ise aşağıda incelenmiştir.

26 Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, s. 142; Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, s. 117, 121; Işıkoğlan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri*, s. 130; Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*, s. 89; Işıl Yazıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)* (yüksek lisans tezi, 2004) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82; Akyürek, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algılar”, s. 27-28; Zengin, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları”, s. 13.

27 Recep Uçar, *İlköğretim Okulu II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)* (doktora tezi, 2004), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 81, 195; Hatice Fakioğlu Bağcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Beykoz Örneği)* (yüksek lisans tezi, 2012), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 138-139.

Tablo 29: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi” Boyutu “Cinsiyet’e Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi Boyutu Toplam Puan Ortalaması	Cinsiyet	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Kadın	211	18,44	6,69	207,96	2,53	0,012
	Erkek	120	20,25	5,42			

Yapılan t- testi sonuçlarına göre gözlenen öğretmenlerin sınıf içinde “öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi” boyutu toplam puan ortalamaları “cinsiyet’e göre farklılık göstermektedir. Buna göre araştırmaya katılan erkek öğretmenlerin bu boyuttaki toplam puan ortalamaları ($\bar{X} = 20,25$) kadın öğretmenlerin toplam puan ortalamalarından ($\bar{X} = 18,44$) yüksektir ve bu farklılaşma istatistiksel olarak da anlamlıdır. [$t(207,96) = 2,53$; $p < 0,05$]. Bu sonuçlar, gözlenen erkek öğretmenlerin, kadın öğretmenlere göre öğrencileri ile daha iyi bir iletişim kurduklarını göstermektedir. Bu boyutta cinsiyete bağlı olarak ifade edilen bu farklılaşma, daha önce öğretmenlerin bu alanda kendi cevaplarına dayanılarak yapılmış araştırma sonuçlarına göre farklılık arz etmektedir. Çalışmalardan ikisinde, kadın öğretmenlerin kendilerini erkek öğretmenlere göre bu alanda daha yeterli gördükleri sonucu çıkarırken,²⁸ diğer çalışmalarda ise cinsiyetler arasında bir farklılaşma sonucu çıkmamıştır.²⁹ Araştırmalar arasında çıkan bu farklılık, öğretmenlerin kendi algıları ile dışarıdan yapılan gözlem sonucuna göre, sınıflarında göstermiş oldukları performans arasında fark olduğunu göstermektedir.

Tablo 30: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi” Boyutunda “Yaş Gruplarına” Göre Varyansların Homojenliği Testi (Levene)

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	2,36	3	0,71

Yapılan analizde Levene testinin p değeri 0,05’den büyük olduğundan ($0,71 > 0,05$) varyansların homojen olduğu durumlarda yapılan anova testinin yorumlanmasına geçilebilir.

Tablo 31: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi” Boyutu “Yaş Gruplarına” Göre Anova Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Gruplar arası	267,065	3	89,022	2,52	0,57	
Gruplar içi	11510,645	327	35,201			
Toplam	11777,710	330				

28 Koç, “İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, s. 152; Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri”, s. 132.

29 Şimşek, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)*, s. 120; Yazıcı, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)*, s. 134.

Tabloda görüleceği üzere yapılan analiz sonucunda p değerinin 0,05'den büyük olması öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi boyutunda yaş gruplarına göre bir farklılık görülmediği sonucunu ortaya koymaktadır.

Tablo 32: Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Boyutu Yeterlik Ortalama Puanlarının Okul Türlerine Göre Betimsel İstatistikleri

Okul Türü	N	\bar{X}	SS
İlkokul	14	15,78	2,29
Orta Okul	110	19,71	6,76
İmam Hatip Ortaokulu	54	20,50	6,09
Anadolu İHL	70	17,72	4,74
Meslek Lisesi	55	18,89	6,11
Anadolu Lisesi	18	21,16	5,21
Spor Lisesi	10	16,40	3,94
Toplam / Ortalama	331	19,09	5,97

Tablo 33: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim” Boyutunda “Okul Türlerine” Göre Varyansların Homojenliği Testi

Levene Testi	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	2,95	6	0,008

Yapılan analizde grup varyansların homojen olmadığı tespit edilmiştir. Bu durumlarda yapılan Welch testinin sonuçları ise aşağıdaki gibidir:

Tablo 34: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim” Boyutunda “Okul Türlerine” Göre Welch Testi

Welch	İstatistik	Serbestlik Derecesi	p
	6,025	6	0,000

Tablo 35: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim” Boyutu “Okul Türleri”ne Göre Dunnett C Testi Sonuçları

Dunnett C	Okul Türü	Ortalamaların Farkı	sx
	İlkokul-Ortaokul	-3,93247*	0,88
	İlkokul-İHO	-4,71429*	1,03
	İlkokul-Anadolu Lisesi	-5,38095	1,37

Yapılan bu testler sonucunda farklı okul türlerinde çalışan öğretmenlerin arasında öğrenciyi tanıma ve iletişim boyutu ile ilgili anlamlı farklılık bulunmuştur ($p < 0,05$). Farklı okul türlerinde çalışan öğretmenler arasındaki farkın tespitinde ise varyansların homojen

olmadığı durumlarda başvurulan Dunnett C testinden faydalanılmıştır. Bu testin sonuçlarına göre araştırma sürecinde ilkokullarda derse giren öğretmenlerin ($\bar{x}=15,78$); ortaokul ($\bar{x}=19,71$), İHO ($\bar{x}=17,72$) ve Anadolu Lisesi'nde ($\bar{x}=21,16$) derse gören öğretmenlere kıyasla, iletişim boyutunda daha az puan aldıkları görülmektedir. İlkokullar ile diğer okul türleri arasında oluşan bu farklılığın sebebini, öğretmenlerin 4. sınıfa giden öğrencilerin psikolojik ve fiziksel gelişimleri ile ilgili yeterince bilgi sahibi olmadıkları şeklinde yorumlamak mümkündür. Tabloya göre öğrenciyi tanıma ve iletişim boyutundaki aritmetik ortalamalar, liseden ilköğretime doğru azalma eğilimi göstermektedir. Başka bir deyişle, ilköğretimde din derslerine giren öğretmenler ilkokul çağındaki çocuğun seviyesini ve dilini yakalayamamışlardır.

