

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 9

Yıl / Year: 2021

Editör / Editor-in-Chief

Dr. Öğr. Üyesi Saadet ALTAY

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

İslam Tarihi ve Sanat Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerde

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Arif Atalay

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamitoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Ferit Dinçer

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi Hacı Sağlık

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

Dr. Öğr. Üyesi Ceylan Mollamehmetoğlu

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Eroğlu

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

8. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

- Prof. Dr. Alpaslan Demir / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman / Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Osman Gürbüz / Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fethi Yıldırım / Atatürk Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ferit Dinçer / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Çuçak / Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Orhan Ayaz / Harran Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

EDİTÖR'DEN

Değerli okuyucularımız!

2017 yılında özgün çalışmalarını sunmayı amaç edinerek yayın hayatına başlayan Ağrı İslami İlimler Dergisi'nin 2021 yılının Aralık sayısını sizlerle buluşturuyoruz.

Dergimizin bu sayısında 5 makale ve 1 kitap inceleme yazısını takdirlerinize sunuyoruz. Farklı alanlardan kıymetli araştırmacıların yazılarını ilgiyle okuyacağınızı umuyoruz. Çalışmaları ile dergimize katkıda bulunan değerli araştırmacılarımıza ve dergi hakemliğini kabul ederek dergimize yaptıkları katkı için tüm hakemlerimize şükranlarımızı sunuyoruz.

Haziran 2022'de yayımlanacak olan 10. sayıda görüşmek dileğiyle...

Dr. Saadet ALTAY

Editör

İÇİNDEKİLER

BİR MÜSTEŞRİK OLARAK JOSEPH SCHACHT'IN İSLAM HUKUKU HAKKINDAKİ YANILGILARI II / 01-18

Arif ATALAY

SEKÜLER TUTUM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK, GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI / 19-37

Talip DEMİR

ZÜMER SÛRESİ'NDEKİ KIRAAT İHTİLAFLARI ve TEFSİRE ETKİSİ / 38-63

Metin ÇETİN

KÛFELİLERİN AZLETTİRDİĞİ VALİ: SAİD B. EL-ÂS / 64-88

Recep Tayyip GEDİKLİ

ERBİL KALESİ'NDEKİ OSMANLI YAPILARI / 89-105

Ömer EROĞLU, Hatice ENGİN

KİTAP TANITIMI: AKİFÇE (TESPİTLER-DEĞERLENDİRMELER) / 106-113

Emrullah BOLAT

BİR MÜSTEŞRİK OLARAK JOSEPH SCHACHT'IN İSLAM HUKUKU HAKKINDAKİ YANILGILARI II

THE MISCONCEPTIONS OF JOSEPH SCHACHT AS AN ORIENTALİST ABOUT ISLAMIC LAW II

Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

aatalay@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-4765-455X

Atf Gösterme: ATALAY, Arif, (2021), "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları II", *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2021 (9), s.01-18.

Geliş Tarihi:

22 Haziran 2021

Kabul Tarihi:

3 Aralık 2021

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: 1902 yılında Almanya'nın Yukarı Silesia bölgesinde doğan Joseph Schacht'ın hayatı hakkında daha önceki "Bir Müsteşrik Olarak Joseph Schacht'ın İslam Hukuku Hakkındaki Yanılgıları I" isimli makalemizde yer verilmiştir. Uzun süre Mısır Üniversitesi'nde ders verdiği sırada İslam hukuku üzerine yapmakta olduğu çalışmasının malzemesini hazırlayan Schacht; tatillerde Suriye, Mısır ve Türkiye gibi Müslüman ülkelere seyahat ederek yazma eser kütüphanelerinde araştırmalar yapmış İslami İlimler alanında, derinliğine bilgi sahibi olmuştur.

Schacht'ın bütün çalışmalarının temeli; VII ve VIII. yüzyıllarda İslami kurumların teşekkülünün arka planını; Roma ve İran siyasal ve sosyal kurumları yanında Yahudilik, Hristiyanlık gibi dinlerin etkisiyle açıklamaktır. Böylece Joseph Schacht İslam hukukunun İslam öncesi Antik kültürlerin İslamlaştırılması yoluyla doğduğunu iddia etmiştir. Yahudi hukuku ve kilise hukuku sık sık vurgulanarak neredeyse İslam hukukunun kaynağı olarak gösterilmiştir.

Schacht "An Introduction to Islamic Law" isimli eserinde İslam hukukuna dair kuşatıcı ve faydalı anlatımları bulunmakla birlikte satır aralarında birtakım asılsız iddialarda da bulunmaktadır. Bu iddiaların işin uzmanı olmayan kimseler tarafından ilk bakışta fark edilmesi çok zordur. Schacht'ın dayanağı olmayan birçok iddiası arasında şimdilik ikinci makalemize konu olarak aldığımız temalar şunlardır: "Yahudi hukuku ile Kilise hukuku, İslam hukukundan daha fazla bir bütünlük arz eder," "Onun biçimsel kazai karakteri az gelişmiştir. İslam hukuku çatışan menfaatler alanında biçimsel kurallar koymayı değil, somut ve maddi hükümler vazetmeyi amaçlar. İslam hukuku tamamıyla özel ve ferdi bir niteliğe sahiptir," "İslam hukukunda borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur, buna en yakın olan tabir, vicdâni bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir," "cihat için yetiştirici bir değeri olduğundan at yarışlarında ve İslam hukuku ile ilgili bilgi yarışmasında kazananlara verilen mükâfatların genel kumar yasağından sadece iki şey istisna edilmiştir."

Anahtar Kelimeler: *Zimmet, Yahudi hukuku, Kilise hukuku, Müsteşrik, Kaza*

Abstract: The life of Joseph Schacht, who was born in the Upper Silesia region of Germany in 1902, is included in our previous article titled "The Misconceptions of Joseph Schacht as an Orientalist about Islamic Law I". Schacht, who prepared the material for his work on Islamic law while he was

teaching at the University of Egypt for a long time; He traveled to Muslim countries such as Syria, Egypt and Turkey during the holidays and researched in manuscript libraries.

The basis of all Schacht's work; VII and VIII. in the centuries the background of the formation of Islamic institutions; It is to explain the Roman and Iranian political and social institutions, as well as the influence of religions such as Judaism and Christianity. Thus, Joseph Schacht claimed that Islamic law was born through the Islamization of pre-Islamic ancient cultures. Jewish law and canon law are often cited as the source of Islamic law, with frequent emphasis.

In his book titled "An Introduction to Islamic Law", Schacht has comprehensive and useful explanations about Islamic law, but he also makes some groundless claims between the lines. It is very difficult for non-experts to notice these claims at first glance. Among the many unfounded claims of Schacht, the themes we have taken as the subject of our second article for now are as follows: "Jewish law and ecclesiastical law are more integrated than Islamic law," "Its formal accidental character is underdeveloped. Islamic law aims not to set formal rules in the field of conflicting interests, but to lay down concrete and material provisions... Islamic law has a completely private and individual character," "Only two things are exempted from the general prohibition of gambling for prizes given to winners in horse races and Islamic law quizzes, as they have a nurturing value for jihad."

Keywords: *Debit, Jewish law, Ecclesiastical law, Orient, Adjudge*

1- Yahudi hukuku ile Kilise hukuku, İslam hukukundan daha fazla bir bütünlük arz eder.

Joseph Schacht'ın; "Yahudi hukuku ile Kilise hukuku, İslam hukukundan daha fazla bir bütünlük arz eder,"¹ ifadesini kullanmış ama bu iddiasını da haklı çıkartacak hiçbir gerekçe ortaya koymamaktadır. Kaldı ki onun iddia ettiği gibi ne Yahudi hukuku ne de Kilise hukuku kendi içinde bir bütünlük arz etmemektedir. Konuyla ilgili her iki hukuku da ele alıp hangisinin bir bütünlük arz edip hangisinin arz etmediğini kısaca ortaya koymamız yerinde olur.

Öncelikle Yahudilikte çok bariz bir şekilde göze çarpan kapalı ve egoist bir ahlakın hakim olduğunu görmekteyiz.² Yahudi/İsrail oğulları hukuku kaynak itibariyle bir birinden tamamen bağımsız iki döneme ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi; Kudüs'ün Romalılar tarafından tahribine kadar devam eden dönemdir. Bu dönemdeki kaynak mukaddes kitapları ve an'aneleridir. Bunun içeriği; ceza hukukuna ait bazı hükümler, anlaşmaların ihlaline dair birtakım kaideler, evlenme hukukuna müteallik emir ve yasaklardır. İkinci devir de; Mişna ve Talmut ile açılır. Burada Roma müçtehitlerinin tefsirini andırır tefsirler müşahede edilmektedir. Mişna ise altı kısımdır. Üç ve dördüncü kısımlar medeni hukuk ile ceza hukukunu, diğer

¹ Schacht Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, Çevirenler Mehmet Dağ/Abdulkadir Şener (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1986), 10.

² Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991) 1/13.

kısımlar ise dini hükümleri ihtiva etmektedir.³ Yahuda Hakaduş isimli zengin bir haham Taberiye mekteplerini ve Yahudi ruhani hükümetini yeniden kurmuş ve otuz yıl çalışarak “Mişna⁴” isimli bir düstur tanzim etmiştir. İkinci bir kaynak da Yahudi alimleri ile hahamlarının tefsir ve içtihatlarından oluşan “Talmuttur.” Bu sebeple bu döneme “Mişna” ve “Talmud” dönemi ismi verilmiştir.⁵ Görüldüğü gibi daha ilk baştan Yahudi hukukunda bir bütünlük bulunmamaktadır. Dolayısıyla henüz kaynak bakımından bir bütünlük içinde olmayan Yahudi hukukunun; ticaret, evlilik, boşanma, miras ve benzeri furu kısmına inilmeyecektir. Bütün bu furu meseleler de dikkate alındığında Yahudi hukukunun *bir bütünlük arz etmemesiyle* ilgili olarak hacimli bir doktora tezi yapılabilir.

Hristiyan/kilise hukukuna gelince; başlangıçta kilise hukuku bile yoktu, hukukun, bir kanunlar külliyyatının ortaya çıkışı çok sonraları XII. yy’de olmuştur. Üstelik bu, kilisenin kurucusunun niyetleriyle hiç de uyum içinde değildir.⁶ Bununla birlikte ilk başta Hazret-i İsa’nın göğe çekilmesi ve orijinal İncil’in ortadan kaldırılmasıyla Hristiyanlık dini, Yunan felsefesiyle birlikte pek çok Pagan ve Putperest adetler ibadetlere karışmış, toplumsal prensipler ise Roma hukuku referans alınarak düzenlenmiştir.⁷ Hz. İsa’nın şeriatı hakkında kaynaklarda sağlam bir bilgi mevcut değildir. Günümüzdeki mevcut İncil’de hukuk ve ibadetle alakalı hükümler çok azdır. Hz. İsa’nın kendisine mahsus bir hukuk sistemi muhakkak vardı; fakat birçok sebepten ötürü bu bilgiler günümüze ulaşmamıştır.⁸ Bununla birlikte çoğu yerde İncil’in yanı sıra peygamber olmamakla birlikte Pavlus’un da hüküm koyuculuğunu görmekteyiz. Mesela Pavlus, öğrencisi Timoteyus’a yazdığı birinci mektubunda şöyle demektedir: “*Artık sadece su içmekten vazgeç; miden ve sık sık baş gösteren rahatsızlıkların için birazda şarap iç.*”⁹

İncil’deki baskın olan karakter ahlaka ait hükümleri teyid ve taknin ile yetinmiş olmasıdır. Bunun yanı sıra Roma hukukunun temelini oluşturan Jüstinien hukuku Hristiyan hukuku olarak temayüz etmiştir. Hristiyan ahlakı Roma Hukuku ıslahatlarında bugünkü Hristiyan dünyasını idare eden bu ilk hukuk kaynağına önemli etkileri meydana gelmiştir.¹⁰

³ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/15

⁴ Mişna: Hahamlar arasında rivayet yoluyla intikal etmiş olan, Hz. Musa’nın Sina’da almış olduğu fakat yazdırmadığı, daha sonra Yahuda’nın toplayıp yazmış olduğu diğer kanunlardır. bkz. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Zafer Matbaası 1989), 39.

⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, , 39.

⁶ Tuncay Başoğlu, “Hristiyan Hukuku,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 9 (2007), Konya, 38.

⁷ Ekrem Buğra Ekinci, (İstanbul: Arı Sanat Yayınları 2003), 67.

⁸ Ekinci, *İslam Hukuku ve Önceki Şeriatlar*, 73.

⁹ Pavlus’un Mektupları, Timoteos’a Birinci Mektup, 5/23.

¹⁰ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Etütler*, Çev. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2017), I, 4-12; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, I, 15-16.

Aslında ortada başlı başına Hristiyan/kilise hukuku diye bir hukuk bile yoktur. O'nun yerini tutan Jüstinien kaynaklı bir Roma hukuku söz konusudur. Rene David bu durumu; “*Kilise yalnızca Roma hukuku yerine geçecek bir kilise hukuku oluşturmanın gereksizliğine inanmakla kalmamış kendisini bunu gerçekleştirmekle yetkili bile bulmamıştır,*”¹¹ şeklinde ifade etmesi de tespitimizi teyit etmektedir. Kilise hukuku olduğunu varsayalım; böyle bir durumda bu hukukun Ortodoks kilisesinin mi yoksa Katolik kilisesinin mi hukuku olduğunu tespit etmemiz müşkil bir durumdur. Bu ve buna benzer sorular gerek konsillerle ilgili ve gerekse kiliseler içindeki mezheplerle ilgili durumlar için de geçerlidir.¹²

Ancak İslam hukuku günümüze kadar bir harfi bile bozulmadan gelen Kur'an-ı Kerim ve onu açıklayan, tefsir eden, takyit eden ve sosyal hayatta yaşanabilir kılan Hadisler tam bir insicam içindedir. Bu güne kadar yapılan pek çok ilmi araştırma ve telif edilen eserlerde Kur'an-ı Kerimle Hadisler arasındaki doku uyumunu bozacak en küçük, tutarlı bir delil ortaya konulamamıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'den (s.a.v) sonraki dönemlerde de tam bir tutarlılık söz konusudur. Sahabe, tabiîn, tebe-i tâbiîn ve sonraki dönemlerde hüküm koyma mantığı; önce Kur'an-ı Kerim dikkate alınır, orada bulunmazsa, Allah'ın Resul'ünün sünnetine bakılır, orada da bulunmazsa sahabenin ileri gelenlerinin görüşlerine müracaat edilir, orada da bulunmazsa Kur'an ve Sünnete bağlı kalarak fakih kendi reyile hüküm koyar. Bu uygulama aynı şekilde mezhepler içinde de gerçekleşmektedir.¹³

Bütün bunlardan sonra resme baktığımızda bütünlük arz eden hukukun İslam hukuku olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Yahudi hukuku ve Hristiyan/kilise/kanonik hukuk için ise böyle bir bütünlüğün olmadığı aşıkardır.

2- İslam Hukuku'nun Biçimsel Kazai Karakterinin Az Gelişmiş Olması

Joseph Schacht yine aynı eserinde; “O'nun biçimsel kazai karakteri az gelişmiştir. İslam hukuku, çatışan menfaatler alanında biçimsel kurallar koymayı değil, somut ve maddi hükümler vazetmeyi amaçlar. İslam hukuku, tamamıyla özel ve ferdi bir niteliğe sahiptir,”¹⁴ iddiasında bulunmuştur. Ancak yine diğer iddialarında da olduğu gibi bu iddiasını da temellendirmek için gerekçeler ortaya koymadığı gibi tek bir örnek vermemiştir.

¹¹ David Rene, *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri* Çev. Argun Köteli (İstanbul 1985), 425; Başoğlu, , “Hristiyan Hukuku,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 40.

¹² Ayrıntılı bilgi için bakınız, Başoğlu, , “Hristiyan Hukuku,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 38-65.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *İlmu Hilâf* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330), 36-46.

¹⁴ Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, 12.

Aslında durum iddia edildiği olmadığını üç ana başlık altında ortaya koymak gerekir.

a) İslam Hukukunun Biçimsel Kazai Karakterinin Az Gelişmiş Olması:

İslam biçimsel kazai karakteri Joseph Schacht'ın her hangi bir gerekçe göstermeden iddia ettiği gibi değildir. Zira İslam hukukunun biçimsel kazai karakteri öncelikle Kur'an-ı Kerim tarafından keskin çizgilerle belirlenmiştir. Kur'an-ı Kerimde ahkam ayetlerini 800'e kadar çıkararak da olmuş, 200 olduğunu söyleyen de olmuştur. Ancak Gazzâlî ve Fahreddin er-Razî Kur'an'ı Kerimdeki ahkâm ayetlerinin sayısını, 500 olarak tespit etmişlerdir.¹⁵ Diğer taraftan toplam 4500 kadar ahkam hadis bulunmaktadır.¹⁶ Bu ayetler ve hadisler biçimsel kazai karakterin ilkelerini oluşturmaktadır, yani "*kazai karakter*" daha baştan gelişmişliğini göstermektedir.