Bu konuda deneyimlerimiz de bu sonucu desteklemektedir. Öğretmen adayları ile yapılan derslerde, öğretmen adaylarına 9-12 yaş grup çocuklarına hitap eden çizgi/animasyon film karakterlerini tanıyıp tanımadıkları sorulduğunda, öğretmen adaylarının büyük bir kısmı bu karakterleri bilmediğini, bir kısmı ise adını duysa bile hiç izlemediğini belirtmiştir. Halbuki öğretmenin bu yaş grubu öğrencilerin hoşlandığı ve takip ettiği kahramanlardan/karakterlerden ders işlerken faydalanması, en azından onlardan söz etmesi, bildiğini belli etmesi bu yaş grubundaki öğrencilerle öğretmeleri arasındaki iletişimi kuvvetlendiren bir faktör olacaktır. Öğretmenlerin bu yaş grubu ile ortak bir dil oluşturamaması, öğretmen ve öğrenci arasındaki iletişimi olumsuz etkilemektedir.

Öğretmen-öğrenci arasındaki iletişimin kuvvetli olması, başarıyı olumlu yönde etkileyeceğinden, din derslerine giren öğretmenler özellikle küçük yaştaki çocuklarla doğru ve güçlü bir iletişim kurmaya çalışmalıdırlar. Bu iletişim de ancak öğretmenin muhatap olduğu kesimin ilgi alanlarını, yeteneklerini, becerilerini ve ihtiyaçlarını bilmesi ve bunları dikkate alması ile sağlanabilir. Bu sebeple, özellikle ilköğretim ve ortaokullarda derse giren öğretmenlerin çocuklarla doğru bir iletişime girmesi, ileride çocukların zihinlerinde olumlu bir din algısı oluşturmak adına da önem arz etmektedir.

İlkokul seviyesinde derse giren din dersi öğretmenlerinin, iletişim boyutunda daha düşük puanlar alması, din dersi öğretmeni yetiştirme modelinin de tartışılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira ilahiyat fakültelerinde okuyan din dersi öğretmeni adayları genel bir pedagojik formasyon eğitimi almaktadır. Yaş gruplarına göre öğrencileri ile nasıl iletişime geçecekleri, onlarla hangi materyalleri kullanarak ders yapacakları, hangi yöntem ve teknikleri kullanacakları ile ilgili teorik ve uygulama düzeyinde özel bir eğitim almadan mezun olabilmektedirler.

Tablo 36: “Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi” Boyutu “Ders İşleme Yöntemi”ne Göre Bağımsız Örneklem T-Testi Sonuçları

Öğrenciyi Tanıma ve İletişim Becerisi Boyut Toplamı Ortalaması	Öğretim Yöntemi	N	\bar{X}	S	sd	t	p
	Öğretmen Merkezli	255	20,07	6,07	173,754	6,81	0,00
	Öğrenci Merkezli	76	15,84	4,27			

Yapılan analiz, öğretmenin dersi işleme yöntemindeki farklılaşmanın, iletişim becerisi boyutunda anlamlı bir farklılık gösterdiğini ortaya koymaktadır. [$t(173,754)=6,81$; $p<0.05$.] Derslerini daha çok öğretmen merkezli işleyen öğretmenlerin ($\bar{x}=20,07$) iletişim becerisi boyutunda öğrenci merkezli işleyenlere ($\bar{x}=15,84$) yönelik daha yüksek puan aldıkları görülmektedir. Bu sonuç oldukça dikkat çekicidir. Materyal kullanma boyutunda da benzer şekilde, öğretmen merkezli yöntemleri kullandığı gözlemlenen öğretmenlerin daha yüksek puan aldıkları görülmüştü. Burada da aynı şekilde öğretmen merkezli yöntemleri kullanan öğretmenlerin, öğrenci ile iletişim toplam puanları yüksek çıkmıştır. Bu tabloyu, derslerini öğretmen merkezli yöntemlerle işleyen öğretmenlerin, derslerini tek taraflı yapmadıkları, ders içinde ve dışında öğrencilerle iletişim kurmaya özen gösterdikleri şeklinde yorumlamak mümkündür.

Sonuç ve Öneriler

Eğitimden istenilen sonuçların alınmasında öğretimin yapıldığı ortam, ders materyalleri gibi unsurların da etkisi olmakla birlikte, bu süreç büyük oranda öğretmenlerin niteliği ile alakalıdır. Öğretmenlere yüklenen roller ve beklentiler onların eğitimiyle de yakından ilişkilidir. Öğretmen niteliğini arttırmanın yolu önce hizmet öncesi eğitimle, sonrasında ise hizmet içi eğitimlerle sağlanabilir.

Din dersi öğretmenlerinin hizmet öncesi eğitimi, ilahiyat fakülteleri bünyesinde yapılmaktadır. Bu bakımdan ilahiyat fakültesi programlarının, bu fakültelerin din dersi öğretmeni de yetiştirdiği göz önüne alınarak, beklenen yeterlik alanlarına dayalı bir şekilde yapılandırılması din dersi öğretmeni niteliğinin arttırılmasında önemli rol oynayacaktır. Benzer şekilde, bu programlarda teorik derslerden çok uygulamalı derslere yer verilmesi öğretmenlerden beklenen yeterliklerin yerine getirilmesi açısından faydalı olacaktır. İlahiyat fakültesi programlarının yenilenmesi yıllardır tartışlagelen konulardan birisi olmasına rağmen, maalesef bu alanda yeterince ilerleme kaydedilememiştir. İlahiyat fakülteleri aynı programla, hem din görevlisi hem de din dersi öğretmeni yetiştirmeye çalışmaktadır. Bu ise beklenen yeterliklerin sağlanması hususunda, bazı aksaklıkları da beraberinde getirmektedir.

Bununla beraber, öğretmenlerin niteliği sadece üniversitede aldıkları eğitimin kalitesi ile ilgili değildir. Hali hazırda görev yapan öğretmenlerin eksik ve geliştirilmeye açık yönlerinin tespit edilmesi, bu anlamda hayati önem arz etmektedir. Zira bir öğretmenin fakülte

almış olduğu eğitimle, bütün meslek hayatını devam ettirmesi mümkün görünmemektedir. Öğretmen, meslek hayatı boyunca kendisini yeniçağın nesillerine rehber olacak şekilde donatmalıdır. Örneğin, eskiden bilgiyi aktarmak önemli iken, bilgiye ulaşmanın çok kolay olduğu günümüzde, artık öğretmenden beklenen sadece bilgiyi aktarması değil, bilgiye ulaşma yollarını de göstermesidir.