*Kazai karakterin gelişmişliğiyle ilgili Kur'an-ı Kerimdeki ve bütün hadislerdeki örnekler tek tek vermeye gerek yoktur, ancak hem Kur'an-ı Kerimden hem de Hz. Peygamber'in (s.a.v) sünnetinden birer örnek vermek yeterli olacaktır. Kur'an-ı Kerimde hırsızlık yapan kadın ve erkek için hüküm verilirken; "Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun,¹⁷" buyurularak dünyevi "*kazai karakter*" ortaya konulmuştur. Zira; zina'nın suç olduğu, bu suçun cezası, kadın ve erkeğin bu ceza için mahkeme karşısında eşit olduğu, merhamet etmek suretiyle hiçbir kimseye iltimas geçilemeyeceği, bir topluluğun şahit tutulmasıyla hem adaletin sağlandığının ispatı hem de bu suça verilen cezanın caydırıcılığı gibi "*kazai karakterin*" en küçük bir boşluğa imkan tanımadan gelişmiş olduğunu görmekteyiz. Diğer taraftan yine "*kazai karakterin*" gelişmişliğiyle ilgili olarak Âişe (r.a) şöyle dedi: Benî Mahzûm kabilesinden hırsızlık yapan bir kadının durumu Kureyşlileri çok üzmüştü. Onlar: Bu konuyu Resûlullah (s.a.v) ile kim konuşabilir, diye kendi aralarında müzakere ettiler. Bazıları: Buna Resûlullah'ın çok sevdiği Üsâme b. Zeyd'den başka kimse cesaret edemez, dediler. Üsâme, onların istekleri doğrultusunda Resulullah (s.a.v) ile konuştu. Bunun üzerine Resullullah (s.a.v) Üsâme'ye: "Allah'ın koyduğu cezalardan birinin uygulanmaması için aracılık mı yapıyorsun," dedi. Sonra ayağa kalktı ve halka şöyle hitap etti: "*Sizden önceki milletler aralarından soylu, mevki ve makam sahibi biri hırsızlık yapınca onu bırakıverirler, zayıf ve kimsesiz biri hırsızlık yapınca da onu hemen cezalandırmaları sebebiyle**

¹⁵ Bedrettin Çetiner, "Ahkâm'ül-Kur'an", DİA (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 551.

¹⁶ İzmirli, *İlmu Hilaf*, 29.

¹⁷ en-Nur, 24/2.

yok olup gittiler. Allah'a yemin ederim ki, Muhammed'in kızı Fatıma hırsızlık yapsaydı, elbette onun da elini keserdim,” dedi ve Mahzumlu kadının elini kesti.¹⁸ Kazai karakterin gelişmişliğiyle ilgili bu örnekte de hüküm verirken; dostluk, arkadaşlık, nüfuz sahibi olma gibi şeyler dikkate alınmaz, kanun önünde herkes eşittir, toplumun düzenini sağlamak için en yakınının dahi ricasıyla iltimas geçilmez, suç sabit olduğu zaman ceza infaz edilir.

Diğer taraftan Hristiyanlık/Kilise hukuku bakımından Avrupa'nın tarihindeki hukuki uygulamalara dönüp baktığımız zaman *kazai karakterde* bir zayıflık olup olmadığını anlamamız için bir iki örnek vermek yeterli olacaktır. Örneğin Fransa'da cezaların tek temeli suçlunun sindirilmesi, yaptığının kefaretini ödemesiydi. Yargıç istediği cezayı veriyordu. Kanunda cezalar tayin edilmemişti. Cezalar; mahkumun tekerleğe gerilmesi, çuvala koyup suda boğulması, yakılma, kaynar suya daldırma, diri diri toprağa gömme, kolları ve bacakları dört beygire bağlayıp ayırma ve benzeri şekillerde infaz edilirdi.¹⁹ Kılıçla kafa uçurularak ölüm, asillere özeldi.²⁰ Asilzadeler ile halk farklı cezalara çarptırılırdı. Asilzadelere karşı işlenen önemsiz bir suç, çok ağır cezayı gerektiriyordu.²¹ Küçük çocuklar da (8 ve 13 yaş) idam edilirdi.²² İngiltere'de de cezalardaki dengesizlik aynı şekilde görülmekteydi. Basit bir haksızlıktan dolayı ölüm cezası verilirdi.²³ Mahkeme usulleri de çok acımasızdı. Bu devirde sanık işkenceyle itirafa zorlanırdı. Örneğin bir öküz boynuzuyla sanığa çok fazla su yutturulurdu. Kaynar veya soğuk suya batırılır, kızgın demirle dağlanırdı. Sanık bunlara dayanırsa, Tanrı onu korumuş olacağından suçsuz sayılırdı.²⁴ Sanığa söz hakkı verilmez, suçunun ne olduğunu bile öğrenemez. Tanıkları dinlenmezdi. Fransız ihtilalinde bile uygulama böyle olmuştur.²⁵

Yeniden İslam hukukuna dönecek olursak *kazai karakterin* gelişmişliğinde ölçü birimi olan suçların ve cezalarının; had cezaları, tazir cezaları gibi sınıflara tabi tutulmaları, had cezasını düşüren sebepler de önemli ölçüde belirleyici bir unsurdur.

¹⁸ Müslim, Hudud “3197”; Tirmizi, Hudud “1350”; Nesei, Katu's Sarık “4804”.

¹⁹ Marcel Rousolet, *Adalet Tarihi*, Çev. Adnan Cemgil (İstanbul 1963) 50, 51.

²⁰ E. Garçon, *Muasıf Ceza Hukuku*, Çev. Naci Şensoy (İstanbul 1947), 18; Rosselet, s. 51.

²¹ Marki Cesare Beccaria, *Suçlar ve Cezalar*, Çev. Muhittin Göklü (İstanbul 1964), 227; M. Tahir Taner, *Ceza Hukuku Umumi Kısım* (İstanbul 1949), 22.

²² Rousolet, *Adalet Tarihi*, 11.

²³ Baccaria, 226.

²⁴ Taner, *Ceza Hukuku Umumi Kısım*, 23; Nurullah Kunter, *Ceza Muhakemesi Hukuku* (İstanbul 1961), 363.

²⁵ Rousolet, *Adalet Tarihi*, 67-69.

Hız. Peygamber'in (s.a.v) Muaz b. Cebel Hadisi: Peygamber (s.a.v) Hız. Muaz'ın Yemen'e kadı olarak gönderirken ona; "sana bir mesele sunulduğunda nasıl hüküm verirsin?" der. Muaz (r.a); "Allah'ın kitabı ile hüküm veririm,"

Peygamber (s.a.v); ya Allah'ın kitabında bulamazsan?

Hız. Muaz; Allah'ın Resulünün sünnetiyle

Peygamber (s.a.v); ya Allah'ın Resulünün sünnetinde de yoksa?

Muaz (r.a); "re'yimle ictihad eder ona göre hüküm veririm, bir daha da dönmem," der.

Sonra Peygamber (s.a.v) Muaz (r.a) göğsüne iki eliyle vurarak; "Allah'ın Resulünü, resulüyle muvafık kılan Allah'a hamd olsun", der.²⁶

Hız. Ömer'in Basra'ya kadı olarak gönderdiği Ebû-Mûsâ el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta da daha ilk dönemlerde bile *kazai karakterin* gelişmişliğini görmemiz mümkündür. Bu mektupta şöyle diyordu:

"Kitap ve Sünnette hükmü bulunmayan bir mesele gelir de üzerinde tereddüt edersen onu iyice anlamaya çalış, sonra onun emsali ve benzeri olan hâdiselerin hükmünü araştırıp öğren ve hadiseleri, benzerlerine kıyas ederek hükme bağla."²⁷ Burada kazai karaktere dair prensip hükmünde esaslara yer verilmiştir.

Bu sağlam *kazai karakterlerin* hiç biri afaki değildir, şöyle ki:

²⁶ Muhammed b. İdris Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-marife 1393), 6/200; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/242; Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kubrâ* (Beyrut: Dâru's-sadr ts.), 2/347; 3/584.

²⁷ بسم الله الرحمن الرحيم

من عبد الله عمر أمير المؤمنين، إلى عبد الله بن قيس، (يعني أبا موسى الأشعري): سلام عليك.
أما بعد: فإن القضاء فريضة محكمة، و سنة متبعة. فافهم إذا أدلى إليك، (و أنفذ إذا تبين لك)، فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له
و أس بين الناس في مجلسك و وجهك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، و لا يبيأس ضعيف من عدلك.
البينة على من ادعى، و اليمين على من أنكر.
و الصلح جائز بين الناس، إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا
و لا يمنعك عضاء قضية بالأمس فراجعت فيه نفسك و هديت لرشدك أن ترجع إلي الحق، فإن الحق لا يتطله شيء، و اعلم أن مراجعة الحق خير من
التمادي في الباطل.
الفهم الفهم فيما يتلجج في صدرك مما ليس فيه قرآن و لا سنة. و اعرف الأشباه و لامثال. ثم قس الأمور بعد ذلك، ثم اعمد لأحبها إلي الله و أشبهها
بالحق فيما ترى.
اجعل لمن ادعى حقا غائبا أمدا ينتهي إليه. فإن أحضر بينه أخذ بحقه، و إلا استحللت عليه اقضاء
المسلمون عدول في الشهادة إلا مجلودا في حد، أو مجربا عليه شهادة زور، أو ظنينا في ولاء أو قرابة. إن الله تولى منكم السرائر و درأ عنكم بالبينات
و إياك و القلق و الضجر و التأذي بالخصوم في مواطن الحق التي يوجب الله بها الأجر، و يحسن الذخر، فإنه من صلحت سريرته فيما بينه و بين الله،
أصلح الله ما بينه و بين الناس، و من تزين للدنيا بغير ما يعلم الله منه شأنه الله، فإن الله لا يقبل من عباده إلا ما كان خالصا. فما ظنك بتوابع عند الله في
عجل رزقه و خزائن رحمته؟
و السلام

Mektubun tam metni ve mektubun geçtiği kaynaklar için bkz. Muhammed Hamidullah, *Mecmuatü'l-vesaiki's-siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebeviyy ve'l-Hilafeti'r-Raşid* (Beyrut: Daru'n-Nefais 1987), 425-427.

1- Duruşmada taraflara verdiği yer ve duruşma sırasındaki bakışlarında insanlara eşit davran ki, güçlü kendisini kayırabileceğin beklentisine kapılmasın, güçsüz de adaletinden ümit kesmesin.

2- Beyyine getirmek davacıya, yemin etmek ise davalıya düşer. İnsanlar arasında sulh yapılabilir, ancak haramı helal veya helali haram kılan bir sulhun yapılması caiz değildir.

3- Dün verdiği, sonra üzerinde tekrar düşünüp doğruya ulaştığın bir yargı kararı, seni hakka dönmekten alıkoymasın. Çünkü hiçbir şey, hakkı iptal edemez. Bilesin ki, hakka dönmek, sonuna kadar yanlışlı sürdürmekten hayırlıdır.

4- Kim bir hak iddia ederse ona iddiasını ispat edebilecek kadar bir süre ver. Eğer delil getirirse hakkını alır, getiremezse aleyhine karar verirsin.

5- Müslümanlar şahitlikte adildirler, ancak haddi gerektiren bir suçtan dolayı celde cezası infaz edilen, yalancı şahitlik yaptığı görülen, akrabalık veya vela bağı sebebiyle töhmet altında olan kimse hariç. Şüphesiz Allah sırları bilmeyi üzerine almış ve delillere dayanarak hüküm verdiğiniz takdirde sizden sorumluluğu kaldırmıştır.

6- Hak arama yerlerinde sakın kızıma, sesini yükseltme ve taraflar sebebiyle canını sıkma. Zira Allah bunlara katlanmaya karşılık mükafat verir ve ahiret azığını güzelleştirir. Kimin Allah'la arasındaki ilişkilerde niyeti iyi olursa, Allah da onun diğer insanlarla ilişkilerini iyileştirir. Kim dünyevi amaçlar için riyakarca insanlara şirin görünmeye çalışırsa Allah onu küçük düşürür. Çünkü Allah kullarından sadece kendisi için yapılan amelleri kabul eder. Sen Allah'ın dünyada vereceği rızık ve ahirette rahmet hazinelerinden ihsan edeceği mükafatı tahmin edemezsin!²⁸ Görüldüğü gibi hem dünyevi *kazai karakterler* gayet ciddi ve kuvvetlidir, hem de dünyevi kazai karakteri tekit edene uhrevi kazai karakter son derece kuvvetlidir. Her ikisi içinde şüpheye ve zafiyete yer yoktur.

Yukarıda iki ayrı örnekte de görüldüğü gibi sağlam, keyfi olamayan ve gerekçeleri olan bir silsile söz konusudur. Bu tedricilik uygulaması İslam hukukunun bütününe hakim bir uygulamadır. Kazai karakteri sağlam yapan unsurlardan biri de sağlam bir sistem belli bir ölçü birimine sahip olmaktır. Bu ve buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür ama kanaatimizce

²⁸ Mektubun metni ve şerhi için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *I'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-alemin* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/85-88.

bu birkaç örnek bile İslam hukukunda *kazai karakterin* ne derece kuvvetli olduğuna yeterli olacaktır.

İslam hukukunun Kilise hukukundan etkilenmesinin tam aksine; Hıristiyanlığın İslam dininden altı asır önce ortaya çıkmasına rağmen mensuplarının ortaya koyduğu Kilise hukuku ilminin doğuşu hayli geç dönemlere (XII. asır) rastlamaktadır. Bu gerçek haklı olarak bazı Batılı sosyolog ve hukuk tarihçilerini, İslam hukukunun Kilise hukukuna etkisini araştırmaya sevk etmiştir. Kilise hukukçularının Kilise hukuku ilmini tedvin gayretlerinde *Müslümanlardan etkilenmiş olup olmadıkları merak* konusu olmuştur.²⁹

b) İslam hukuku, tamamıyla özel ve ferdi bir niteliğe sahiptir

İslam dinini, İslam hukukunu Joseph Schact gibi çok iyi bilen bir ilim adamının böyle bir iddiada bulunması veya en azından telaffuz etmesi akıllara durgunluk verecek bir şeydir. Zira 89 yerde “ey iman edenler”, 21 yerde “ey insanlar” ve 2 yerde “ey kafirler” diye “cemi” siygasında hitap bulunmaktadır.³⁰ Bütün toplum maslahatının hedefe alınması İslam’ın ana Kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’in karakteristik özelliğidir. Kaldı ki namaz, özellikle Cuma namazı, Ramazan orucu, Hac, Zekat, Kurban ve benzeri ibadetler tamamen toplumsaldır. Bireysel yapıldıkları zaman bile toplumsal bir hedef ve maslahat gözetilmektedir.

İslam hukuku zekat verilmesini sağlayarak refahın bireyden çıkıp toplumdaki fakir fukaraya yayılmasını, kurban kesilerek fakirlerin et yeme imkanlarının sağlanmasını, hacca giderek her dilden ve ırktan insanların kaynaşmasını, Cuma ve bayram namazlarında cemaati şart koşarak insanların bir birinin sıkıntılarından ve mutluluklarından haberdar olmalarını sağlamaktadır.

İslam hukuku bir hüküm koyduğu zaman asla bireye yönelik bir hüküm koymaz. Suç işlendiği zaman suç da suçun cezası da bireyseldir. Ancak İslam hukukunun geneli değerlendirildiği zaman her durumda toplumsal barış ve nizam hükümlere hakimdir. Zira; suçluyu ıslah ve onu topluma kazandıracak önlemler alması,³¹ kanunsuz suç ve ceza olmak yani

²⁹ Nedim Bahçekapılı, *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları*, “Kilise Hukuku İlminin Doğuşu,” cilt: IV, sayı: 2, (2011), 39.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Enver Bayram, “Kur’an’da Geçen “Ey İnsanlar” ve “Ey İman Edenler” Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese,” *Tokat İlmîyat Dergisi* (Tokat 2017), 163-165.

³¹ el-Bakara, 2/160; Âl-i İmrân, 3/89; en-Nisâ, 4/16, 146; el-Mâide, 5/39; el-En’âm, 6/48; en-Nûr, 24/5; Buharî, “Hudûd”, 8, 14; Tirmizî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hdûd”, 41.

kanunilik ilkesi,³² kimse diğ erinin suçunun cezasını çekmemesi cezada şahsilik,³³ ilkeleri de³⁴ İslam hukukunun “ferdi” bir hukuk olmadığı nın somut bir göstergesidir. Mesela zina cezası,³⁵ kazf cezası,³⁶ içki içmenin cezası, hirabe cezası,³⁷ hırsızlık cezası,³⁸ irtidat ve isyanın cezası³⁹ gibi hiçbir ceza sadece bireye yönelik olan cezalar değildir, aksine tamamen topluma yönelik olan, ümmetin maslahatını gerçekleştirmeyi hedefleyen cezalardır. Bu suçların cezalarında kıyas ve yorum uygun değildir, hâkimin takdir hakkı’nın olmaması da⁴⁰ kazai açıdan ayrı bir öneme sahiptir. Zira ceza suçun karşılığı olarak uygulanan bir işkence değil, toplumun huzur ve güveninin bir ölçüsüdür.

Yine faiz, alım-satım, icare, iare, vakıf, şüf’a gibi ticari konularla ilgili olan hükümler de tamamen toplumsal bir karaktere sahiptir.⁴¹ Diğ er taraftan akitlerle ilgili olarak; akitlerin karşılıklı rızaya dayanması,⁴² akitlerin güvenliği açısından akdin bağlayıcı olması,⁴³ hukuka aykırılık taşımayan şartların bağlayıcı olması,⁴⁴ tarafların akit anında ifade etmedikleri ayrıntılarda örfün esas olması,⁴⁵ genel ilkeleri de⁴⁶ İslam hukukunun ferdi değil tamamen toplumsal olduğunun açık bir delilidir.