Ülkemizde öğretmen atamaları, adayların Kamu Personeli Seçme Sınavı (KPSS) ve genel olarak öğretmenlik ve alan sınavı puanlarına ve daha sonra girdikleri mülakat sınav notlarına göre yapılmaktadır. Atamadan sonraki süreçte ise, öğretmenlerin yeterliklerini ölçmeye, eksik ve tam yönlerini tespit etmeye yönelik herhangi bir performans değerlendirme yapılmamaktadır. Bu durum ise, öğretmenlerin genel ve özel hangi alanlarda iyi ve hangi alanlarda eksik olduklarının ortaya koyulamamasına sebep olmaktadır. Eksiklikler ortaya koyulmadığında, öğretmen yeterliklerin artırılması çabaları da noksan kalmaktadır.

Okullarda verilen eğitimin, öğretmen nitelikleri ile paralel olduğu göz önüne alınırsa, bu eksikliklerin tespit edilip geliştirilmesinin önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterliklerine yönelik yapılacak performans değerlendirmeleri, öğretmenlerin güçlü olan taraflarını ortaya koymasının yanında, alanda var olan eksikliklerin gerçekçi bir şekilde ortaya konulması ve bu doğrultuda hizmet içi eğitim çalışmaları içinde yol gösterici bir kılavuz görevi görmesi bakımından önem arz etmektedir.

Din derslerine giren öğretmenlerin sınıf ortamında gözlemlenebilen yeterliklerini ortaya koymak amacıyla yapılan bu araştırma göstermektedir ki, öğretmenlerin öğrenme-öğretme boyutu yeterlikleri aritmetik ortalaması 2,31 olup “az düzey”dedir. Bu boyutta öğretmenin derse girerken motivasyonu sağlamak amacıyla dikkat çekici bir giriş yapması, dersi işlerken düşünmeye sevk eden sorular sorması ve dersin sonunda öğrettiklerini kontrol etmesi (bu üç gösterge orta düzeydedir) ve öğrencilerle göz iletişimi kurması (hiç düzeyinde) haricindeki bütün yeterlik göstergeleri az düzeyde çıkmıştır. Bu boyutta yer alan yeterliklere sahip olma ile cinsiyet arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmazken, yaş grupları, görev yapılan okul türü ve dersi işleme yöntemleri arasındaki farklar anlamlı bulunmuştur. Buna göre, 50-59 yaş aralığındaki öğretmenlerin 20-29 ve 30-39 yaş aralığındaki öğretmenlere nazaran, bu alandaki yeterliklere daha fazla sahip oldukları gözlemlenmiştir. Aynı şekilde İHO’da çalışan öğretmenlerin ilköğretimde çalışanlara ve öğretmen merkezli ders işleyenlerin de öğrenci merkezli ders işleyenlere kıyasla, bu boyuttaki yeterliklere daha fazla sahip oldukları görülmektedir.

Araştırmada, öğretmenlerin en fazla sahip oldukları boyutun materyal kullanma boyutu olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin materyal kullanma boyutu yeterlikleri aritmetik ortalaması 3,71 olup “oldukça düzey”indedir. Bu boyutta çalışılan okul türleri arasında anlamlı bir farklılık görülmezken, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere, derslerini öğretmen merkezli işleyenlerin öğrenci merkezli işleyenlere oranla bu alandaki yeterliklere daha

fazla sahip oldukları görülmektedir. Aynı şekilde yaş faktörü de bu alanda anlamlı bir farklılık oluşturmaktadır. Öğretmenlerin yaşları arttıkça materyal kullanma yeterlikleri de artmaktadır.

Araştırmada gözlemlenen son boyut öğrenciyi tanıma ve iletişim boyutudur. Öğretmenlerin öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi boyutu aritmetik ortalamaları 2,38 olup yeterlik düzeyleri “az” seviyesindedir. Bu boyutta karşılaşılan en dikkat çekici sonuçlardan birisi gözlem sonucunda öğretmenlerin öğretmenlik mesleğini severek yapıp yapmadıkları (1,85) ve öğrencileri arasında adil davranıp davranmadıkları (1,86) ile ilgili yeterlik göstergeleridir. Öğretmenlerin bu iki yeterlik göstergesinden oldukça düşük seviyede puan almaları, hem üzücü hem de düşündürücüdür. Bu boyutta öğretmenlerin yaşları arasında anlamlı bir farklılık görülmezken, erkek öğretmenlerin kadın öğretmenlere; derslerini öğretmen merkezli ders işleyenlerin öğrenci merkezli işleyenlere oranla bu alandaki yeterliklere daha fazla sahip oldukları görülmektedir. Bu boyutta çalışılan okul türleri arasında da anlamlı bir farklılık vardır. İlkokullarda çalışan öğretmenlerin bu boyutta, diğer okul türlerine göre daha az yeterliğe sahip oldukları görülmektedir.

Yukarıda zikredilen araştırma sonuçları, din derslerine giren öğretmenlerin sınıf içinde gözlemlendiklerinde “öğrenme-öğretme”, “materyal kullanma” ve “öğrenciyi tanıma ve iletişim becerisi” boyutlarında gösterdikleri yeterlik düzeylerini göstermektedir. Söz konusu yeterlik düzeyleri, daha önce yapılan ve öğretmenlerin kendi yeterlik algılama düzeylerini gösteren çalışma sonuçlarından farklılık arz etmektedir. Bu farklılık, öğretmenlerin kendi yeterlik düzeyi algıları ile dışarıdan gözlenen yeterlik düzeyi arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Bu farklılık, öğretmenlerin yeterlik düzeylerinin ölçülmesinde kendilerinden başka kaynaklardan da faydalanılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Farklı kaynaklardan elde edilen bilgiler, öğretmenlerin yeterlik boyutlarında kendilerini daha iyi tanımalarına imkân verecektir. Bu veriler hem öğretmenlerin kendilerine, hem hizmet içi eğitim programlarının düzenleyicilerine, hem de öğretmen yetiştiren kurumlara önemli bir rehber konumunda olacaktır. Bu veriler sayesinde, öğretmenler eksik ve geliştirilmesi gereken yönlerini daha doğru görebilecek ve kendilerini bu doğrultuda geliştirebileceklerdir.