Yukarıda sayılan suçlara verilen cezaların ciddi manada bir caydırıcılık yönü vardır. Bu cezaların ifa edilmesiyle hem suça meyyal olan kimse açısından hem de mal ve can kaybına maruz kalacak kimse açısından kalıcı ve köklü tedbirler bulunmaktadır. Böylece toplumda huzur, refah ve güven sağlanmaktadır.⁴⁷

³² Bakara, 2/272, 275; en-Nisa, 4/22, 23; el-Maide, 5/95; el-Enfâl, 8/38; el-İsra, 17/15; el-Kasas, 28/59.

³³ en-Nisâ, 4/11, el-En’âm, 6/164; el-Fâtır, 35/18; en-Necm, 53/38, 39; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 2; İbn Mâce, “Diyât”, 23.

³⁴ Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 34.

³⁵ en-Nur, 24/2.

³⁶ en-Nur, 24/4.

³⁷ en-Nisa, 4/15.

³⁸ el-Maide, 5/38

³⁹ el-Maide, 5/33, 38, 45.

⁴⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. Ebûbekr Merğ inânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti ’l-mübtedî* (Kahire 1965), 2/98; Ali Bardakoğ lu, “Had”, *DİA* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları 1996), 14/550.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Atalay, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)* (Kayseri: Kimlik Yayınları 2016), 87-251.

⁴² en-Nisa, 4/29.

⁴³ el-Maide, 5/1.

⁴⁴ Buhârî, “İcâre”, 14; Ebû Dâvud, “Akdiye”, 12; Tirmizî, “Ahkâm”, 17.

⁴⁵ Bakara, 2/233; Buhârî, “Büyü”, 95; Nesâî, “Kudât”, 31; İbn Mâce, Ticârât, 65; Dârimî, “Nikah”, 54; Mecelle, md. 36-37, 43-45.

⁴⁶ Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 33, 34.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Atalay, Arif, “İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Konya 2016), sayı: 28.

3- İslam Hukukunda Borçlar Terimini İfade Eden Genel Bir Tabir Yoktur, Buna En Yakın Olan Tabir, Vicdâni Bir Ödevi Gözetme Anlamına Gelen Zimmet'tir

*Borç terimini ifade eden genel bir tabir yoktur. Buna en yak ın olan tabir, vicdâni bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir.*⁴⁸ İddiasını “borç terimini ifade eden genel bir tabir yoktur” ve “buna en yak ın olan tabir, vicdâni bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir” şeklinde iki ayrı başlık altında değerlendirmemiz konunun açıklanması bakımından daha sistemli olacaktır.

a- Borçlar Terimini İfade Eden Genel Bir Tabir Yoktur

Müellifimiz eserinde; “borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur,”⁴⁹ iddiasında bulunmaktadır. Ancak yine bu iddiasına da ne bir gerekçe bulmuş ne de delillendirmiştir. Sadece satır arasında söyleyip geçmiştir. Bunu yaparken de burada borç anlamına gelen “karz akdini” hiç gündeme bile getirmemiştir. Müellifimiz; “borç, vadesi gelmiş bir borç olabilir ki buna deyn-i hâll denilir. Veya vadesi dolmamış olabilir; bu takdirde de ona deyn ilâ ecel denilir,”⁵⁰ şeklinde deyn ile ilgili olarak güzel bir ayrıma giderken borç ile ilgili “karz” terimine hiç değinmemiştir. Hâlbuki “karz akdine” değinmeden borç tanımını yapmak eksik kalır. Çünkü “deyn” ifadesi genel, karz ifadesi özeldir. Her karz deyn'dir ama her deyn karz değildir. Mesela birisinden 1000 TL alıp borçlandığımız zaman bir karz muamelesi yapmış oluruz. Ama veresiye alış veriş yapıp birisine borçlandığımız zaman yaptığımız muameledeki borcumuza deyn denilir.⁵¹ Dolayısıyla “deyn” kavramı İslam hukukunda *borçlar terimini ifade eden genel bir tabirdir.*

İslam hukukunda borç terimini karşılayan ve temel anlamı “ödünç verme” olan “karz/القَرْضُ” ifadesi de konu bakımından önemli bir yere sahiptir. Karz; İslam hukukunun ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerimde Bakara suresinin 245. ayetinde iki defa, Mâide suresinin 12. Ayetinde iki defa, Kehf suresinin 17. ayetinde bir defa, Hadid suresinin 11 ve 19. ayetlerinde ikişer kez olmak üzere dört defa, Teğabun suresinin 17. ayetinde iki defa, Müddessir suresinin 20. ayetinde iki defa, olmak üzere toplam 13 yerde geçmektedir. Ayrıca borçlarla ilgili olarak bütün fıkıh kitaplarında özel bir bölüm olan “فَصْلٌ فِي الْقَرْضِ” başlığı altında özel bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölümde borçlarla ilgili her türlü ayrıntı temellendirilerek ve gerekçeleriyle

⁴⁸ Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, 152.

⁴⁹ Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, 152.

⁵⁰ Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, 52.

⁵¹ Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri 1* (Konya: Tekin Kitabevi 2016), 130.

birlikte ele alınıp işlenmiş ve keyfiyetten uzak olarak hükme bağlanmıştır.⁵² Karz'ın كِتَابُ الْبَيْعِ başlığı altındaki bütün konularda ve birçok yerde geçmesi önemli bir ikinci terim olduğunu göstermektedir.

b- Buna (Borca) En Yakın Olan Tabir, Vicdani Bir Ödevi Gözetme Anlamına Gelen Zimmet'tir

Müellifimiz; “*borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur,*” cümlesini kurduktan sonra hemen akabinde, “*buna en yakın olan tabir, vicdani bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmet'tir,*”⁵³ demektedir. Ancak zimmetin tanımı müellifimizin tanımında yerini bulan anlamdan bir hayli uzaktır. Zira zimmet;⁵⁴ şahsı borçlanmaya ve borçlandırmaya ehil kılan vasıf⁵⁵ olup şahsın lehine ve aleyhine tahakkuk edecek hakların, borçların ve diğer tekliflerin meşgul ettiği, şahısta varlığı kabul edilen itibari bir mahaldir.⁵⁶ Bu tanıma göre zimmet vicdani yönü olmakla birlikte daha çok kazaî bir yapıya sahiptir. Çünkü akitlerde yaptırımlar vicdanla değil kaza yoluyla gerçekleşir. Vicdan daha çok diyaneten ve ahlaki yaptırımlarla ilgilidir.⁵⁷

4- Cihat İçin Yetiştirici Bir Değeri Olduğundan At Yarışlarında ve İslam Hukuku İle İlgili Bilgi Yarışmasında Kazananlara Verilen Mükâfatların Genel Kumar Yasağından Sadece İki Şey İstisna Edilmesi

“*Genel kumar yasağından sadece iki şey istisnâ edilir: 1) Birinci istisnâ, cihad için yetiştirici bir değeri olduğundan at yarışlarında, 2) ikincisi ise, İslam hukuku ile ilgili bilgi yarışmasında kazananlara verilen mükâfatlar lehindedir,*”⁵⁸ Bu cümle anlamlı ve güzel bir cümle olmakla birlikte ciddi bir yanlış barındırmaktadır. Zira kumar ile ödül arasında çok önemli fark vardır, hatta kumar ile ödül arasında şekil benzerliğinin dışında her hangi bir benzerlik yoktur. Kumar kelime olarak; “*galip gelen kimsenin mağlup olan kimseden bir şey*

⁵² Örnek olarak bkz. İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki, *Reddü'l-muhtâr*, Dımaşk: Ma'hedu Cem'iyetü'l-Fethi'l-İslâmî, 2000, V, 161.

⁵³ Schact, s. 152.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, Eyyüp Said-Hacak, Hasan, “Zimmet”, *TDV*, İstanbul: Diyanet Vakfı 2014, XLIV, 425.

⁵⁵ Hamit Sadık-Kal'aci, Muhammed Revvâs Qneybî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ'* (Beyrut 1988), 214; Çeker, *Fıkıh Dersleri 1*, 39.

⁵⁶ Buhârî, IV, 239; Zerkâ, II, 734; III, 181; Gökmenoğlu, *İslâmda Şahsiyet Hakları*, s. 60.

⁵⁷ Ebü'l-Bekâat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî* (İstanbul: Kahraman Yayınları 1984), 1/101; Fahrettin er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr Mefâtihi'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-A'rab 1999), 1/749; Ayrıntılı bilgi için bkz. Nazım Büyükbaş, “İslam Hukukunda Mağdurun ve Kamu Vicdanının Teskini”, *İslam Ceza Hukuku* (İstanbul: Gök Matbaacılık 2017), 1/456-475.

⁵⁸ Schact, *İslam Hukukuna Giriş*, 154.

para veya kıymetli bir şey almasının şart koşulduğu her oyun,"⁵⁹ anlamına gelmektedir. Terim olarak ise; "*şans ve becerinin birlikte veya tek başına söz konusu olduğu bir olay yahut yarışmanın ya da belirsiz bir olayın sonucu üzerine bahse tutuşma ve bu yolla kazanç elde etme,*"⁶⁰ anlamına gelmektedir.

Kumarda haksız kazanç vardır, ama ödül bir *ivaz/karşılık* mukabilinde verilir, *o ivaz da teşviktir*. Bireyi, toplumu ve kurumları Müslüman toplumuna faydalı ve yetiştirici işler yapmaya teşvik vardır. Bu *ivaz*; Müslümanların istiklal ve istikbaline yönelik gayretlere ve çabalara bir katkıdır. Böylece, o dönemlerde Türklerde ve Araplarda da olduğu gibi, iyi bir lider, iyi bir komutan, iyi bir asker yetiştirmeye teşvik meydana gelmektedir.⁶¹ Dün verilen ödülün *ivazı*, cihat için yetiştirici değeri olan atlar içindi, bu gün de cihat için üretim değeri olan program yazılımları, İHA'lar, SİHA'lar, genetik çalışmaları için verilen ödüller olabilir, olmalıdır. *Bu ivaz* dün İslam hukukuna veya genel olarak ilme ve ilmi araştırmalara teşviktir; bu gün de kimya, mikro biyoloji, genetik, cerrahi, uzay araştırmaları, ekolojik denge ve benzeri gibi çalışmalardır. Bu veçhile Hz. Muhammed de (s.a.v) at yarışlarında dereceye girenlere ödül verilmesini yasaklamadığı gibi onların ödüllerini bizzat kendisi vermiştir.⁶² Kumardaki haksız kazanç mukabilinde husumet kaçınılmazdır; ancak ödülde bir sonuç alma, hasat etme ve bir maslahat vardır. Yani verilecek ödülün bir *ivazı* vardır ama kumarın her hangi bir *ivazı* yoktur. Hz. Muhammed (s.a.v) bir at yarışından sonra; birinci gelen yarışçıya 3 yemen elbisesi, ikinci gelen yarışmacıya 2 yemen elbisesi, üçüncü gelen yarışçıya 1 elbise, dördüncü gelen yarışçıya 1 dinar, beşinci gelen yarışçıya 1 dirhem ve altıncı gelen yarışçıya da hayvan yemi vermiştir.⁶³

Kumarda haksız kazancın ucu açıktır, İslam'ın kabul ettiği ödülde ise miktarı belli olan ve taraflardan birinin ya da üçüncü bir şahsın ortaya koyduğu bir bedel söz konusudur. Kumarda yüklü miktarlarda haksız kazanç elde edilebileceği gibi aynı şekilde yüklü miktarlarda mal ya da para kaybı da olmaktadır. Kumarda iştirakçiler rastgele birçok kimseden oluşurken İslam'ın ödül verdiği yarışmaların tarafları belirli kişilerdir.⁶⁴

⁵⁹ Kal'aci-Quneybî, *Mu'cemu lugati'l-fukahâ'*, 356; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık 1994), 690.

⁶⁰ Ali Bardakoğlu, "Kumar", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002), 26/364.

⁶¹ İyi bir lider, iyi bir komutan, iyi bir asker konusunun ayrıntısı için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, "Menakıbu't-Türk", *Resâilü'l-Câhız*, (Beyrut 1991) 1-4.

⁶² Ramazan Altınay, "Erken Dönem İslam Toplumlarında At Yarışları," *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XVII (İzmir 2006), 135.

⁶³ Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 2004), 9/371.

⁶⁴ At yarışları ve atıcılık konusunda ayrıntılı bilgi için bakınız Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd el-Hanefî Mevslî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1951), 2/168, 169; Salim Ögüt, "At-Fıkıh", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1991), 6/32.

SONUÇ

Joseph Schact'ın söz konusu iddialarını temellendirmediği araştırmamızda gerekçeleriyle birlikte görülmektedir. Schacth kendisi İslam hukuku hakkında birtakım iddialarda bulunurken hiçbir gerekçe göstermemiştir. Önceki makalemizde de ayrıntıyla belirttiğimiz gibi Schacth İslami ilimler alanında özellikle İslam hukuku alanında derinliğine ve kuşatıcı bir bilgiye sahiptir. Bu sebeple ortaya attığı iddialarına bir gerekçe göstermesinin mümkün olmadığını pekala bilmektedir. Ancak araştırmamızda onunun makalemize konu olan iddialarının bir yanılı olduğu, fazla detaya inmeye ihtiyaç duyulmadan, gerekçelendirilmiştir.

Yahudi/İsrail oğulları hukuku kaynak itibariyle bir birinden tamamen bağımsız iki döneme ayrılmaktadır. İlki Kudüs'ün Romalılar tarafından tahribine kadar devam eden dönemdir. Bu dönemdeki kaynak mukaddes kitapları ve an'aneleridir. İkinci devir de; Mişna ve Talmut ile açılır. Burada Roma müçtehitlerinin tefsirini andırır tefsirler müşahede edilmektedir. Mişna ise altı kısımdır. Üç ve dördüncü kısımlar medeni hukuk ile ceza hukukunu, diğer kısımlar ise dini hükümleri ihtiva etmektedir. Yahuda Hakaduş isimli zengin bir haham Taberiye mekteplerini ve Yahudi ruhani hükümetini yeniden kurmuş ve otuz yıl çalışarak "Mişna " isimli bir düstur tanzim etmiştir. İkinci bir kaynak da Yahudi alimleri ile hahamlarının tefsir ve içtihatlarından oluşan "Talmuttur." Bu sebeple bu döneme "Mişna" ve "Talmud" dönemi ismi verilmiştir. Görüldüğü gibi daha ilk baştan Yahudi hukukunda bir bütünlük bulunmamaktadır. Hristiyan/kilise hukukuna gelince; başlangıçta kilise hukuku bile yoktu, hukukun, bir kanunlar külliyyatının ortaya çıkışı çok sonraları XII. yy'de olmuştur. İlk başta Hazret-i İsa'nın göğe çekilmesi ve orijinal İncil'in ortadan kaldırılmasıyla Hristiyanlık dini, Yunan felsefesiyle birlikte pek çok Pagan ve Putperest adetler ibadetlere karışmış, toplumsal prensipler ise Roma hukuku referans alınarak düzenlenmiştir. Günümüzdeki mevcut İncil'de hukuk ve ibadetle alakalı hükümler çok azdır. Hz. İsa'nın kendisine mahsus bir hukuk sistemi muhakkak vardı; fakat birçok sebepten ötürü bu bilgiler günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte çoğu yerde İncil'in yanı sıra peygamber olmamakla birlikte Pavlus'un da hüküm koyuculuğu söz konusudur. Böyle bir hukuk sisteminde bir bütünlükten söz etmek çok müşkil bir durumdur.

İslam hukukunun *kazai karakteri* konusunda da aynı şeyler söz konusudur zira Kur'an-ı Kerimde ahkam ayetlerinin sayısı 500 olarak tespit edilmiştir. Diğer taraftan toplam 4500 kadar ahkam hadis bulunmaktadır. Bu ayetler ve hadisler biçimsel kazai karakterin ilkelerini oluşturmaktadır, yani "*kazai karakter*" daha baştan gelişmişliğini göstermektedir. Bir

taftan *kazai karakterin* tam yerini bulduğu; ileri gelen bir kabile olan Benî Mahzûm kabilesinden hırsızlık yapan bir kadının işlediği suçun mukabilinde hiçbir iltimas geçilmeden cezasının uygulanması söz konusu olurken, diğer taraftan asilzadeler ile halk farklı cezalara çarptırılması ve asilzadelere karşı işlenen önemsiz bir suç, çok ağır cezayı gerektiriyordu. Böyle bir uygulamada da kazai bütünlükten söz edilmesi çok zordur.

Borçlar terimini ifade eden genel bir tabir yoktur, konusuna gelince “*karz akdi*” İslam hukuku kitaplarında yer alan başlı başına bir konudur. “*Deyn*” tabiri borç ifadesini if “*Karz akdine*” değinmeden borç tanımını yapmak eksik kalır. Çünkü “*deyn*” ifadesi genel, *karz* ifadesi özeldir. Her *karz* *deyn*'dir ama her *deyn* *karz* değildir. Görüldüğü gibi İslam hukukunda bütün borçları ifade etmekte kullanılan bir kavram vardır.

Vicdani bir ödevi gözetme anlamına gelen zimmetin de bütün borçları ifade etmeye en yakın tabir değildir. Zimmetin tanımı müellifimizin tanımında yerini bulan anlamdan bir hayli uzaktır. Çünkü zimmet; şahsı borçlanmaya ve borçlandırmaya ehil kılan vasıf olup şahsın lehine ve aleyhine tahakkuk edecek hakların, borçların ve diğer tekliflerin meşgul ettiği, şahısta varlığı kabul edilen itibari bir mahaldir.

KAYNAKÇA

Altınay, Ramazan. “Erken Dönem İslam Topluluklarında At Yarışları,” *DEU İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı XVII, İzmir 2006.

Atalay, Arif. *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

_____, “İslam Ceza Hukuku Açısından İnsan Hakları ve Şiddet”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. Konya, 2016, sayı: 28.

Bahçekapılı, Nedim. “Kilise Hukuku İlminin Doğuşu.” *Islamic University of Europa Journal of Islamic Research - İslam Araştırmaları*. cilt: IV, sayı: 2, 2011.

Bardakoğlu, Ali. “Had”. *DİA*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

_____, “Kumar”. *DİA*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Başoğlu, Tuncay. “Hıristiyan Hukuku.” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. sy. 9, Konya, 2007.

Bayram, Enver. “Kur’an’da Geçen “Ey İnsanlar” ve “Ey İman Edenler” Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese.” *Tokat İlmîyat Dergisi*. Tokat 2017.

Beccaria, Marki Cesare. *Suçlar ve Cezalar*. Çev. Muhittin Göklü. İstanbul, 1964.

Büyükbaş, Nazım. “İslam Hukukunda Mağdurun ve Kamu Vicdanının Teskini.” *İslam Ceza Hukuku*. İstanbul: Gök Matbaacılık, 2017.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. “Menakıbu't-Türk.” *Resâilü'l-Câhız*. I-IV. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut, 1991.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri 1*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

Çetiner, Bedrettin. “Ahkâm'ül-Kur'an.” *DİA*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Ekinci, Ekrem Buğra. *İslam Hukuku ve Önceki Şeriatlar*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2003.

Garçon, E., *Muasıf Ceza Hukuku*, Çev. Naci Şensoy. İstanbul, 1947.

Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. *İslam'da Şahsiyet Hakları*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmuatü'l-vesaikî's-siyasiyyeli'l-Ahdi'n-Nebeviyy ve'l-Hilafeti'r-Raşid*. Beyrut: Daru'n-nefais, 1987.

Hakkı, İzmirli İsmail. *İlmü Hilâf*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330.

İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşki. *Reddü'l-muhtâr*. Dımaşk: Ma'hedu cem'iyyeti'l-fethi'l-İslâmî, 2000.

İbn Kayyim el-Cevziyye. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmü'l-muvakkîn an rabbi'l-aleminö* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

İbn Sa'd, Muhammed Ebû Abdullah el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Beyrut: Dârü's-sadr, ts.

Schacht, Joseph. *İslam Hukukuna Giriş*. Çevirenler Mehmet Dağ/Abdulkadir Şener. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1986.

Kal'aci, Muhammed Revvâs-Qneybî, Hamit Sadık. *Mu'cemu lugati'l-fukahâ'*. Beyrut, 1988.

Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.

_____, *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Zafer Matbaası, 1989.

Kaya, Eyyüp Said – Hacak, Hasan. "Zimmet." TDV. İstanbul: Diyanet Vakfı, 2014.

Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.

Kunter, Nurullah. *Ceza Muhakemesi Hukuku*. İstanbul: Mama Kitabevi, 1961.

Merğînânî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebîbekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. Kahire, 1965.

Mevsılî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1951.

Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsirü'n-Nesefî*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

Nüveyrî, Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 2004.

Öğüt, Salim, "At-Fıkıh." *DİA*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Râzî, Fahrettin. *Tefsir-i kebîr Mefâtihi'l-gayb*. Beyrût: Dâru ihyâi türâsi'l-A'rab, 1999.

Rene, David. *Çağdaş Büyük Hukuk Sistemleri*. Çev. Argun Köteli. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1985.

Roussolet, Marcel. *Adalet Tarihi*. Çev. Adnan Cemgil. İstanbul, 1963.

Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Etütler*. Çev. Baha Arıkan. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017.

Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1393.

Taner, M. Tahir. *Ceza Hukuku Umumi Kısım*. İstanbul: Sahra Kitabevi, 1949.

Zerkâ, Mustafa Ahmet. *el-Medhalu'l-fıkhiyyü'l-âmm* (el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd). Dimaşk, 1968.

SEKÜLER TUTUM ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK, GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

DEVELOPMENT THE SECULAR ATTITUDE SCALE: VALIDITY, RELIABILITY STUDY

Dr. Öğr. Üyesi Talip Demir

Şırnak Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

talipdemir83@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0030-9481

Atf Gösterme: DEMİR, Talip, “Seküler Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik, Güvenirlik Çalışması”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2021 (9), s.19-37.

*Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Şırnak Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığı'ndan 31.12.2020 tarih ve 2020/68 sayılı yazı ile etik kurul izni alınmıştır.

Geliş Tarihi:	Özet: Sekülerleşmeye dair yapılan çalışmaların ekseriyetinin, olgunun ölçülmesinden ziyade teorik tartışmalar çerçevesinde yürütüldüğü gözlenmektedir. Bu bağlamda gerek sekülerliğin gerekse desekülerliğin yaşandığını iddia eden çalışmalar yeterli düzeyde veri sunmaktan uzak görünmektedir. Konuyu saha araştırması olarak ele alan birkaç çalışma ekseninde yaşanan tartışmalar da genellikle ‘sekülerliğin alametlerinin’ ne olduğu noktasında düğümlenmiştir. Bu noktada yaşanan ‘alamet’ sorunu özellikle İslam toplumları özelinde geliştirilen savlarda daha belirgin hale gelmektedir. Zira Hristiyan toplumlarda sekülerleşmenin tespiti nispeten daha somut verilere dayanmıştır. Gelinek noktada asıl sorunun sekülerliğin ölçülmesi problemi olduğu, ancak bu problemi aşmaya yönelik yeterince nicel ölçüm aracının geliştirilemediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çalışmamızda sekülerleşme düzeyinin tespitine katkıda bulunmak amacıyla 21 maddeden oluşan bir ‘seküler tutum ölçeği’ geliştirilmiş, bu ölçeğin güvenilirlik ve geçerlik analizi yapılmıştır. Sekülerliğin bilinç boyutunu ölçmeye katkı sağlamak amacıyla tasarlanan bu ölçek 429 üniversite öğrencisine uygulanmış, güvenilir ve geçerli bir ölçüm aracı olduğu belirlenmiştir. Ölçeğin güvenilirliğine dair Cronbach's Alpha katsayısı .875 olarak hesaplanmıştır.
15 Eylül 2021	
Kabul Tarihi:	
1 Aralık 2021	

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Anahtar Kelimeler: *Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Seküler Tutum, Geçerlik, Güvenirlik, Ölçek Geliştirme.*

Abstract: It is observed that most of the studies on secularization are carried out within the framework of theoretical discussions rather than measuring the phenomenon. In this context, studies claiming both secularity and desecularity seem far from presenting sufficient data. In a few studies that deal with the subject as field research, the discussions have generally focused on what the "hallmarks of secularity" are. At this point, the problem of ‘hallmark’ becomes more apparent in the arguments developed specifically for Islamic societies. Because the determination of secularization in Christian societies is based on relatively more concrete data. At this point, it is understood that the main problem is the issue of measuring secularity, but that enough quantitative measurement tools cannot be developed to overcome this problem. In this context, a "secular attitude scale" consisting of 21 items was developed to contribute to the determination of the level of secularization in our study, and the reliability and validity analysis of this scale was conducted. This scale, which was designed to contribute to measuring the dimension of consciousness of secularity, was applied to 429 university students, and was determined to be a reliable and valid measurement tool. The Cronbach's Alpha coefficient for the reliability of the scale was calculated as .875.

Keywords: *Sociology of Religion, Secularization, Secular Attitude, Validity, Reliability, Scale Development.*

GİRİŞ

Belirli bir olguya yönelik sayısal verilerin analizine dayanan nicel araştırmalarda temel unsur kullanılan ölçüm aracıdır. Zira araştırmanın ulaştığı sonuçların, yapılan analiz ve değerlendirmelerin temelinde kullanılan ölçüm aracından elde edilen veriler yer almaktadır. Bu nedenle nicel araştırmaların tamamı açık ya da örtülü olarak ölçüm aracının geçerli ve güvenilir olması üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla nicel araştırmalardan elde edilen sonuçların güvenilirliği ölçüm araçlarının geçerli ve güvenilir olmasıyla yakından ilişkilidir. Aksi halde ulaşılan sonuçların bilimselliği tartışmalı hale gelebilmekte ve bu sonuçlar temelinde yapılan değerlendirmelerin sübjektif ya da spekülatif olma riski söz konusu olabilmektedir.

Din sosyolojisi alanyazınında öteden beri yoğun tartışmalarla temayüz eden sekülerleşme konusuna genel olarak bakıldığında konunun zaman zaman teorik kutuplaşmaların ya da ideolojik argümanların aracı haline getirildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle konuya dair ortaya atılan fikirlerin bir kısmı ya sınırlı sayıda sistemsiz gözleme dayandırılmış ya da savunmacı bir tepkisellikle karşı-sav olarak ortaya atılmıştır. Bu tablonun ortaya çıkması argümanların dayandığı verilerin nesnellikten ziyade araştırmacının kişisel tercihine ya da ideolojik ön-kabullerine dayanmasıyla yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle sekülerleşmenin alametifarikasının ne olacağı, nasıl ve ne şekilde ölçüleceği en temel problemlerden biri olarak karşımızda durmaktadır. Geline nokta bu karmaşıklık giderebilmek, söz konusu olguyu güvenilir bir zeminde ölçebilecek ölçüm araçlarının geliştirilmesiyle mümkün olabilecektir. Bu bağlamda çalışmamızda, söz konusu olgunun ölçülmesine yönelik işlevsel bir ölçüm aracının geliştirilmesi hedeflenmiştir.

1. Sekülerleşme Kavramına Yönelik Tartışmalar

Din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri konu edinen din sosyolojisinin en temel hedeflerinden biri dinin toplumsal yaşamdaki yerini ve önemini ortaya koymaktır. Bu açıdan bakıldığında dinin toplumsal hayatta işgal ettiği yerin azaldığını ifade eden sekülerleşme olgusu/kavramı, din sosyolojisinin merkezi konularından biri olarak görülmektedir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sistematik olarak tartışılmaya başlanan bu kavram Türkiye’de son yirmi yıldır tartışılmaya başlanmış ve ilk zamanlarda bazı kavram kargaşaları yaşansa da genel manada hatırı sayılır bir literatür oluşturmuştur.¹

¹ Bk. Ömer Faruk Darende, "Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2015).

Sekülerleşme kavramının ima ettiği anlamın ilk olarak Auguste Comte tarafından dile getirildiği söylenebilir. Comte “Üç Hal Yasası”nda toplumların teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç evreden geçtiğini öne sürmüştür. Buna göre o; teolojik evrede olguların insanlardan daha güçlü tanrılar ya da doğüstü varlıkların eylemleri olarak, metafizik evrede doğa gibi soyut varlıkların ve güçlerin işleyişiyle bağlantı kurularak, pozitif evrede ise bilim ve aklın rehberliğinde din ya da metafizik öğelerden arındırılmış olarak açıklandığını ifade etmiştir. Bu noktada bilim gerek doğayı gerekse yaşamı deney ve gözlem yoluyla açıklayıp temellendirmeye çalışmaktadır. Bilim adamları ise dinî ya da metafizik bilgiler yerine somut test edilebilir bilgilerle hareket ettiklerinden evrenin yaratılışı ya da gayesi gibi cevaplanması mümkün olmayan sorularla meşgul olmamaktadır. Dolayısıyla bu son evreyle birlikte geleneksel din gün geçtikçe önemini yitirecek ve son kertede kendisine ihtiyaç kalmayacaktır.² Sekülerleşme kavramına yönelik benzer bir üstü kapalı anlatımın din sosyolojisinin kurucularından biri olan Durkheim tarafından da dile getirildiği söylenebilir. Nitekim Durkheim sekülerleşmeye temel oluşturması bakımından toplumsal yaşamda kutsal ve profan ayrımını yapmıştır ve ortaya koyduğu tipolojide kutsal ile profanı birbirinin zıddı olarak düşünmüştür. Bu ayrıma göre, kutsal doğüstü olduğu için daha üstün, saygıya layık ve tapınmayı gerektiren şeyleri; profan ise saygıya layık olmayan, sıradan ve olağan, yani zaman içerisinde vuku bulan olay ve süreçleri ifade etmektedir.³

Klasik sosyologların çalışmalarında bir potansiyel olarak bulunan sekülerleşme kavramına yönelik tartışmalar Bryan Wilson’un 1960’lardan sonra yaptığı çalışmalarla birlikte ivme kazanmıştır. Wilson’a göre sekülerleşme kısaca “dinî düşüncelerin, kurum ve pratiklerin sosyal öneminin azaldığı bir süreci”⁴ ifade etmektedir. Bu iddianın temeli, toplumların sanayileştikçe daha rasyonel, bilimsel ve uzmanlaşmış toplumlar haline geldikleri, bu nedenle geleneksel değerlerin, inançların ve pratiklerin zayıfladığı varsayımına dayanmaktadır. Buna göre sanayileşmiş toplumlar artık hayatın anlamını açıklamak için dine ihtiyaç duymazlar; onlar bilim ve mantığa ya da rasyonel bürokrasilere sahiptirler. Tanrı ve Kilise artık toplumun

² Alan Aldridge, "Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Öneminin Kaybetmesi", *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Sinan Yılmaz, ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 76.

³ Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000), 278.

⁴ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Steve Bruce (ed.) (Oxford: Oxford University Press, 2016), 6.

değerleri ve hayat tarzının merkezi unsuru olmaktan çıkmıştır. Geleneksel düşünme biçimleri ise modern sosyal problemlerin çözümüne yardımcı olmayıp aksine onu engellemektedir.⁵

Wilson'a göre deneysel ve olgusal tutumlar geliştikçe dinî bilinç gerileyecektir. Zira içinde yaşadığımız dönemde doğaüstü tasvirler gittikçe etkisizleşiyor ve hükmü kalkmış kabul ediliyorken bireysel yükümlülük, bağlılık ve vicdan azabı ile ilgili bireysel inançlar daha az zorlayıcı görünmektedir. İster dünyanın bilişsel olarak anlamlandırılması, isterse kişisel duygusal destek için bir araç olsun, doğaüstü unsurlara başvuru azalmaktadır. Bu bağlamda tutum, davranış ve eylemler için rehber olarak Tanrı'nın iradesi daha az gündeme gelmekte ve dua ya da beddua daha az başvurulmaktadır. Dahası içinde bulunduğumuz çağda dinî semboller anlamlarını ve cazibelerini kaybetmiş, haçlar ve tespihler büyük oranda dekoratif araçlar hâline gelmiştir. Benzer şekilde büyü ve popüler şekliyle astroloji de insanın zevkini okşayan bir eğlence hâline gelmiştir. Günlük yaşam pragmatik tutumlar ve neden-sonuç düşüncesi temelinde işlemektedir. Dolayısıyla dinî eylem (doğaüstü olana yönelik eylem) dünyevi deneyim hususunda daha az etkili olarak görüldüğünden kapsamı daralmaktadır.⁶

Öte yandan ilerleyen dönemlerde sekülerleşme tezi Berger⁷, Bruce⁸ ve Casanova⁹ gibi araştırmacıların çalışmalarıyla daha da geliştirilmiştir ya da güncellenmiştir. Bu sayede teorinin ilk çıkan versiyonuna çeşitli eklemeler ya da açıklamalar yapılmış olsa da söz konusu teze dair ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Bu eleştiriler genel anlamda beş başlık altında toplanmıştır. Bunlar Kiliseye devam istatistiklerinin güvenilirlikten yoksun ve muhtemelen geçersiz olduğu, dinî kurumların toplumsal bütünleşme açısından önemini korumaya devam ettiği, yeni dini hareketlerin ortaya çıkıp yaygınlaştığı (yani desekülerliğin yaşandığı), geçmiş dönemlerde toplumun daha dindar olduğunun kanıtlanmamış bir varsayım olduğu ve bu sürecin tüm toplumlara genelleştirilmesinin mümkün olmadığı yönünde yapılan itirazlardır. Bu tartışmaların sonuçları nereye varırsa varsın sekülerleşmeye dair araştırmalar günümüzde daha spesifik konulara odaklı ve analitik çalışmalar biçiminde devam etmektedir.¹⁰ Bu noktada asıl

⁵ Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz (ed.), çev. Özlem Balkız vd. (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2017), 302-303.

⁶ Bryan Wilson, "Secularization", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 160.

⁷ Peter Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

⁸ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).

⁹ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. Mehmet Murat Şahin (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014).

¹⁰ Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, 304-308.

sorunun din ve sekülerleşme kavramlarının ne şekilde tanımlandıklarının yanı sıra sekülerleşmenin alametlerinin neler olduğu noktasında yoğunlaştığı söylenebilir.