Öğretmenlerin kendi algıları önemli olmakla birlikte, bunu tek başına bir değerlendirme ölçütü olarak kabul etmek yeterli değildir. Bu bakımdan, öğretmenlerin mesleki ve alan yeterliklerini ortaya koymak adına MEB tarafından yapılacak değerlendirmelerin öğrencileri, meslektaşları, okul idarecileri, veliler gibi farklı bakış açılarını da içine alacak şekilde yapılması daha objektif sonuçlar verecektir. Bu sonuçlar doğrultusunda yapılacak iyileştirmelerin, öğretmen niteliğini arttırıcı sonuçlar vermesi ise istenen ve beklenen bir sonuçtur.

Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf - Erbaş, Ahmet Akif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Diğer Branş Öğretmenlerine Göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 16/1, 2016, s. 147-170.
- Akyürek, Süleyman. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Yeterlilikleri (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2008.
- ". "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenme-Öğretme Sürecine İlişkin Yeterlikleri." *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (ed. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Z. Şeyma Arslan). İstanbul: DEM Yayınları, 2011, s. 491-522.
- ". "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algular". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/23, Haziran 2012, s. 7-45.
- Arpacı, Mücahit. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İzmir İli Örneğinde Bir Alan Araştırması)* (yüksek lisans tezi, 2004). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Asri, Safinaz. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Yeterlikleri (Göller Bölgesi Örneği)* (yüksek lisans tezi, 2005). Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aşkoğlu, Nevzat Yaşar. "Din Öğretiminde Öğretmenin Rolü ve Din Dersi Öğretmeni Yeterlilikleri (Türkiye Örneği)". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/1, 2011, s. 5-13.
- Aydın, Muhammet Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı (1923-1950)*. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- ". *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyon Yeterlikleri* (doktora tezi 1992). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi 2017.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi 2016.
- Cebeci, Suat. *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Yeterlilikleri* (doktora tezi 1994). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, Recai - Altaş, Nurullah. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Düzeyini Belirleyen Faktörler (Ankara Örneği)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIV/2, 2003, s. 173-186.
- ". "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlik Ölçeği Üzerine Bir Ön Araştırma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII/1, 2002, s. 109-122.
- Durmuş, Beril - Çinko, Murat - Yurtkoru, E. Serra. *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları 2016.
- Erbaş, Ahmet Akif. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinden Beklenen Yeterlikler Üzerine Yeni Öğretmen Yetiştirme Modeli Bağlamında Bir Araştırma* (yüksek lisans tezi 2015). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ev, Halit. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Yöntemler Konusundaki Yeterlilikleri ile İlgili Öğretmen Adaylarının Görüşleri". *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Çalışma Toplantısı I*. (haz. Z. Şeyma Arslan) İstanbul: DEM Yayınları, 2004, s. 95-118.
- Fakioğlu Bağcı, Hatice. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlilikleri (Beykoz Örneği)* (yüksek lisans tezi 2012). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökçe, Erten. *İlköğretim Öğretmenlerinin Yeterlilikleri* (doktora tezi 2006). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenci Başarısını Değerlendirme Yeterlikleri: İstanbul Örneği* (doktora tezi 2011). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş, Ahmet Melih - Buluç, Bekir. "Sınıf Öğretmenlerinin Teknoloji Kullanımları ve Öz Yeterlilik İnançları Arasındaki İlişki". *TÜBAV Bilim Dergisi*, 10/1, 2017, s. 94-113.
- Işıkdoğan, Davut. *İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümü Mezunu Öğretmenlerin Yeterlikleri* (doktora tezi 2006). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları, 1994.
- Kars, Yunus Emre. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kendi Algılarına Dayalı Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Konak İlçesi Örneği)* (yüksek lisans tezi 2007). Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koç, Ahmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 8/19, Haziran 2010, s. 107-149.
- ". "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğrenme-Öğretme Sürecine İlişkin Yeterlikleri." *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi* (ed. Recep Kaymakcan, Mahmut Zengin, Z. Şeyma Arslan) İstanbul: DEM Yayınları, 2011, s. 523-553.
- ". "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersi Öğretmenlerinin Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2, 2009, s. 131-174.
- MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, Ankara 2017.
- MEB, *Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleri*. Öğretmen Yetiştirme ve Eğitimi Genel Müdürlüğü, Ankara 2006.
- Milli Eğitim Temel Kanunu, Md 43.
- Milli Eğitim Bakanlığı Tebliğler Dergisi*, Kasım 2006-2590, Ankara.
- Şimşek, Eyüp. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (Erzurum Örneği)* (doktora tezi 2006). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taşçı, Cuma. *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Yeterlik Durumu ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Temel Yeterliklere Sahip Olma Düzeyleri* (yüksek lisans tezi 2006). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Turan, E. Zehra. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Yeterlikleri: Veli Beklentileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2, 2017, s. 185-204.
- Uçar, Recep. *İlköğretim Okulu II. Kademedeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Yönetimi Yeterlikleri (Kayseri İl Merkezi Örneği)* (doktora tezi 2004). Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Uysal, Bekir. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Beden Dilini Kullanma Yeterlilik Düzeyi: Tuzla Örneği* (yüksek lisans tezi 2013). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Üzümcü, Muzaffer. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitime İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma* (doktora tezi 2016). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yazıcı, Işıl. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Yeterlikleri (İstanbul İli Örneği Üzerinde Bir Alan Araştırması)* (yüksek lisans tezi 2004). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zengin, Mahmut. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Eğitim Öğretim Yeterlik Algıları". *Sakarya İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV/27, 2013/1, s. 2-28.



KİTAP TANITIMI

**Jerusha Tanner Lamptey, *Never Wholly Other: A
Muslima Theology of Religious Pluralism***

New York: Oxford University Press, 2014, 333s.