2. Sekülerliğin Ölçülmesine Yönelik Sorunlar

Sosyal bilimlerin temel amacı insan davranışlarının ve insanlar arasındaki etkileşimlerin bilimsel olarak incelenmesidir. İfadede geçen 'sosyal' kavramı ile anlatılmak istenen şey insan davranışların çoğunun sosyal bir çevrede olduğu gerçeğidir. Genel olarak bilimin amacının açıklayıcı kuramlar geliştirmek olduğu varsayıldığında, sosyal bilimin hedefi de insan ve insanın davranışı konusunda açıklayıcı kuramlar geliştirmek olmalıdır. İnsan davranışı konusundaki bu kuramlar ise gerçek dünya verilerine dayandırılmalı ve bu veriler karşısında sınanmalıdır.¹¹ Bu bağlamda, hemen hemen sosyoloji ile akran olan din sosyolojisi alanında yapılan tartışmaların ve yürütülen çalışmaların da olgusal gerçekliğe dayanması gerekmektedir. Bu durum öteden beri toplumsal yaşamın vazgeçilmez kurumlarından biri olan dinin önemini kaybettiğini ifade eden sekülerleşme kavramına dair tartışmalar için de geçerlidir. Ancak geçmişten günümüze gerek Batı'da gerekse İslam coğrafyasında (özelde Türkiye'de) söz konusu kavramın nesnel verilerden ziyade teorik tartışmalar, sistematik ve genelleştirilmeye pek müsait olmayan nitel gözlemler ve ideolojik ön yargılardan beslenen *sahte değişkenler*¹² ekseninde tartışıldığı gözlenmektedir.

Sosyal bilimsel çalışmalar belirli bir toplumsal ortamda üretildiklerinden ister istemez o toplumun yansımalarını içermek durumundadır. Genelde sosyoloji özelde din sosyolojisi alanı Batı menşeli bir disiplin olduğundan kendi toplumsal dinamiklerini esas almış ve Batı dışı toplumlarda yaşanan süreçleri açıklama noktasında birtakım sıkıntılar doğurmuştur. Sekülerleşme olgusu da benzer bir kadere maruz kaldığından belirli toplumların modernleşme tecrübesinden hareketle ortaya çıkan doğal bir ürün olarak düşünülmüş, diğer toplumların da aynı yazgıya tabi olduğu varsayılarak farazi genellemeler yapılmıştır. Ancak gelinen noktada söz konusu olgunun tek bir biçiminin olmadığı, hatta yalnızca Avrupa'ya has istisnai bir durum olabileceği¹³ ifade edilmiştir. Dolayısıyla konuya dair genellemelerin yapılması son derece

¹¹ Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014), 11.

¹² Sahte değişken/korelasyon kavramıyla kastedilen şey, yaşanan olgu üzerinde doğrudan etkisi olmayan ve hatalı nedensellikler üzerine inşa edilen değişkenlerdir. Bk. Brian D. Haig, "What Is a Spurious Correlation?", *Understanding Statistics* 2/2 (2003).

¹³ Grace Davie, "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006).

sorunlu olup ortaya atılan fikirlerin hangi toplum ya da toplumsal kesimler için geçerli olduğu net bir şekilde belirtilmelidir.

Öte yandan sekülerleşme tartışmalarının ortaya çıktığı Batı Avrupa ve Amerika toplumlarını esas alan birçok çalışma yapılmış, geçmişten günümüze bu toplumların sekülerleşme sürecini tecrübe ettiklerine dair birtakım nicel veriler ortaya konulmuştur.¹⁴ Batı toplumlarının ekseriyeti Hristiyan geleneğine yaslandığından burada yapılan çalışmalar diğer dinlere kıyasla daha somut veriler sunmuştur. Zira Hristiyan dindarlığının vaftiz olma, Kiliseye üye olma ve toplu ibadetlere katılımı doğrudan ilişkili olduğu bilinmektedir. Ancak diğer dinî geleneklere sahip toplumlarda (özellikle İslam'da) sekülerleşmeyi ya da dindarlaşmayı nasıl tespit edeceğimiz konusu oldukça problematik bir yapıya sahiptir. Bu zorluğa rağmen genel olarak İslam toplumlarında¹⁵ özelde ise Türkiye'de (biri Kuzey Kıbrıs örneğinde) sekülerleşmeye dair sınırlı sayıda alan araştırmasının yapıldığı görülmektedir.¹⁶ Dahası gerek bu çalışmalarda gerekse yapılan diğer teorik tartışmalarda asıl problemin sekülerleşme sürecinin alametleri noktasında ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle sekülerleşmenin olup olmadığına dair ortaya atılan herhangi bir argümanın neye dayandırıldığı meselesi hayati öneme sahiptir.

Sekülerleşme tartışmalarına dair önemli hususlardan bir diğeri de sürecin Türkçe literatüre girerken yöntemsel açıdan öncelikle betimlenmesi gerekirken talihsiz bir şekilde sorgulanmasıdır.¹⁷ Zira sosyal bilimsel açıdan betimleme ve açıklama iki farklı kavrayış düzeyini göstermektedir. Betimleme neyin ne olduğunun, olay ya da olguların nasıl başlayıp sürdüğünün veyahut da bir durumun neye benzediğinin resmini çizmektir. Başka bir deyişle betimleme, olayın *ne* olduğuna odaklanmak demektir.¹⁸ Dolayısıyla sekülerleşme konusunda daha ilk günden itibaren yaşanan asıl sıkıntının söz konusu sürecin yeterince betimlenememesi, yani *ne* olduğunun anlaşılabilmesi olduğu söylenebilir. Elbette ki sağlıklı betimleme yapabilmek için gereken ilk iş bu tür araştırmalarda kullanılacak nicel ölçüm araçlarının

¹⁴ Steve Bruce, "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion* 39/1 (2000); Steve Bruce, *Choice and Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Wilson, *Religion in Secular Society*; Manfred Grotenhuis—Peer Scheepers, "Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in The Netherlands, 1937–1995", *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001).

¹⁵ Denis Shestopalets, "İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru", çev. Talip Demir, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017).

¹⁶ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma* (Adana: Karahan Kitabevi, 2005); Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakarlar Çağı* (Ankara: Orient Yayınları, 2015); Halil Aydınalp, *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018).

¹⁷ Ali Köse (ed.), *Sekülerizm Sorguluyor* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002).

¹⁸ Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, 16.

geliştirilmesidir. Netice itibariyle gelinen nokta, sekülerleşmeye dair yeteri kadar ölçüm aracının geliştirilememiş olması ve bundan ötürü de ortaya atılan savların kapsamlı, geçerli ve güvenilir veri sunma noktasında birtakım sıkıntılar içerdiğiidir.

3. Seküler Tutum Kavramı

Karmaşık ve çok boyutlu yapısıyla diğer canlılardan ayrılan insan, akli sayesinde düşünebilme ve seçim yapabilme yetisine sahiptir. Böylelikle içinde yaşadığı dünyayı anlayıp kendi varlığını kavrayabilmekte ve belirli nesne ya da durumlara dair fikirler edinebilmektedir. Bu fikirler belirli bir süre pekiştirildiğinde kalıcı eğilimlere dönüşebilmektedir. Sosyal psikoloji alanyazımında ‘tutum’ olarak tanımlanan bu durum “bir bireye atfedilen ve onun psikolojik bir obje ile ilgili düşünce, duygu ve davranışlarını düzenli olarak oluşturan bir eğilim”¹⁹ olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım tutumun doğrudan gözlenebilen bir özellik olmadığını, ancak bireyin gözlenebilen davranışlarından ya da söylemlerinden hareketle çıkarsama yapılarak açığa çıkan bir eğilim olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla tutumlar ortaya konan fiili bir davranış değil de davranışa hazırlayıcı bir eğilim olarak anlaşılmaktadır. Buna karşın bir tutumun meydana getirdiği şey yalnızca bir davranış eğilimi değil, düşünce-duygu-davranış eğiliminin bütünleşmiş formudur.²⁰

Kişinin sosyalleşme sürecinde diğer insanlarla olan gündelik ilişkileri, etkileşimleri ve maddi/manevi kültürel ürünlerle olan karmaşık ilişkisi, nihayetinde kişilerin bunlarla ilişkili yerleşik tutumlar oluşturmalarına neden olmaktadır. Bir başka ifadeyle birey, gelişimi sırasında etkileşimde bulunduğu kişilerle, olgularla ya da gruplarla ilişkili olarak tutumlar oluşturur. Bir süre sonra sabit kanaatlere dönüşen bu tutumlar, kişinin benzer durumlara ya da olgulara karakteristik bir biçimde tepki göstermesine yol açmaktadır. İnsanın gözlenebilen davranışlarından ya da söylemlerinden hareketle anlaşılan bu karakteristik özellik sadece tek bir bireyde değil de aynı grubun ya da topluluğun diğer üyelerinde de görüldüğünde sosyal tutum olarak nitelenmektedir.²¹

Öte yandan insanlık tarihindeki en radikal değişimlerden biri olarak görülen modernleşme ortaya çıktığı coğrafyanın sınırlarını aşarak bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Bu etki dalgası çoğu zaman modernleşmeyle birlikte düşünülen kentleşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, kitle iletişim ve haberleşme alanlarında meydana gelen hızlı dönüşümler

¹⁹ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 1999), 102.

²⁰ Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*, 103.

²¹ Muzaffer Şerif—Carolyn W. Şerif, *Sosyal Psikolojiye Giriş*, çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 2/489-491.

ve yönetim yapılanmalarında görülen demokratikleşme sürecinin ortaya çıkması gibi gelişmelerle açığa çıkmaktadır. Bu tür gelişmeler insanların yalnızca toplumsal ilişki biçimlerini ve yaşam tarzlarını değil din ve dünya görüşlerini de köklü bir şekilde dönüşüme uğratmıştır.²² Başka bir ifadeyle toplumsal alanda yaşanan değişimler öyle ya da böyle bireylerin mantık ve düşünce yapısında birtakım değişimleri beraberinde getirmektedir.²³

Genel olarak modernleşmeyle iç içe düşünülen sekülerleşme süreci hem toplumsal yaşamda hem de bireylerin düşünüş tarzında kalıcı dönüşümler yaşanmasına neden olmuştur. Bu nedenle sürecin üç farklı boyut ekseninde incelenmesi gerektiği ifade edilmiştir: Toplumsal, kurumsal ve bireysel alan. Bu tipolojide, sosyal hayatın akışı içinde kamusal alanlarda ve insan ilişkilerinde dinin etkisinin azalması toplumsal sekülerleşme olarak adlandırılırken bizzat dinî kurumların tecrübe ettiği değişim kurumsal sekülerleşme olarak tanımlanmıştır. Bireylerin bilincinde yaşanan dönüşüm ise bireysel sekülerleşme olarak ifade edilmiştir.²⁴ Bilinç düzeyinde yaşanan bu 'eksen kayması' insanların yaşamı, dünyayı ve çevresinde olup bitenleri anlamlandırma sürecinde artık din dışı unsurları referans alması anlamına gelmektedir. Rasyonelleşme kavramıyla yakın ilişkili ancak daha kapsamlı olan bu düşünme tarzını 'seküler tutum' olarak adlandırabiliriz. Dolayısıyla seküler tutumlar bireylerin gündelik yaşam rutinlerinde, sosyal ilişkilerinde, olay ve olguları anlama biçimlerinde, vermiş olduğu kararlarda, yapmış olduğu tercihlerde, öz benlik algılarında, kısacası topyekûn hayatında referans aldığı din dışı eğilimler olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Çalışmanın Amacı

Sekülerleşme olgusu ya da süreci çok boyutlu bir içeriğe sahip olduğundan konuyla ilgili güvenilir verilerin elde edilmesi son derece önemlidir. Bu verilerin elde edilmesi ise ancak güvenilir ölçüm araçları yardımıyla sağlanabilir. Bu bağlamda çalışmamızın amacı sekülerliğin bireysel ya da bilinç boyutunu tespit etmeye yönelik bir seküler tutum ölçeği geliştirmektir. Bilimsel kıstaslar doğrultusunda geliştirilen ölçeğin, bireylerin seküler tutum düzeylerinin tespit edilmesi noktasında işlevsel bir araç olacağı öngörülmektedir. Böylesi bir girişimin temelinde, doğrudan konuya dair bugüne kadar sınırlı düzeyde ölçüm aracının geliştirilmiş olması yatmaktadır.²⁵ Dolayısıyla çalışmamız din sosyolojisi alanındaki saha çalışmalarına

²² Ali Bayer, "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım", *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 155.

²³ Peter L. Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 28.

²⁴ Karel Dobbelaere, "Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept", *Current Sociology* 29/2 (1981), 15-30.

²⁵ Konuyla ilgili geliştirilen bir dünyevileşme ölçeği için bk. Aydınalp, *Din ve Dünyevileşme*.

yönelik önemli bir eksikliği giderme noktasında atılmış mütevazı bir adım olarak değerlendirilmektedir.

5. Yöntem

Bu çalışma bir ölçek geliştirme çalışmasıdır. Bu kapsamda ölçeğin güvenirlik ve geçerliliğini tespit etmeye yönelik istatistiksel analizler kullanılmıştır. Söz konusu analizler bilimsel platformlarda kabul görmüş işlem basamaklarını ihtiva etmektedir. Bu amaçla ölçeğin taslak formu belirli bir çalışma grubuna uygulanmış, ardından ölçeğin güvenirlik ve geçerlik analizleri yapılmıştır.

5.1. Çalışma Grubu

Çalışma 2020-2021 Eğitim Öğretim yılı güz döneminde Şırnak Üniversitesinde öğrenim gören ve Türkiye'nin 27 farklı ilinden gelen 176'sı erkek 253'ü kadın olmak üzere toplam 429 öğrenci ile yapılmıştır. Katılımcı grubu belirlenirken basit tesadüfi örneklem tekniği benimsenmiştir. Katılımcıların demografik verilerine dair tablolar aşağıda sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

Yaş	n	%
18	20	4,7
19	46	10,7
20	70	16,3
21	79	18,4
22	69	16,1
23	51	11,9
24	23	5,4
25	24	5,6
26 ve üzeri	47	10,9
Toplam	429	100,0

Tablo 1'e göre katılımcıların %78,1'i 18-23 yaş arasında olup 24 yaş ve üstü katılımcı oranı %21,9'dur. Katılımcıların yaş ortalaması 22,21'dir. Çalışma grubumuz üniversite öğrencileri olduğundan katılımcıların kahir ekseriyetinin genç olması olağan görünmektedir. Ancak az sayıda da olsa 26 yaş ve üzeri öğrenci (%10,9) olduğu görülmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	n	%
Kadın	253	59,0
Erkek	176	41,0
Toplam	429	100,0

Tablo 2'ye göre katılımcıların %59'u kadın, %41'i erkeklerden oluşmaktadır. Çalışmaya katılan erkek katılımcı sayısının görece az olmasının nedeni, çalışma grubumuz olan Şırnak Üniversitesinde öğrenim gören erkek öğrencilerin sayısının kadınlara oranla düşük olmasıdır.

Tablo 3: Katılımcıların Öğrenim Gördükleri Akademik Birimlere Göre Dağılımı

Akademik Birim	n	%
İlahiyat Fakültesi	152	35,4
Güzel Sanatlar Fakültesi	15	3,5
Sağlık Bilimleri Fakültesi	22	5,1
İdil Meslek Yüksekokulu	59	13,8
Cizre Meslek Yüksekokulu	61	14,2
Şırnak Meslek Yüksekokulu	24	5,6
Silopi Meslek Yüksekokulu	28	6,5
Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu	23	5,4
Turizm ve Otel İşletmeciliği Yüksekokulu	42	9,8
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	3	0,7
Toplam	429	100,0

Tablo 3'e göre katılımcıların %35,4'ü İlahiyat Fakültesinde, %3,5'i Güzel Sanatlar Fakültesinde, %5,1'i Sağlık Bilimleri Fakültesinde, %40,1'i Meslek Yüksekokullarında, %5,4'ü Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulunda, %9,8'i Turizm ve Otel İşletmeciliği Yüksekokulunda ve %0,7'si ise İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde öğrenim görmektedir. Buna göre katılımcıların akademik birimlere göre dengeli bir dağılım göstermemesi, söz konusu birimlerin öğrenci sayıları arasındaki farkın çok fazla olmasından ileri gelmektedir.

Tablo 4: Katılımcıların Öğrenim Gördükleri Sınıflara Göre Dağılımı

Sınıf	n	%
Hazırlık	36	8,4
1. sınıf	184	42,9
2. sınıf	107	24,9
3. sınıf	62	14,5
4. sınıf	40	9,3
Toplam	429	100,0

Tablo 4'e göre katılımcıların önemli bir bölümü (%76,2) Hazırlık, 1 ve 2. sınıflardan oluşmaktadır. 3 ve 4. sınıfta öğrenim gören katılımcı sayısının görece az olmasının nedeni Üniversite bünyesinde faaliyet gösteren lisans bölümlerinin büyük bir bölümünün 3 ve 4. sınıfta öğrenim gören öğrenci sayısının az olması ya da bazı birimlerin yeni kurulmuş olması hasebiyle henüz üst sınıfta öğrencilerinin bulunmamasıdır.

5.2. Ölçeğin Geliştirilmesi

Ölçek geliştirme sürecinde öncelikle ilgili alanyazın incelenmiş, konuyla ilgili yapılmış ölçek çalışmalarına bakılmıştır. Yapılan tarama sonucunda doğrudan sekülerliği ölçen çok sayıda çalışma olmadığı görülmüştür. Bu nedenle tarama sahası genişletilerek din, dinî tutum, dindarlık, dinî yönelim, dünyevileşme, modernleşme vb. anahtar kelimeler ışığında alanyazın taraması yapılmıştır. Söz konusu kategoriler ekseninde geliştirilmiş ölçeklerden 3 madde alınmıştır.²⁶ Buna ek olarak ölçme aracı geliştirme alanında uzman olan kişilerle görüş alışverişi yapılmış ve nihayetinde 28 maddeden oluşan bir havuz oluşturulmuştur.