Esra AKAY DAĞ*

Dinler teolojisi, Batı menşeli bir disiplin olup dinî çeşitlilik olgusunun yaygınlaşması ile Hristiyanların kendi dininden olmayanların kurtuluş ve dinî hakikatlerini sorgulaması neticesinde ortaya çıkan farklı yaklaşımları inceleyen bir alandır. Batılı Hristiyanlar, özellikle yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinler teolojisi içinde farklı sistematik yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımlardan en çok dikkat çeken çöğulculuktur. Çünkü çöğulculuk modeli, Hristiyanların yüzyıllardır sürdürmüş oldukları dinsel mutlaklık iddiasına veya dinsel dışlayıcılığa meydan okumuş ve öteki dinlerin de hakikat içerdiğini, böylece bu dinlere inananların da kurtuluşa erebileceklerini ileri sürmüştür. Kökünü liberal teolojiden alan dinî çöğulculuk anlayışı Hristiyanlık dışındaki dinleri de etkilemiştir. Özellikle Batıda eğitim gören bazı Müslüman alimler de İslamî çöğulculuk düşüncesiyle Müslümanların yüzyıllardır öne sürdüğü dinî yaklaşımdan farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Fazlurrahman, Seyid Hüseyin Nasr ve Hasan Askari gibi isimler İslam'ın diğer dinlere yaklaşımıyla alakalı çöğulcu düşüncenin öncüsü olmuş ve böylece çağdaş dönemde başka bazı isimlerin de bu alana katkı sağlamasıyla İslamî dinler teolojisi alanının akademik ortamda tartışılması mümkün olmuştur. Her ne kadar Müslüman düşünürler farklı yaklaşımlar geliştirmiş ve bunları münferit eserlerinde işlemiş olsalar da İslamî dinler teolojisini sistematik bir şekilde ortaya koyan bir çalışma henüz yapılmamıştır.¹ İncelenen kitap bu boşluğu doldurabilecek bir eserdir. Jerusha Tanner Lamptey'in Oxford University Press'den 2014 yılında çıkan *Never Wholly Other: A Muslima Theology of Religions* (Tamamıyla Öteki Olmayan Öteki: Müslüman Kadın Dinler Teolojisi) kitabı, bir taraftan hem tarihsel hem de çağdaş açıdan Müslümanların dinî çeşitliliğe teolojik cevaplarını ortaya koymuş diğer taraftan da yazarın kendi dinler teolojisi modelini belli bir metotla okuyucuya sunmuştur. Yazar, klasik dinler teolojisinin kurtuluş ve hakikat kavramlarına yoğunlaşan tartışmaları ele almamıştır. Bunun yerine *benzerlik ve farklılıklar* üzerinden dinsel ötekinin nasıl algılandığını ve nasıl algılanması gerektiğini Kur'an merkezli analizler yaparak ortaya koymuştur.

* Ar. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, esraakaydag@sakarya.edu.tr
Orcid No: 0000-0002-1477-0861

1 İslamî dinler teolojisiyle alakalı sınıflandırmaları iyi bir şekilde ortaya koyan başka bir eser için bk. Mohammad Hassan Khalil, *Islam and the Fate of Others: The Salvation Question*, New York: Oxford University Press, 2012.

Öncelikle bu kitap, “dinler teolojisi” teriminin İslam’ı konu alan bir eserde kullanılması açısından ilk olma özelliğini taşımaktadır. İslam’ın öteki dinlere bakış açısını ortaya koyan önceki eserler, Batı menşeli dinler teolojisi tartışmalarına çok az yer ayırmakta veya neredeyse hiç yer vermemektedir.² Bu eser ise, dinler teolojisi tartışmalarından haberdar bir şekilde Müslümanların ötekilere bakış açısını ele almıştır. Kitabın farklı olan diğer bir yönü ise *Muslima* teriminin kullanılmış olmasıdır. *Muslima* teriminin literatürde kullanılması son birkaç yıl içerisinde gerçekleşmiştir.³ Basit bir şekilde Müslüman kadın anlamına gelen bu terimin burada kullanılması da kasıtlı bir tercihtir (s. 7). Lamptey’in *Muslima* teolojisinin temel dayanağı, Kur’an’ın yorumlanmasını, bazı Müslüman kadınlar -Amina Wadud, Asma Barlas ve Riffat Hassan- tarafından yorumlanmasına dayandırmasıdır. Bu isimlerin, erkek-kadın farklılığına dair yaptıkları hermenötik yorumlar, yazara esin kaynağı olmuş ve onların cinsel farklılıklarla ilgili metodolojilerini dinsel farklılıkların nasıl algılanması gerektiği boyutuna taşımıştır. Dolayısıyla, yazarın *Muslima* teolojisi, Kur’an’daki ötekilerle ilgili kavramların nasıl algılanması gerektiği teolojik analizine dayanır. Kitapta İslamî feminizm yerine *Muslima* teriminin kullanılması da, feminizmin hem bazı İslam otoriteleri tarafından gayri-İslamî olarak görülmesi, hem de İslam’da feminizm üzerine yapılan bazı haklı tartışmalardan dolayıdır. Bu kavram yardımıyla, Müslüman kadınlar için kendileriyle ilgili meseleleri İslam geleneği içerisinde ifade edebilecekleri bir alan açılması amaçlanmıştır (s. 8-9).

Eser bir giriş, üç ana bölüm ve bunların altında 8 bölümden müteşekkildir. İlk bölüm geçmişte ve günümüzde İslam’da ötekiyle alakalı tavırların analizinden oluşmaktadır. İslam, Hıristiyan ve Yahudilerin olduğu bir coğrafyada ortaya çıktığı için Müslümanlar öteki dinlerle ilgili tavırlarını bu iki din üzerinden geliştirmiştir. Genel olarak bu iki dinin doktrinleri reddedilmiş ve bu inançların tutarsızlığını gösteren yargılar, Müslümanların öteki dinlerle ilgili yaptığı çalışmaların esas sonucu olmuştur. Yazar da bu bölümde Ebû İsa el-Verrak (ö. 247/861), Bakıllânî (ö. 403/1013), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi isimlerin eserlerinde ötekini nasıl konumlandırıldığını ve İbn Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlana (ö. 672/1273) gibi mutasavvıfların çoğulculuğu nasıl anlamlandırdıklarını incelemiştir. Neticede yazar, Müslümanların yaptıkları çalışmalarda Müslüman ve gayri müslim ayrımının çok açık bir şekilde yapıldığı ve bunun da Müslümanlar ve ötekiler şeklinde hiyerarşik bir sınıflandırma ortaya çıkardığı sonucuna varmıştır (s. 47). Yazar her ne kadar tasavvuf ehlini bu yargıdan bağımsız tutsa da, onların İslam içinde küçük bir grubu temsil etmesinden dolayı Müslümanların genel eğilimi üzerinde daha çok durmuştur.

2 Lamptey’in de kitabında incelediği dinler teolojisi alanında, ismi geçen düşünürlerin ürettikleri münferit eserlerde batı menşeli tartışmalara neredeyse hiç yer verilmemektedir veya çoğunlukla Hıristiyan çoğulcu düşünürlerin görüşlerine atıf yapılmaktadır. Fakat 1. dipnotta verilen Khalil’in kitabı az da olsa dinler teolojisi tartışmalarına yer vermiştir.

3 Bu alanda yazılan ilk eser için bk. Ednan Aslan - Marcia K. Hermansen - Elif Medeni, *Muslima Theology: The Voices of Muslim Women Theologians*, Frankfurt: Peter Lang Edition, 2013. Bu kitaba, Lamptey yine dinî çoğulculukla alakalı bir bölüm yazarak katkıda bulunmuştur.

Modern dönemde dinsel çoğulculuğa bakış büyük oranda “çoğulcu” düşünürler tarafıne dan şekillendirilmiştir. Yazar çağdaş dönemde İngilizce yazılan ve geneli Amerika’da yaşayan düşünürler tarafından dinsel çoğulculuğa karşı geliştirilen modelleri üç grup halinde inced lemiştir. Yazarın, Race’in üç-yönlü, dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk tipolojisini takip ete meyerek kendi sınıflandırmasını sunması da İslamî dinler teolojisi alanına yeni bir katkıdır. Buradaki sınıflandırma benzerlik ve farklılıkları kabul/ret etme temeli üzerine kuruludur. Yazar sınıflandırmasını benzerliği onaylayanlar, hem benzerliği hem de farklılığı aynı anda kabul edenler ve farklılığı öne çıkaranlar olmak üzere yeni bir sınıflandırma yapar. İlk grupta birçok platformda çoğulcu olarak nitelendirilen Müslümanların -Aydın, Engineer, Sachen dina- dinî ötekine karşı geliştirdikleri yaklaşımı irdeler. Bu üç düşünürün ortak özelliği, dinî çoğulculuğa Kur’anî bir perspektiften yaklaşırken, dinlerin aynı kaynaktan geldiğini savuk narak dinler arasındaki farklılıkları önemsiz bir olguymuş gibi görmeleridir. Yazar da onla- rın metodolojik olarak Kur’an ayetlerini kullanmada seçici olduklarını (s. 54) ve dinî fark- lılıkları sorunmuş gibi algıladıklarını iddia eder (s. 71). İkinci grupta tasavvufu ön planda tutan Seyyid Hüseyin Nasr, Shah-Reza Kazemi, Muhammed Legenhausen gibi düşünürlerin yaklaşımlarını ele alır. Bunlar Allah’ı her şeyin kaynağı olarak görürler ve dolayısıyla da dinî farklılıkları bu minvalde yorumlarlar. Söz konusu düşünürlerin öteki dinlerin farklılıklarını ciddiye alması yazarın takdirini kazansa da, İslam dinini diğer dinlerden daha üstün görmee leri nedeniyle eleştirilirler. Yazara göre, hiyerarşik bir şekilde dinleri sınıflandırmak farklı dinlere inananlar arasına sınır koyar (s. 72). Son olarak, Tim Winter ve ilginç bir şekilde Le- genhausen’i üçüncü grupta inceler. Winter’in ötekilerle alakalı düşünceleri Ehl-i Sünnet çer- çevesinde şekillenmiştir. Onun İslam’ın ortaya çıkmasıyla diğer dinlerin hükmünün geçersiz olduğu düşüncesi, yazar tarafından hem hiyerarşik bir sınıflandırma hem de dışlayıcı bir yaklaşımla ötekine karşı dinî toleransın olmaması şeklinde yorumlanır (s. 70). Yazarın bu üç-yönlü gruplandırması, Alan Race’in üç-yönlü tipolojisini anımsatmaktadır. Her ne kadar, Race’in tipolojisini takip etmese de aslında bu sınıflandırma, sırasıyla çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık modelleri şeklinde sınıflandırılabilir.

Lamptey, ikinci kısımda, yukarda bahsedilen üç grubun ortaya koyduğu dinî farklılık ve benzerliklerin tam anlamıyla ötekini konumlandırmaya yeterli olmadığını düşünerek kendi metodolojisini sunar. Yazar, üç adım şeklinde tasarlandığı metodolojisinin ilk adımında, Müslüman kadın düşünürlerin Kur’an’ı yorumlama metotlarına başvurur. Wadud, Bar- las ve Riffat’ın Kur’an’dan yola çıkarak kadın ve erkek arasında cinse dayalı bir sıralama olma- dığı (s. 89), bunların yaratılıştaki Allah’ın gözünde aynı olduğu, iki cins arasındaki farkın ana cak *takva* ile ölçülebileceği (s. 92) görüşlerini dinsel ötekine uyarlar. Bu bölümde Barlas’tan aldığı *düzlemsel (lateral)* farklılık kavramını ve üç düşünürün Kur’an’a karşı benimsedikleri Kur’an’ı Kur’an’la yorumlama (*intratextual*) metodunu daha sonra dinler teolojisinde uygu- lar. Bu düşünürlerin öteki dinlerle ilgili tutumları yazarı memnun etmediği için ikinci olan rak Hristiyan dinler teolojisi alanında yazan feminist teologların - Ursula King, Rita Gross, Jeannie Hill Fletcher, Rosemary Ruther, Kathleen MacGarvey ve Kwok Pui Lan- teorilerini

inceler. Bu teologların Batı'daki dinler teolojisi çalışmalarına bazı itirazlarını değerlendirir. Örneğin Fletcher'ın dinî kimlikle ilgili görüşlerini (s. 110), Kwok'un din kavramına karşı yaptığı eleştirileri (s. 112), McGarvey'in dinî benzerlik ve farklılıklar ile alakalı yaptığı analizleri (s. 113) idealize ederek kendi dinler teolojisi sistemini bunlara dayandırır. Yazar son adımda metodolojik olarak Toshihiko İzutsu'nun Kur'an semantiğinden faydalanır. İzutsu'nun Kur'an'ı Kur'an'la yorumlamayı öncelemesi ve Kur'an'da kullanılan terimleri esas ve mecazî mana olarak ikiye ayırması Lampsey'in de Kur'an'daki bazı terimlerin hangi bağlamda kullandıklarını anlamlandırmasına yardımcı olur.