Ölçek madde havuzunda yer alan ifadelerin net bir şekilde anlaşılıp anlaşılmadığını belirlemek amacıyla 2020-2021 güz yarıyılında Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Meslek Yüksekokulunda öğrenim gören 22 öğrenciyle pilot uygulama yapılmıştır. Uygulama sonucunda alınan geri bildirimler ışığında anlaşılmasında güçlük çekilen bazı ifadeler değiştirilmiş, 3 madde havuzdan çıkarılmış ve 25 maddeden oluşan taslak form elde edilmiştir.

²⁶ Ölçek madde havuzunun oluşturulması sürecinde yararlanılan kaynaklar için bk. Christian Zwingmann vd., "Münchener Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol ve Denetim", çev. Halil Apaydın, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010); Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011).

Ölçek formunda yer alan maddelerde geçen ifadelerin net ve anlaşılır olması amacıyla dil bilim uzmanlarıyla görüşmeler de yapılarak madde havuzuna son şekli verilmiştir.

5.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Ölçek havuzunda yer alan maddeler ve bağımsız değişkenlerden oluşan ölçek formu 18 Aralık 2020 – 18 Ocak 2021 tarihleri arasında çevrim içi platformlar aracılığıyla katılımcılara uygulanmıştır. Elde edilen veriler SPSS 20.0 programı aracılığıyla analiz edilmiştir.

6. Bulgular

6.1. Geçerliğe İlişkin Bulgular

Geçerlik, “bir ölçme aracının ölçmeyi amaçladığı özelliği, başka herhangi bir özelliklerle karıştırmadan, doğru ölçebilme derecesidir”.²⁷ Geçerliliğin tespit edilebilmesi amacıyla kullanılan en yaygın işlem ise faktör analizidir. Faktör analizi, birbiriyle ilişkili birden fazla değişkeni bir araya getirerek daha az sayıda anlamlı yeni değişkenler bulmayı hedefleyen istatistiksel bir yöntemdir. Başka bir ifadeyle ölçülmeye çalışılan olgunun farklı boyutlarını ortaya koymayı amaçlayan bir işlemdir.²⁸ Çalışmamızda açımlayıcı faktör analizi yapılarak ölçeğin yapı geçerliliği incelenmiştir. Ancak açımlayıcı faktör analizi yapabilmek için veriler öncelikle KMO ve Bartlett's Testine tabi tutulmuş²⁹, verilerin normal dağılım gösterdiği ve açımlayıcı faktör analizi için uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Tablo 5'te elde edilen verilerin KMO ve Bartlett's Testi sonuçları gösterilmiştir.

Tablo 5: KMO ve Bartlett's Testi Sonuçları

KMO testi		,899
	Yaklaşık Ki-kare	3017,453
Bartlett's Testi	sd	325
	p	,000

²⁷ İlker Ercan—İsmet Kan, "Ölçeklerde Güvenirlik ve Geçerlik", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 30/3 (2004), 214.

²⁸ Şener Büyükoztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2002).

²⁹ KMO ve Bartlett's Testi, elde edilen verilerin faktör modeline uygun olup olmadığına dair bir ölçüt sunmaktadır. Başka bir ifadeyle test sonucunda çıkan değer 0.50'den düşük olması halinde faktör analizine devam edilemeyeceği yorumu yapılmaktadır. Buna ek olarak Bartlett's Testi çok değişkenli normallik testi olarak bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Ömay Çokluk Bökeoğlu vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi, 2014).

Temel Bileşenler (Principal Component Analysis) metodu ve Quartimax döndürme kullanılarak açımlayıcı faktör analizine tabi tutulan maddelerin öncelikle faktör yük değerleri incelenmiş ve 0.32'in altında olan maddeler elenmiştir. Ardından her maddenin sadece bir faktörde yüksek faktör değerine sahip olması göz önünde bulundurulmuştur. Bu bağlamda herhangi bir faktörde yer alan maddenin diğer faktördeki yük değeri ile arasında en az 0.1 fark olması ölçüt olarak kabul edilmiştir.³⁰ Bunun dışında her iki faktörde de yer almayan maddeler elenmiştir. Bu kıstaslar göz önünde bulundurulduğunda ölçeğin 28 maddelik ilk halinden pilot uygulama sonucunda 3 madde elenmiş ve 25 madde ile faktör analizine gidilmiştir. Bu analiz neticesinde 4 madde daha elenerek 21 maddelik nihai ölçek elde edilmiştir. Tablo 6'da nihai ölçeğin faktörleri ve faktör yükleri verilmiştir.

Tablo 6: Seküler Tutum Ölçeğinin Faktörleri ve Faktör Yükleri

Madde	Faktör 1 Yük Değeri	Döndürme sonrası yük değerleri	
		Faktör 1	Faktör 2
Karşı cinsten biriyle tokalaşmakta bir sakınca yoktur	,716	,740	
Yılbaşı kutlamalarının yapılmasında bir sakınca yoktur	,740	,694	
Ahlaklı yaşadığı sürece insanın dindar olup olmaması önemli değildir	,632	,675	
Din, insan hayatının her alanına müdahale etmemelidir	,625	,667	
Zorunlu olmasa bile estetik ameliyat yaptırılabilir	,647	,629	
Dinî bir hayat sürmek için tesettürlü olmak şart değildir	,613	,664	
Dinî gruplar, insanların inanç ve duygularını istismar etmektedir	,358	,389	
Ölümcül hastalığa yakalanmış yetişkin bir hastanın kendi yaşamına son verme hakkı vardır	,430	,411	
Hastalıkların iyileşmesinde duanın yalnızca psikolojik bir etkisi vardır	,496	,449	
Kuran'ı Arapçasından okumakla Türkçe tercümesini okumak arasında bir fark yoktur	,492	,487	
Yalnızca mantıklı / akla uygun olan dinî bilgileri dikkate almak gerekir	,470	,518	
Tıbben zorunlu haller dışında da kürtaj yaptırılabilir	,559	,550	
Okul öncesi dönemde çocuklara dinî eğitim verilmesi doğru değildir	,581	,549	
İnsanların heykellerinin yapılmasında bir sakınca yoktur	,595	,579	
Dinî yaşantıda ahlaklı olmak ibadet etmekten daha önemlidir	,528	,531	
İslam dışındaki dinlere mensup olanlar da cennete girebilir	,549	,574	
Toplumların geri kalmasında dinin önemli derecede etkisi vardır	,432	,447	
Şans oyunları bir tür kumardır	,552		,651
Salgın hastalıklar Allah tarafından insanlara yapılmış bir uyarıdır	,623		,705
Fırsatım olsa umreye gitmek isterim	,486		,571
Bir insanın zengin ya da fakir olması Allah'ın takdiridir	,464		,543
Açıklanan Varyans (Toplam: %36,48)		%27,72	%8,75

³⁰ Şener Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2018).

Faktör analizi sonucunda ortaya çıkan tabloya göre ölçeğin 2 faktörlü olduğu anlaşılmaktadır. Faktörler ölçeğe ilişkin toplam varyansın %36,48'ini açıklamaktadır.³¹ Faktör döndürme işlemi sonrasında 1. faktörün 17 maddeden, 2. faktörün 4 maddeden oluştuğu görülmüştür. Aslında tüm ölçek nihayetinde seküler eğilimleri ölçmeyi hedeflemektedir. Buna karşın ölçekte yer alan bazı maddeler ters kodlanmış olduğundan (2. faktördeki 4 madde) sonuç olarak bu maddeler ayrı bir alt boyut olarak kümelenmiştir. Ancak yine de bu alt boyutta yer alan maddeleri “mefhum-u muhalif”³² olarak kabul ettiğimizde bunların da ters yönden sekülerleşme eğilimini ifade ettiği söylenebilir. Bu bağlamda maddeler arasındaki ilişkiler incelendiğinde 1. faktöre *Sekülerlik Eğilimi*, 2. faktöre ise seküler olmama anlamında *De-sekülerlik Eğilimi* adı verilmiştir. Dolayısıyla 1. faktördeki maddelerin doğrudan, 2. faktördeki maddelerin ise dolaylı yönden (yani bu maddelere olumlu cevap verilmesi kişinin seküler eğilimlerinin zayıf olduğu şeklinde yorumlanabilir) aynı eğilimi ölçtüğü ifade edilebilir.

6.2. Güvenirlige İlişkin Bulgular

Ölçeklerin sahip olması gereken en temel özelliklerden biri olan güvenilirlik, bir ölçme aracıyla aynı koşullarda tekrarlanan ölçümlerden elde edilen ölçüm değerlerinin kararlılık göstermesidir. Bu bağlamda ölçme aracı ile elde edilen verilerin istikrarlı bir nitelik taşıdığına ve aynı amaçla yapılacak diğer ölçümlerde aynı sonuçların elde edileceğine dair güven duyulması gerekmektedir. Zira güvenilir olmayan bir ölçüm aracının kullanışsız olduğu ifade edilmiştir.³³

Ölçeklerin güvenilirliğinin belirlenmesi amacıyla kullanılan en yaygın işlemlerden biri Cronbach's Alfa katsayısıdır. Maddelerin iç tutarlılığına dair bir ölçü olan Cronbach's Alfa katsayısı, ölçekte bulunan maddelerin homojen yapısını açıklamak için kullanılmaktadır. Genel kabule göre katsayı değerinin 0.7'den yüksek olması ölçekteki maddelerin birbirleriyle tutarlı olduğu ve ölçeğin güvenilirliğinin iyi olduğu anlamına gelmektedir. Buna karşın 0.7'den düşük bir değer ölçekte yer alan madde sayısının az olduğuna, 0.9'un üzerinde bir değer ise ölçekte gereksiz madde olabileceğine işaret ettiği belirtilmiştir.³⁴ Bu bağlamda 25 madde olarak

³¹ Faktör analizinde toplam açıklanan varyans değeri faktör analizi ve önermelerin ölçülmek istenen değişkenin ne kadarını açıkladığını ortaya koyarken boyutlar bazında açıklanan varyans ise o boyutun o değişkeni yüzde kaç oranında açıkladığını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bk. Spss İstatistik "SPSS Faktör Analizi Temel Kavramlar" (Erişim 21 Ocak 2021).

³² Hukuk literatüründe “bir sözün ters manası ya da sözden anlaşılan mananın zıddı”.

³³ Ercan—Kan, "Ölçeklerde Güvenirlik ve Geçerlik", 212.

³⁴ Doğan Yıldız—Ece Uzunsakal, "Alan Araştırmalarında Güvenirlik Testlerinin Karşılaştırılması ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama", *Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 19; Selim Kılıç, "Cronbach'ın Alfa Güvenirlik Katsayısı", *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016).

hazırlanıp 429 kişiye uygulanan ölçek taslak formunun Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısı .875 olarak hesaplanmıştır. Bu, ölçeğin yapısal geçerlik analizi uygulanacak halinin güvenilirliğinin yüksek olduğunu göstermektedir. Buna ek olarak ölçeğin 21 maddeden oluşan nihai halinin güvenilirlik katsayıları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 7: Ölçeğin Güvenirlik Katsayıları

Ölçek/Boyut	Güvenirlik Katsayısı (Cronbach's Alpha) (n=429)
Nihai Ölçek (21 madde)	0,875
1.Alt boyut (17madde)	0,867
2.Alt boyut (4 madde)	0,619

İç tutarlılık katsayısı .70 ve üzerinde olan ölçümlerin güvenilir kabul edildiği göz önünde bulundurulduğunda ölçümlerin güvenilir olduğu söylenebilir. Ölçeğin ikinci boyutunda Cronbach's Alpha değerinin ,61 olduğu görülmektedir. Daha az maddeden oluşan bu alt boyutun güvenilirlik katsayısı değerinin .60 üzeri olmasının kabul edilebilir olduğu³⁵ değerlendirilmiştir. Ayrıca ölçeğin 21 maddelik son halinin iki eş değer yarısına ilişkin Cronbach's Alpha katsayıları (0,706 - 0,788) arasındaki Spearman-Brown katsayısı ise 0,828'dir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmamızda bireylerin seküler tutum düzeylerini belirlemek için beşli Likert tipinde geliştirilen, 2 boyutlu ve 21 maddeden oluşan "Seküler Tutum Ölçeğinin" geçerli ve güvenilir bir araç olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ölçeğin Cronbach's Alpha güvenilirlik katsayısı .875 olarak hesaplanmıştır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 105, en düşük puan 21, ölçek ortalaması ise 63'tür. Ölçeğin *De-sekülerlik Eğilimi* boyutunda yer alan 4 madde ters puanlanan maddelerdir. Çalışmada geliştirilen ölçek, üniversite düzeyinde öğrenim gören farklı birimlerdeki öğrencilerin seküler eğilimlerini belirlemek için yapılacak olan çalışmalarda kullanılabilir. Buna ek olarak sekülerliğin suç/sapma, ahlaki olgunluk, yaşam doyumu ve

³⁵ Jose M. Cortina, "What is Coefficient Alpha? An Examination of Theory and Applications", *Journal of Applied Psychology* 78/1 (1993).

mutluluk, toplumsal bütünüleşme ve aidiyet, hoşgörü, sosyal ve duygusal yalnızlık gibi konularla ilişkisinin araştırıldığı araştırmalar için de uygun bir araç olacağı değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aldridge, Alan. "Sekülerleşmenin Yükselişi: Dinin Toplumsal Önemini Kaybetmesi". çev. İhsan Çapcıoğlu-Sinan Yılmaz. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. 75-117. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Aron, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. çev. Korkmaz Alemdar. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2000.
- Aydınalp, Halil. *Din ve Dünyevîleşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım". *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu. 155-184. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Berger, Peter. *Kutsal Şemsiye*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Berger, Peter L. vd. *Modernleşme ve Bilinç*. çev. Cevdet Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Bruce, Steve. *Choice and Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Bruce, Steve. "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States". *Journal for the Scientific Study of Religion* 39/1 (2000), 32-46.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (2002), 470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 24. Basım, 2018.
- Casanova, Jose. *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. çev. Mehmet Murat Şahin. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.
- Cortina, Jose M. "What is Coefficient Alpha? An Examination of Theory and Applications". *Journal of Applied Psychology* 78/1 (1993), 98-104. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.78.1.98>.
- Çokluk Bökeoğlu, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik: SPSS ve LISREL Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi, 3. Basım, 2014.
- Darende, Ömer Faruk. "Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2015), 151-188.
- Davie, Grace. "Avrupa: Kuralı Doğrulayan İstisna mı?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 219-238.
- Dobbelaere, Karel. "Trend Report:Secularization: A Multi-Dimensional Concept". *Current Sociology* 29/2 (1981), 3-153. <https://doi.org/10.1177/001139218102900203>.

- Ercan, İlker — Kan, İsmet. "Ölçeklerde Güvenirlik ve Geçerlik". *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 30/3 (2004), 211-216.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakarlar Çağı*. Ankara: Orient Yayınları, 2015.
- Grotenhuis, Manfred — Scheepers, Peer. "Churches in Dutch: Causes of Religious Disaffiliation in The Netherlands, 1937–1995". *Journal for the Scientific Study of Religion* 40/4 (2001), 591-606.
- Haig, Brian D. "What Is a Spurious Correlation?". *Understanding Statistics* 2/2 (2003), 125-132. https://doi.org/10.1207/S15328031US0202_03.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Yeni İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 10. Basım, 1999.
- Kılıç, Selim. "Cronbach'ın Alfa Güvenirlik Katsayısı". *Journal of Mood Disorders* 6/1 (2016), 47-48. <https://doi.org/10.5455/jmood.20160307122823>.
- Kirman, Mehmet Ali. *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitabevi, 2005.
- Köse, Ali (ed.). *Sekülerizm Sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2014.
- Shestopalets, Denis. "İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru". çev. Talip Demir. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 455 - 479.
- Slattery, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. ed. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, çev. Özlem Balkız vd. Bursa: Sentez Yayıncılık, 9. Basım, 2017.
- Spss İstatistik. "SPSS Faktör Analizi Temel Kavramlar". Erişim 21 Ocak 2021. <http://spssistatistik.net/2018/07/24/spss-faktor-analizi-temel-kavramlar>
- Şerif, Muzaffer — Şerif, Carolyn W. *Sosyal Psikolojiye Giriş*. çev. Mustafa Atakay-Aysun Yavuz. 2 Cilt. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Wilson, Bryan. "Secularization". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 13/159-165. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society*. ed. Steve Bruce, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Yıldız, Doğan — Uzunsakal, Ece. "Alan Araştırmalarında Güvenilirlik Testlerinin Karşılaştırılması ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama". *Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2018), 14-28.

Zwingmann, Christian vd. "Münchner Motivasyonel Dindarlık Envanteri: Boyutsal Kontrol ve Denetim". çev. Halil Apaydın. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 287-312.

ZÜMER SÛRESİ'NDEKİ KIRAAT İHTİLAFLARI ve TEFSİRE ETKİSİ

QURAN DISPUTES AND THE EFFECT OF INTERPRETATION IN THE ZUMER SURGERY

Öğr. Gör. Dr. Metin ÇETİN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı

mcetin@agri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6414-5469

Atıf Gösterme: ÇETİN, Metin, (2021), “Zümer Sûresi’ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2021 (9), s.38-63.