Kitabın son bölümünde ise yazar, metodolojik olarak kullandığı yöntemlerle Kur'an'daki bazı terimlerin analizini yaparak dinsel ötekini konumlandırmaya çalışır. Bu bağlamda Kur'an merkezli bir yaklaşım geliştirerek Kur'an'da yer alan bazı kavramları İzutsu'nun semantik yöntemini kullanarak dinamik bir şekilde yorumlar. Örneğin, iman, İslam, hanif, küfür, nifak, şirk gibi kavramların Kur'an'daki kullanımlarını *takva* kavramıyla ele alır. Bir diğer deyişle, *takva* kavramını en üst sıraya yerleştirip, bu kavramların değerini de onların takvayla ilişkisi boyutunda inceler. *Takva*'yı en üst sıraya yerleştirerek dinler arasındaki farklılığı düzlemsel bir boyuta indirger. Böylece dinler arasındaki sınırları kaldırıp, farklı dine inananların Allah katındaki değerinin onların ne kadar takvalı olduklarıyla ölçülmesi gerektiğini vurgular. Kur'an ayetlerinden yola çıkarak *takvanın* da üç boyutu olduğunu öne sürer; "Allah'ın varlığını tanıma ve gücünü anlama" (s. 184), "insanoğlunun Allah'ın rehberliğine cevabı" (s. 208) ve "amellerin türü ve mahiyeti" (s. 225). Böylece yazar, *takvanın* Kur'an'daki kullanımı ve diğer terimlerle ilişkisinden yola çıkarak dinler arasında düzlemsel farklılık olduğunu; fakat farklı dinlere inananlar arasında hiyerarşik bir fark bulunduğunu ve bu farklılığın da ancak ne kadar *takva* sahibi olduğuna bakılarak ölçülebileceğini iddia eder.

Lampsey'in kitabı dinler teolojisi alanında var olan literatürü çok iyi bir şekilde yansıtmıştır. Birinci ve ikinci bölümde ortaya koyduğu tasvir, literatüre hakim olduğunu göstermektedir. Ele aldığı Müslüman düşünürleri hem iyi bir şekilde tasvir etmiş hem de sağlam bir şekilde analiz ve eleştiriye tabi tutmuştur. Müslüman kadın düşünürleri ve feminist din teologlarını da aynı şekilde başarıyla ele almıştır. Onlardaki bazı teolojik yargıları hangi açıdan kendi teolojisinde kullanmak istediğini ortaya koyma hususunda da başarılı olmuştur. Ayrıca kitap şekil açısından sağlam bir metodolojiye oturtulmuştur. İlk bölümde Müslümanların dinî ötekine karşı geliştirdiği farklı yaklaşımları ele almış, ikinci bölümde ilk bölümde dile getirdiği eleştiriler ışığında kendine has bir metodolojiyle dinsel ötekinin nasıl anlaşılması gerektiğinin yöntemini ortaya koymuş ve son bölümde de bunu pratik olarak açıklamaya çalışmıştır. Fakat idealize ettiği teoriyi, son bölümde pratik olarak sunmakta başarısız olmuştur. Dolayısıyla kitabın ilk iki bölümünde, dinler teolojisi alanındaki literatüre hâkim, iyi organize edilmiş eleştiriler ileri sürülmüşse de son bölüm daha zayıf kalmış görünmektedir. Yazar dinler arasındaki farklılıkların hiyerarşik değil düzlemsel olduğunu iddia ettiğinden dolayı, onun perspektifi hem Müslümanlar açısından hem de gayri müslimler açısından indirgemeci bir yaklaşımdır. Dinler inanç, ritüel, doktrin ve pratik gibi bir çok

olgunun birleşmesiyle ortaya çıkmışlar ve inananlarına da o yönde bir kimlik katmışlardır. Ancak bu farklılıkları dinler boyutundan kaldırıp insanların takva ile münasebetine göre uygulamak dinlerde var olan bu olguların önemini azaltmaktadır. Bunun yanı sıra, kitap boyunca İslam'da olan kavramlarla öteki dinlere inananları yargılamak, dinî farklılıkların da dikkate alınması gerektiğinden bahsedip sonunda İslamî bir terimi diğer dinlere dayatmak ayrı bir açmazdır. Nihayetinde takva anlayışı İslam'da var olan bir olgudur ve takvalı olmak ise Müslümanlarla alakalı bir durumdur. İslam dışındaki kişilerin takva sahibi olabileceğini iddia etmek, çoğulcu Müslümanların İslam kelimesini Allah'a teslim olmak anlamıyla kullanıp İslam dışındaki kişilere de uygulanabileceğini söylemesiyle aynı anlama gelir. Farklı dine mensup kişilerle Müslümanlar arasındaki hiyerarşik farkın takva ile ölçülebileceğini iddia etmek, Rahner'in *anonim Hıristiyan (anonymous Christians)* kavramına benzemektedir. Bu durumda, gayri müslimlerin takvalı oluşları kendi dinî değerlerinde değil ve kendileri farında olmasa da Müslümanlar nazarında öyle algılanmalarındandır. Böylece Lamptey'in teolojisi, dinler teolojisi modellerinde kapsayıcı bir yaklaşımla farklılıkları ön planda tutup benzerlikleri onaylamakla son bulmaktadır. Son olarak, takvanın boyutunu açıklarken yazar Tanrı kavramına başvurmuştur ancak ötekileri genel bir kavram olarak kullanmıştır. Tanrı anlayışının olmadığı veya çok tanrılı dinlere inananların nasıl algılanması gerektiği kısmı ise kitapta muğlak kalmıştır. Nihayetinde, yazarın dinler teolojisi sadece İbrahimî dinleri kapsamakta ve zaman içerisinde kitaba ve yazarın genel fikirlerine yapılacak eleştiriler ışığında yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Son bölümdeki sayılan açmazlarına rağmen kitap, dinler teolojisi, özellikle İslamî ve feminist dinler teolojisi alanında kapsamlı bir araştırma içerdiğinden dolayı bu alanda dikkat çeken önemli eserlerden biridir.

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Yayın Esasları**

1. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* hakemli olup, yılda iki sayı yayımlanır. • 2. Dergide telif makale, metin neşri ve tercümelere, kitap ve tez tanıtımı gibi ilmî çalışmalar, sempozyum, seminer, konferans, panel, vefeyât haber ve değerlendirmeleri yayımlanır. • 3. Metin neşri ve tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3'ünü geçmez. • 4. Dergiye gönderilen makaleler daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ve yayımına karar verilmemiş olmalıdır. • 5. Bir yazarın aynı sayıda telif-tercüme türünden en fazla iki çalışmasına yer verilir. • 6. Makalelerde Türkçe ve İngilizce özet (50-100 kelime) ile anahtar kelimeler (5-10 kelime) bulunmalıdır. • 7. Derginin yazı dili Türkçe olmakla beraber yabancı dilde yazılar da yayımlanabilir. • 8. Yazıların şekil ve muhteva yönünden ön incelemesi Yayın Kurulu'nca yapılır. Gerek görüldüğünde Danışma Kurulu'nun da görüşü alınır. Yazı, sonuca göre üç hakeme gönderilir. Yazıların yayımlanabilmesi için hakem raporlarının en az ikisinin olumlu olması gerekir. Yazı, hakemlerin gerekli görmesi halinde icap eden düzeltmeler müellifince yapıldıktan sonra yayımlanır. Değerlendirme sonuçları yazarlara en geç üç ay içerisinde bildirilir. • 9. Yayımlanan yazıların dil, üslup ve muhteva yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. • 10. Dergide *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* imlâ esasları uygulanır. • 11. Dergide yer alan yazıların telif hakları saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. • 12. Yazılar dijital kopyasıyla birlikte bir nüsha olarak Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'na teslim edilmelidir.

Publication Guidelines for ***International Journal of Theological and Islamic Studies***

1. *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)* is a peer-reviewed journal published twice a year. • 2. It is devoted to the publication of articles, editions of manuscripts and their translations, book and dissertation reviews, as well as assessments of symposiums, seminars, conferences and panels and obituaries. • 3. The number of pages devoted to classic manuscripts and their translation should not be more than one-third of the total page numbers of an issue. • 4. The material submitted for publication may not be previously published or accepted for publication by another publisher. • 5. One author may have at most two pieces of work published in the same issue of the journal. • 6. Articles must be submitted with abstracts both in Turkish and English (50-100 words) along with key words (5-10 words). • 7. The journal publishes articles in Turkish and in other languages. • 8. The editorial board peruses the submitted material with regard to both form and content before sending it on to referees. They may also consider the views of the advisory board. After the deliberation of the editorial board, submitted material is sent to three referees. In order for any material to be published, at least two of the referees must approve it. The revision and improvement demanded by the referees must be implemented in order for an article to be published. Authors are informed within three months about the decision regarding the publication of their material. • 9. Authors assume the responsibility of the article with regard to the style, content, scholarly value and legal aspects. • 10. The style used by the *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Encyclopedia of Islam)* is adopted in the journal. • 11. The material published in the journal is copyrighted; it cannot be used without proper reference. • 12. The materials to be considered for publication should be submitted as digital copies as well as hard copies to the *International Journal of Theological and Islamic Studies (JIST)*, Dean's Office.

شروط النشر لمجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره

١. إن مجلة كلية الإلهيات بجامعة مرمره مجلة محكمة وتصدر مرتين في السنة. ٢. تقوم المجلة بنشر مقالات تأليفاً وترجمة، كما تقوم بنشر نصوص محققة مع ترجمتها، والتعريف بالنشاطات العلمية من كتب وأطروحات ومؤتمرات وندوات ومحاضرات، وأخبار وقياسات وتقييمات علمية. ٣. ويجب ألا يزيد الحجم المخصص للنصوص المحققة مع ترجمتها على ثلث حجم المجلة. ٤. ويجب ألا يكون المقال منشوراً في أية مجلة أو مقدماً للنشر في أية مجلة. ٥. لا يسمح للكاتب الواحد أكثر من مقالين تأليفاً كان أو ترجمة. ٦. ويجب ألا تزيد صفحات البحث على ٠٣ صفحة (٠١، ٠٠٠ كلمة) بما فيها الأشكال والصور والجداول والمراجع. ويجب أن يحتوي البحث على ملخص وإف باللغة التركية والإنكليزية بحدود ٠١ كلمة). ٧. لغة المجلة هي التركية، ويمكن نشر بحوث - بحدود (٥) key words (٠١١-٠٥ كلمة) مع كلمات مفتاحية (باللغات الأجنبية الأخرى). ٨. يتم فحص وتدقيق البحوث من حيث الشكل والمضمون من قبل هيئة التحرير للمجلة ويرجع إلى رأي اللجنة الاستشارية في حالة اللزوم. وحسب النتيجة يرسل البحث إلى ثلاثة محكمين. وتتم الموافقة على نشر البحث عند الحصول على تقريرين إيجابيين من المحكمين الثلاثة على الأقل. وفي حالة طلب المحكمين إجراء تصحيحات لازمة يتم نشر البحث بعد القيام بهذه التصحيحات من قِبل المؤلف. وتُبلّغ نتائج التقييمات للمؤلفين لمدة أقصاها ثلاثة أشهر. ٩. لا تُعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قُبِلت للنشر أم لم تُقبَل. المقالات التي تنشر في المجلة تعبر عن آراء كتّابها وجميع المسؤوليات العلمية والحقوقية عليهم من حيث اللغة والأسلوب والمضمون. ١٠. أن تراعى أسس الإملاء المصطلح عليها في دائرة المعارف الإسلامية التركية التابعة لوقف الديانة. ١١. جميع حقوق التأليف للأبحاث الواردة في المجلة محفوظة، ولا يمكن الاقتباس قسماً أو كلياً دون الإشارة إلى البحث الوارد في المجلة. ٢١. يتم تسليم نسخة واحدة من البحث إلى يتضمن البحث بشكله النهائي. ويجب، CD عمادة كلية الإلهيات بجامعة مرمره وترفق بها نسخة إلكترونية على قرص مرن أو أن يرفق النص الأصلي للترجمات.