Geliş Tarihi:

3 Kasım 2021

Kabul Tarihi:

1 Aralık 2021

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Hz. Ömer ve Hişâm b. Hakîm arasında yaşanan olay, Kur'an'ın okunması hususundaki kıraat farklılığının Hz. Peygamber döneminde itibaren başladığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in iki sahabiye de tasdik etmesi kıraat ihtilafının rahmet olduğunun göstergesidir. Bu açıdan farklı kıraatlerin tefsir kitaplarında dikkate alındığı ve üzerine yorumlar yapıldığı görülmektedir. Kıraatlerdeki ihtilaflar usûl, sarf ve nahiv açısından değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Usûlî olarak ifade edilen ihtilafların anlam üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır. Âyetlerin anlamı üzerinde etki sahibi olan kıraat türü, ferşî ihtilaflar olarak da isimlendirilen sarf ve nahiv ile ilgili farklılıklardır. Bu çalışmada Zümer Sûresi'ndeki usûlî ve ferşî farklılıklar üzerinde durulmuştur. Usûlî farklılıkların, anlam açısından tefsire bir etkisi olmadığı için sadece kıraat imamlarının ihtilaflarına değinilmiştir. Sûredeki ferşî ihtilaflar ise dil ve tefsir açısından incelenmiş, anlam farklılıklarına yol açıp açmadığı tespit edilerek varsa farklı anlamlar ifade edilmiştir. Genel olarak Kur'an'ın kıraat vecihleri hususunda kıraat imamları arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bu anlamda kıraat farklılıklarının cüz'i bir yer kapladığı görülmüştür. Zümer Sûresi'ndeki ferşî ihtilaflarının bir kısmının âyetlerin tefsirine pozitif veya negatif bir etkisinin olmadığı bir kısmının ise âyetin anlamını farklılaştırdığı ve zenginleştirdiği müşahade edilmiştir

Anahtar Kelimeler: *Kur'an, Kıraat, Kıraat ihtilafları, Kıraat-ı Aşere, Zümer Sûresi*

Abstract: Hz. Umar and Hisham b. Hakîm between the judge is that the difference in the recitation of the Qur'an is related to it shows that it started from the time of the Prophet. The Prophet's affirmation of both companions is an indication that the disagreement of recitation is a mercy. In this respect, it is seen that different recitations are taken into consideration in the books of tafsir and comments are made on them. Disputes in the recitations are evaluated in terms of usûl, nahiv and syntax. The conflicts expressed as procedural have no effect on the meaning. The type of recitation, which has an effect on the meaning of the verses, is the differences related to the usage and syntax, which are also called fershî conflicts. In this study, the usûlî and ferşî differences in the Sûrat al-Zumar are emphasized. Since the methodological differences have no effect on tafsir in terms of meaning, only the disagreements of the recitation imams are mentioned. The fershî conflicts in the surah were examined in terms of language and tafsir, it was determined whether they caused differences in meaning and different meanings were expressed, if any. In general, there is a consensus among the imams of the

Qur'an regarding the aspects of recitation. In this sense, it has been seen that the differences in recitation occupy a small place. It has been observed that some of the fershi disagreements in Sûrat al-Zumar do not have a positive or negative effect on the interpretation of the verses, and some of them differentiate and enrich the meaning of the verse.

Keywords: *The Qur'an, Qiraat, Qiraat disputes, Qiraat-i Asere, Sûrat al-Zumar*

Giriş

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ile birlikte kıraat ilminin başladığı ifade edilebilir. Zira Hz. Peygamber nâzil olan âyetleri kendisine öğretildiği şekilde sahabeye okumuştur.¹ Bu anlamda Hz. Peygamber kıraati en güzel şekilde, uygulamalı olarak yapmış ashabını da Kur'an'ın kıraati ve güzel sesle icra edilmesi hususunda teşvik etmiştir.² Bilindiği gibi Kur'an'ın temel hedefi okunup anlaşılmasıdır. Bundan dolayı Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince, kabilelerdeki farklı dil ve lehçelerin³ Kur'an'ın kıraatinde sıkıntı oluşturduğunu görüp yedi harf ruhsatını tanımıştır.⁴ Bu anlamda yedi harfin okumada kolaylık amaçlı bir ruhsat olduğu görülmektedir.⁵ Yedi harf kavramı, Kur'an'da kullanılan bir kavram değildir. Hz. Peygamber'den gelen ilgili rivayetler mütevatir derecesine ulaşmış olmasına rağmen yedi harfin mahiyeti hakkında bir bilgi vermemektedir. Bundan dolayı da yedi harf hakkında âlimler birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebubekir döneminde Kur'an cemedilip bir araya getirilmiştir.⁶ Hz. Osman döneminde ise Kur'an, Hz. Ebubekir döneminde yazılan ve bir araya getirilen Mushaf temel alınarak çoğaltılmış ve önemli şehirlere bir kârî ile birlikte gönderilmiştir.⁷ İslam diyarının çeşitli beldelerine gönderilen mushaflarda hareke ve nokta bulunmamaktaydı. Bundan dolayı da ana dilleri Arapça olmayan milletlerin

¹ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 29; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2015), 25, 26, 35.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır, (y.y: Dâru Tavkî'n-necat, 2001), *Fezâilü'l-Kur'ân*, 8, 29, 30, 31; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki), (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts), *Sâlâtu'l-Musâfirîn*, 34, 245, 246; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen, Muhammed Muhyiddin Abdülhamid* (Beyrut: *el-Mektebetü'l-Asriyye*, ts), Salât, 355; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Komisyon (Mısır, Mısır: *Mektebetü Mustafâ el-Bâb el-Halebî*, 1975), Sevâbü'l-Kur'ân, 13; Ebû Dâvûd, Salât, 349; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki (y.y, Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), Edeb, 52.

³ Bir dilin tarihsel, bölgesel ve siyasal sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizimi özellikleriyle ayrılan koluna lehçe denir. Türk Dil Kurumu (TDK), "lehçe" (Erişim 20 Ekim 2021); Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018), 111.

⁴ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66; Müslim, *Sâlâtu'l-Musâfirîn*, 48.

⁵ İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi* (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018), 117, 118.

⁶ Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 3, 4.

⁷ Abdülhamit Birışık, "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 237 vd.

Kur'an'ı yanlışsız okuması mümkün değildi. Bu sorunu ortadan kaldırmak için Arap nahvinin ilk esaslarını tespit eden âlim ve şair Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) Kur'an'ı harekelemiş böylece okumada birlik sağlanmıştır. Kur'an'ın yabancılar tarafından doğru ve hızlı okunabilmesi için Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin öğrencisi Nasr b. Âsım (ö. 89/797) ise Kur'an'a noktalama işareti koymuştur. Noktalama işaretleri büyük oranda Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ile birlikte son halini almıştır.⁸ Kıraatlerin sayıca çok olduğu, sayılarının otuzdan fazla olduğuna yönelik bazı görüşler bulunmaktadır.⁹ Tâbiûn devrinin sonlarına doğru kıraatler tedvin edilmiş günümüze kadar ulaşması sağlanmıştır.¹⁰ Tedvin döneminde ise İbn Mücâhid (ö. 324/936) yedi meşhur kıraatı toplamış ve *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât* adıyla günümüze ulaşan, bu alandaki en önemli eserlerden birini meydana getirmiştir.¹¹ Kıraat ihtilaflarının en önemli sebebi olarak yedi harf meselesi görülmektedir. Bununla beraber son zamanlarda özellikle müsteşrikler tarafından dillendirilen iki sebep daha bulunmaktadır ki bunlar da ilk dönem Arap yazısının yetersizliği ve hatt-ı Osmanî'nin taaddüdüdür. Fakat son iki sebep âlimler tarafından doğru bulunmamıştır.¹²

Kısaca Zümer Sûresi

Zümer Sûresi Mekke'de nazil olmuştur. Bazı âyetlerinin Medenî olduğu da ifade edilmiştir.¹³ Kûfelilere göre âyet sayısı 75 tir. Mekke, Medine ve Basra ekollerine göre ise âyet sayısı 72 dir. 1170 kelime ve 4708 harften oluşmaktadır. Mushaf'ta 39. sûre olan Zümer Sûresi nüzul sırasına göre ise 59. Sırada bulunmaktadır.¹⁴

Zümer kelime olarak zümre kelimesinin çoğuludur. Dilimizde de kullanılan zümre kelimesi ise grup ve topluluk anlamına gelmektedir.¹⁵ Sûre adını 71 ve 73 âyetlerde geçen zümer

⁸ Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muḥkem fi naḫṫi'l-meşâḫif*, thk. İzzet Hasan (Dımeşk, Dâru'l-Fikr, 1407/1986), 101-103.

⁹ Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 74, 75.

¹⁰ İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1995), 93.

¹¹ Mekkî b. Ebü Tâlib, *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdü'l-Fettâh İsmâil Şelebî, (Kâhire: Dâru Nehdat-i Mısır) 87; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsa'l-Bâbî'l-Halebî ve Şürekâüh, ts), 1/403-409; Birişik, *Kıraat İlmî ve Tarihi*, 29-82; Mehmet Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 47-63.

¹² Geniş bilgi için bkz: Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (İstanbul: Hacıveyyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 99-147; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 81, 116.

¹³ Ebü Muhammed Mekkî b. Ebü Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsirihî ve aḫkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih*, (Kahire: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008) 10/6293.

¹⁴ Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḫakâ'iki gāvâmiẓi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986), 4/110; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984), 23/311.

¹⁵ Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şihâḫ Tâcü'l-luğa ve Şihâḫu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 1987), "zmr", 2/671; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), "zmr" 4/329.

kelimesinden almaktadır.¹⁶ Sûre'nin diğer bir isminin ise 20. âyette geçen “ğuraf” kelimesinden hareketle “ğuraf” olduğu da ifade edilmiştir.¹⁷ Sebe Sûresi'nden sonra nazil olmuştur.¹⁸

Sûrede, Kur'an'ın ana teması olan tevhid ilkesi şirik ile mukayese edilerek ele alınmıştır. Sûrede şirkin tutarsızlığı ortaya konmakta ve müşrikler tevhid inancına çağırılmaktadır. Tevhid inancını öne çıkararak ve pekiştiren birçok delil de sûrede dikkate sunulmaktadır. Ayrıca ahiret inancı ve ahiret azabı da sûrede geniş yer tutmaktadır.¹⁹

Kıraat ve Kıraat İhtilafları

Kıraat kelimesi Arapça كَرَأَ kökünden türemiş olup bir araya getirme, toplama, bir birine ekleme, okuma ve telaffuz etme anlamlarına gelmektedir. Ayrıca fiil kökünün “Kur'an” şeklinde gelen mastarı da kıraat ile eş anlamlıdır.²⁰ Kıraat ilminde ise Kur'an kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve ihtilaflarını nakledenlere nispet ederek bilme sanatı olduğu ifade edilmektedir.²¹ Kıraat ilminde otorite olarak kabul edilen Dimyâtî ise (ö. 1117/1705) ise daha çok bu ilimdeki kavramlara dikkat çekerek bir tanım yapmıştır. O kıraat ilmini şöyle tanımlamıştır. “Yüce Allah'ın kitabını nakledenlerin Kur'an'ın hazf-isbât, tahrîk-teskîn, fasıl-vasıl ve bunların dışında, ancak semâ yoluyla sabit olabilecek telaffuz şekillerini ibdâl vs. vecihlerindeki ittifak ve ihtilaf noktalarını bize öğreten ilimdir.”²² Kıraat ilmindeki ihtilaflar iki açıdan değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bunlar da usûlî ve ferşî farklılıklardır.²³ Sözlükte “asl” kelimesinin çoğulu olan usûl temel, esas, üslûp, tarz, yöntem, metot, dayanak gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁴ Terim olarak ise herhangi bir ilim dalıyla alakalı bilgilerin sistemli bir şekilde yerleştirilmesinde kullanılan esas ve metotlardır.²⁵ Kıraat ilminde ise

¹⁶ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/594-595; Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları 2012), 4/336; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe vakfi Yayınları 2011), 306.

¹⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi, (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001), 4,7.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/110; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdânî ve İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1964), 15/222.

¹⁹ Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* 4/594.

²⁰ Cevherî, *eş-Şihâh*, “kre”, 1/65; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “kre”, 1/128.

²¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999), 9; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/413; Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, 21-24; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 102; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, (İstanbul: MÜİF Vakfı, 2018), 281; Dağ, *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*, 63, 64; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 31-35.

²² Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfî fuzâlâ'i'l-beşer fi'l-kirâ'âti'l-erba'ate aşer*, thk. Enes Mehra (Lübnan: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 6.

²³ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 149, 160; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 57; Ferit Dinçer, *El-Keşşâf'ta sarf vezinlerindeki farklılıklar ve anlam üzerindeki etkisi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 38.

²⁴ Cevherî, *eş-Şihâh*, “asl”, 4/1623; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “asl”, 11/26.

²⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011), 309, 310.

birbirine benzeyen cüz'ıyyâtın tümünün altında toplandığı veya sınıflandığı genel kurallar bütünü şeklinde tanımlanabilir.²⁶

Kıraat ilminde, idğam, nakl, ibdâl, teshîl, imâle, tağlîz, terkîk, tefhîm, revm, işmâm, sekte, sıla, itbâ, ğunne, medd-i bedel gibi bazı tecvid kuralları ve lehçe farklılıkları “ usûl farklılıkları” başlığı altında ele alınmaktadır. Kelimenin telaffuzunda etkin olmasına rağmen yukarıda belirtildiği gibi usûlî farklılıkların kelimenin anlamı üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Kur'an kelimelerinden bazıları farklı coğrafyalarda lehçe bakımından farklı telaffuz edilmiştir.²⁷ Bu farklı telaffuzların kaynağı ise Arapçadaki şive,²⁸ mahalle ve lehçe farklılığıdır ki bunlar da usûlî ihtilafların temelini oluşturmaktadır.²⁹

Kıraat ilmindeki diğer ihtilaf sebebi ise ferşî ihtilaflardır. Ferş sözlükte harfleri döşeme, yayma, serme anlamlarına gelmekte olup çoğulu “furûş” tur.³⁰ Terim anlamı ise belli bir kurala dayanmayan ve Kur'an'da dağınık olarak bulunan kıraat farklılıklarına denir.³¹ Ferşî farklılıklar genel olarak kelimelerin dolayısı ile âyetlerin anlamlarının farklılaşmasına sebebiyet vermektedir. Ferşî farklılıklar harf, isim ve fiillerde meydana gelmektedir.³²

Bu açıdan Kur'an'ın farklı sûrelerinde yer alan ferşî farklılıklar, kelimelerin sarf ve nahiv boyutunda kendini göstermekte, lafızların yapısında değişiklik yaptığı gibi, anlamına da etki edip farklı manaların ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. Bunun da en temel nedeni yukarıda ifade edildiği gibi yedi harf meselesidir. Yani Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushaflarda bulunan farklı sahih rivayetlerin varlığıdır. Kıraat ilminde temel kaynak nakil olduğu için içtihat kabul görmemektedir. Bundan dolayı da kıraat âlimleri senedi sahih olan, Arap dili gramerine ve resmi Mushaf-i Osmaniye de uygun olan kıraatleri sahih kabul etmişlerdir.³³

Netice itibari ile kıraat farklılıkları kaynağını Hz. Peygamber'den alarak pek çok İslamî ilimlerin gelişmesine, Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına olumlu katkılar sağlamıştır.

²⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/358.

²⁷ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 149-160; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım*, 57-59.

²⁸ Şive dil bilimi açısından “söyleyiş özelliği” demektir. Türk Dil Kurumu (TDK), “şive” (Erişim 20 Ekim 2021); Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 153.

²⁹ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 125, 126; Hacı Önen, *Kıraat Tarihi*, 128.

³⁰ Cevherî, *eş-Şihâh*, “frş”, 3/1014; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “frş”, 6/326.

³¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/358; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 63.

³² Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 160-180; Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım*, 64-69.

³³ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, 77-82; Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri*, 83-86.

Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafları

Sûrede yer alan kıraat farklılıkları bir bütünlük teşkil etmesi açısından âyet numaralarına göre verilmiştir. Sûrelerdeki kıraat farklılıkları kıraat âlimleri tarafından sınıflandırıldığı için bu sınıflandırmaya uyulacaktır. Bu sınıflandırma da yukarıda ifade edildiği gibi usûl ve gramer açısından yapılan sınıflandırmadır. Ele alınan kelime usûlî farklılığı barındıran bir kelime ise imamların farklı okuyuşları verilecek başka bir değerlendirme yapılmayacaktır. Şayet ele alınan kelimedeki farklılık sarf ve nahiv açısından meydana gelmiş olup kelimenin, dolayısı ile âyetin anlamını etkiliyorsa ferşî bir ihtilaf söz konusu olmaktadır. O zaman kelimedeki ferşî farklılığın meydana getirdiği diğer anlamlar üzerinde durulacaktır.

Zümer Sûresi'ndeki Ferşî İhtilaflar

Yukarıda kıraat ilmi açısından, kelimedeki sarf ve nahiv farklılıklarının ferşî farklılıklar olduğu üzerinde durulmuştu. Kelimedeki nahvî farklılıklar ise bazen manayı etkilemekte bazen de mana üzerinde bir etkide bulunmamaktadır. Zümer Sûresi'ndeki ferşî ihtilaflar şunlardır:

6/39 بِطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ فِي بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ âyetteki أَمْهَاتِكُمْ kelimesini kıraat imamı Hamza (ö. 156/773) “بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ”; kıraat imamı Kisâî (ö. 189/805) “بَطُونٍ أَمْهَاتِكُمْ” şeklinde okumuşlardır.³⁴ Kıraat kitaplarında vurgulanan bu ihtilaf tefsir kitaplarında da vurgulanmış ama mana üzerindeki etkisine değinilmemiştir. Bu da buradaki kıraat ihtilafının âyetin manasını değiştirmedeğini, lehçe farklılığından kaynaklandığını göstermektedir.³⁵

7/39 وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ âyetteki يَرْضَهُ kelimesini imam Nâfi' (ö. 169/785), Âsım (ö. 127/745), Hamza ve Ya'kûb (ö. 205/821) sıla yapmaksızın “hâ” zamirini dammeli ve ihtilasla okumuşlardır. İbn Kesîr (ö. 120/738), kıraat imamı İbn Âmir'in (ö. 118/736) ravisi olan İbn Zekvân (ö. 242/857), Kisâî, kıraat imamı Ebû Ca'fer'in ravisi İbn Verdân (ö. 160/777) ve Halef (ö. 229/844) ise hâ zamirini sıla yaparak يَرْضَهُو şeklinde damme üzere okumuşlardır. Ebû Amr'ın ravisi Sûsî (ö. 261/874) ve Ebû Ca'fer'in ravisi İbn Cemmâz (ö. 170/786) kelimeyi يَرْضَهُ şeklinde sakin okumuşlardır. Ebû Amr (ö. 154/771) ve ravisi Dûrî (ö. 248/862) ise iskân ve sıla yaparak damme üzere okumuşlardır.³⁶

³⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Nesr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', (Mısır: el-Matbaatü'l-Ticaretî'l-Kübra, ts), 2/248; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999), 119; Muhammed Kerim Râcih, *el-Kırâatü'l-aşru'l-mütevâtiratu min tarikay's-şâtibiyye ve'd-durre* (Medine: Dâru'l-Muhacir, 1993), 459.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/426.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980), 560; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye 2007), 199; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *et-Tevsîr fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Ferîd b. Muhammed b. Azzûz, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016), 474; Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. İmâd Kadîrî, (Kahire: Dâru'l-

Kıraat farklılıklarını ifade etmek için kullanılan kavramların ıstılahî anlamlarının verilmesi konunun anlaşılmasına katkı sunacaktır. Yukarıda ifade edildiği gibi bazı kıraat imamları يَرْضَهُ kelimesini ihtilâs ile okumuşlardır. İhtilâs sözlükte bir şeyi zorla almak, alıp kaçmak, kapmak anlamlarında kullanılmaktadır.³⁷ Kıraat ilminde ise harekeyi süratle telaffuz etmek ya da hareketin çoğunu (üçte ikisini) telaffuz edip azını (üçte birini) hafzetmek suretiyle okumaktır.³⁸

Bazı kıraat imamları ise يَرْضَهُ kelimesini sıla yaparak okumuşlardır. Sıla sözlükte ulaşmak, eklemek, bitiştirmek, geçmek ve yetişmek anlamlarına gelmektedir.³⁹ Terim olarak ise müfred gaib müzekker zamirlerin (هـ) harekesine göre vâv (و) veya yâ (ى), cem'i gaib müzekker (هَمْ) ve cem'i muhatap müzekker (كَمْ - أَنْتُمْ) zamirlerde ise vâv (و) harfi takdir edilerek (أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ - أَلَيْهِمْ) şeklinde medd yapılmasına denir.⁴⁰ Sıla vasl halinde yapılır, vakf halinde ise zamir sakin olarak telaffuz edilir. Kelimeyi يَرْضَهُ şeklinde okuyanlar zamirden önceki harfin harekeli olduğunu ileri sürerek sıla yapıp damme üzere okumuşlardır.

Kelimeyi يَرْضَهُ şeklinde okuyanlar ise elif-i maksureyi hafzederek ihtilâs ile okumuşlar. Kelimeyi يَرْضَهُ şeklinde sakin okuma ise Arap dilinde bilinen bir uygulama olduğu, şart edatından dolayı da muzari fiilin cezm olduğunu ifade etmişlerdir.⁴¹ يَرْضَهُ kelimesinin son harfi olan “hâ” zahirinin harekesi ve farklı okunma şekilleri üzerinde oluşan kıraat ihtilafının mana üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır.

8/39 لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr ve kıraat imamı Ya'kûb'un ravisi Rûveys (ö. 238/852) لِيُضِلَّ şeklinde okumuştur.⁴² Bu âyette başına bir sıkıntı geldiğinde Allah'a dua eden, Allah'tan bir nimet olarak sıkıntılardan kurtulan kişinin, kendisini kurtaran Allah'ı unutması ve O'na şirk koşması ön palan çıkarılarak bir insan tiplemesinden örnek verilmektedir.⁴³ Buna göre لِيُضِلَّ kelimesindeki yâ harfi dammeli olarak okunursa “kişinin insanları Allah'ın yolundan saptırmak amacı ile çeşitli söylem ve eylemlerde

Ğaddi'l-Cedid, 2010), 3/343, 344; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/115; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 1/305; Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 459.

³⁷ Cevherî, *eş-Şihâh*, “hls”, 3/923; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “hls”, 6/65.

³⁸ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 90.

³⁹ Cevherî, *eş-Şihâh*, “vsl”, 5/1842; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “vsl”, 11/726.

⁴⁰ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kırâe* (Kâhîre: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999), 14; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstilahları*, 147; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'limi*, (İstanbul: İşaret, 1990), 185.

⁴¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Fesevî, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî (Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi Kur'âni'l-Kerîm, 1993), 3/1110-1113.

⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 2/299; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/115; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26/427; Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 459.

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 26/428.

bulunduğu” anlaşılır. Bu kıraate göre kişi hem kendisi Allah’ın yolunda sapmakta hem de başkalarını da saptırmaktadır. Eğer kelimedeki “yâ” harfinin harekesi fethalı olursa o zaman âyetin anlamında bir daralma meydana gelmekte ve anlam “Allah’ın yolundan sapıtım için” şekline dönüşmekte ve bireysel bir davranışı ifade etmektedir. Ayrıca kelimenin başında yer alan “lâm” edatı ise neticesi belli olan, bilinçli bir fiili ifade ettiği için âkıbet lâmu olarak kabul görmüştür.⁴⁴ Zira kişinin Allah’a şirk koşması ve başkalarını da saptırmasının doğal sonucu Allah’ın yolundan çıkmayı netice vermektedir.⁴⁵ Bu açıdan şirk koşan kişi söylem ve eylemlerinin sonucunu bilerek şirk koşmaktadır. Âyetteki لِيُضِلَّ kelimesi kıraat farklılıkları açısından bu manaları ifade etmektedir.

9/39 اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اَنَاءَ اللَّيْلِ 9/39 âyetteki اَمَّنْ kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr ve Hamza “أَمَّنْ” şeklinde okumuşlardır.⁴⁶ Bu ikinci okuyuşa göre buradaki “elif” istifham edatıdır “مَنْ” ise mevsuldur ve “şöyle şöyle olan, böyle olmayan gibi midir?” anlamını barındırmaktadır.⁴⁷ Âyetteki elifin nida edatı olduğu zira Arapların elif harfini yâ harfi gibi nida maksatlı kullandıkları da ifade edilmiştir. Eğer elif nida edatı ise anlam şöyle olmaktadır: “Ey inkârcı! Sen inkârınla biraz eğlene dur, sen cehennemlik olacaksın; ey geceler boyu Rabbinin rahmetini uman, ahiretinden endişe eden, bundan dolayı secde ve kıyam eden kişi! Muhakkak ki sen cennetlik olacaksın.”⁴⁸

Dil bilgini Ferrâ’ya (ö.207/822) göre اَمَّنْ ifadesinin aslı مَنَّ امَّ olup mim harfinde idğam yapılmıştır. Buna açıklamaya göre ise bu ifadeden şu anlam çıkmaktadır: “Gece boyu ibadet eden mi daha hayırlı yoksa Allah’a şirk koşan mı?”⁴⁹ Söz konusu bu âyette farklı bir insan tiplemesi verilmekte ve bir önceki âyette dikkate sunulan insan tiplemesi ile kıyaslanmaktadır. Böylece Yüce Allah iki insan arasında bir kıyas yapmak sureti ile Allah’a gönülden kulluk görevini yerine getirenlerin daha üstün olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁰ Taberî’ye göre her iki kıraat da sahih kıraatler içerisinde yer almaktadır. Okuyucu hangisini okusa isabet etmiş, doğru okumuştur.⁵¹

⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/427; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 7/87.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 1/498-500; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/428.

⁴⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, 561; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/344, 345; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 474; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/428; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 1/305; Râcih, *el-Kırâatü'l-aşr*, 459.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-bevân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21/266, 267; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/238, 239.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-bevân*, 21/265, 266.

⁴⁹ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 3/1112; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/428.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-bevân*, 21/267.

11/39 اِنِّيْ اَمْرٌثُ قُلْ اِنِّيْ اَمْرٌثُ âyetteki اِنِّيْ اَمْرٌثُ ifadesini Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer “اِنِّيْ اَمْرٌثُ” şeklinde yâ harfini fethalı okumuşlardır.⁵² Birinci okuyuşa göre yâ harfi med harfi görevi görmekte, söz konusu iki kelime arasında medd-i munfasıl meydana gelmektedir. Nâfi‘ ve Ebû Ca‘fer’in okuyuşunda ise bu med ortadan kalkmakta, اِنِّيْ şeklinde okumada ifadeyi tekit etme söz konusu olmakta, anlam üzerinde bir değişme meydana gelmemektedir.

13/39 اِنِّيْ اَخَافُ قُلْ اِنِّيْ اَخَافُ kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ebû Ca‘fer اِنِّيْ اَخَافُ şeklinde okumuşlardır.⁵³ Yukarıda ifade edildiği gibi birinci okuyuşta yâ harfi med harfi görevi görmekte, söz konusu iki kelime arasında medd-i munfasıl meydana gelmektedir. Yâ harfinin fethalı olarak اِنِّيْ şeklinde okuyuşunda medd-i munfasıl düşmekte, yâ harfinin fethalı olarak okunması tekit ifade etmektedir. Fakat bu farklı kıraatin anlam üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır.

16/39 يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ âyetteki يَا عِبَادِ kelimesini Rüveys hem vakıf hem de vasl halinde “يَا عِبَادِي” şeklinde okumuştur.⁵⁴ Birinci okuyuş “Ey kullar!” anlamına gelen bir nidadır ki bu kapsama Müslüman, kâfir, müşrik vb. bütün insanlar girmektedir. İkinci okuyuş ise “Ey kullarım!” anlamındadır. Sahiplik ekinden dolayı bu okuyuşa göre âyette sadece Müslümanlar kastedilmektedir.⁵⁵ Söz konusu âyette cehenneme giren kullardan bahsedildiği için, Müslümanları ihtiva etmeyen birinci kıraatin âyetin içeriğine daha uygun olduğu görülmektedir.

16/39 فَاتَّقُونِ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ âyetteki فَاتَّقُونِ kelimesini Ya‘kûb hem vakıf hem de vasl halinde “فَاتَّقُونِي” şeklinde okumuştur.⁵⁶ Birinci okuyuş “Ey kullar korkunuz, sakınınız” anlamına gelmekte ve korkulacak varlık/nesne belirtilmemiş, mutlak olarak bırakılmıştır. İkinci okuyuşta ise korkulması ve kendisinden sakınılması gereken şeyin Yüce Allah’ın azabı olduğu ifade edilmiştir. Fahreddin Râzî’ye (ö. 606/1212) göre yüce Allah bu âyette inkârcıların gidecekleri cehennemin özelliklerini dikkate sunarak mü’minlerin bu ateşten sakınmalarını istemiştir.⁵⁷

17,18/39 فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَبَشِّرْ عِبَادِ kelimesini Ya‘kûb vakıf yaptığı zaman sahiplik eki getirerek فَبَشِّرْ عِبَادِي şeklinde okumuştur. Diğerleri ise hem vasl hem de vakf

⁵² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-kırâ’ât*, 564; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kırâatü’l-‘aşr*, 460.

⁵³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb‘a fi’l-kırâ’ât*, 564; Dâni, *et-Teysîr fi’l-kırâ’âti’s-seb‘*, 476; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kırâatü’l-‘aşr*, 460.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/120; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kırâatü’l-‘aşr*, 460.

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/434.

⁵⁶ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi’l-kırâât*, 3/1119; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-kırâ’âti’l-‘aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kırâatü’l-‘aşr*, 460.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/434.

halinde عَبَادٌ şeklinde okumuştur.⁵⁸ Söz konusu âyette فَيَتَّبِعْ عِبَادِي şeklinde vakf yapıldığında ise وَلَوْلَا أَنذَرْتُكَ haber olmaktadır. O zaman âyetin anlamı şu şekilde değişmektedir. “Benim (*halis*) kullarımı müjdele... Sözü dinleyip en güzeline uyanlar, bunlardır işte Allah’ın doğru yola getirdiği kimseler”⁵⁹ Söz konusu âyet “sözü dinleyip en güzeline tabi olanları” müjdelemektedir. Bu açıdan imam Ya’kûb’un kıraatinde, kulların Allah tarafından sahiplenmesi söz konusu olmakta ve manaya bir incelik katılmaktadır.

20/39 لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَكِنَّ kelimesini Ebû Ca’fer “لَكِنَّ” şeklinde okumuştur.⁶⁰ لَكِنَّ istidrak için kullanılan bir edat olup bir önceki sözden açıklanmayan anlamı ortaya koymaktadır. Bu açıdan bakıldığında 19. âyette “*Hakkında azap sözü (hükmi) gerçekleşenler, hiç onlar gibi olur mu? Cehennemlikleri sen mi kurtaracaksın?*” buyrulmuş, haklarında azap sözü gerçekleşmiş olanların kurtulamayacakları Hz. Peygamber’in de onlara yardım edemeyeceği üzerinde durulmuştur. 2. âyette ise لَكِنَّ kelimesi ile bir önceki cümle açıklığa kavuşturulmuş, Rablerine karşı takva sahibi olanların cehennemlik olmayacağı, onların azaptan kurtulacakları ifade edilmiş, böylece meydana gelebilecek bir vehme kapıyı kapatmıştır.⁶¹ Söz konusu edattaki kıraat farkı manayı etkilememektedir.

23/39 هَادٍ kelimesini İbn Kesîr vakf halinde “هَادِي” şeklinde okurken diğerleri “هَادٌ” şeklinde okumuşlardır.⁶² Bu farklı kıraatin anlam üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır.

29/39 سَالِمًا kelimesini İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya’kûb “سَالِمًا” şeklinde okumuşlardır.⁶³ سَالِمًا şeklinde okuyanlar bunu ismi fail olarak kabul etmişler ve kelimeyi رَجُلًا سَالِمًا şeklinde ifade etmişlerdir. Buna göre anlam “Bir adama ait olan adam” demektir. Diğer kıraatte ise رَجُلًا سَلَامًا mastar olarak görülmüş ve selametli, kurtulmuş adam anlamında değerlendirilmiştir.⁶⁴ Ayrıca “sâlim” kelimesi “müşterek” kelimesinin zıttı; “selem” kelimesi ise “savaş” kelimesinin zıttı olarak görülmüş “sâlim” kıraatinin tercihe şayan olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144) de سَالِمًا şeklindeki kıraati benimsemekte ve her iki

⁵⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, 561; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/345; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 474; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kırâatü'l-aşr*, 460; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/121.

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/121.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/247; Râcih, *el-Kırâatü'l-aşr*, 460.

⁶¹ Bkz: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/121; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/253.

⁶² Râcih, *el-Kırâatü'l-aşr*, 461.

⁶³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, 562; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/345; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 475; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, 2/362, 363; Râcih, *el-Kırâatü'l-aşr*, 461.

⁶⁴ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 3/1113; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 26/450.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/253.

kelimenin de سَلِمَ fiilinin mastarları olduğunu ve aynı anlama geldiğini belirtmektedir.⁶⁶ Taberî (ö. 310/923) de bu iki kelimenin manasının bir birine yakın olduğunu, hangisi okunsa isabet edileceğini ifade etmektedir.⁶⁷

36/39 كَيْفَ عِبَادَةُ اللَّهِ كَيْفَ عِبَادَةُ اللَّهِ kelimesini Hamza, Kisâi, Ebû Ca'fer ve Halef “كَيْفَ عِبَادَةُ” şeklinde çoğul okumuşlardır.⁶⁸ Çoğunluk ise bu ifadeyi tekil olarak okumuş, burada kastedilen kişinin Hz. Peygamber olduğunu, zira âyetteki “Seni korkutuyorlar” ifadesinin bu anlama delalet ettiğini belirtmişlerdir.⁶⁹ Tefsirler bu âyetin Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’i putların çarpması ile tehdit ettikleri için nazil olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁰ Hz. Peygamber’i Allah’ın dışında kalan diğer varlıklar ile tehdit etme ve korkutma çabasına yüce Allah şu şekilde cevap vermiştir: “Allah, kuluna yetmez mi? Seni O’ndan (Allah’tan) başkalarıyla korkutmaya çalışıyorlar. Allah, kimi saptırırsa artık onun için bir yol gösterici yoktur.” Bu âyetteki عِبَادَةُ kelimesini tekil okuyanlara göre âyette ifade edilen kişi Hz. Peygamber’dir. Ayetteki kelimeyi عِبَادَةُ şeklinde çoğul okuyanlara göre ise bu ifade ile kastedilenler peygamberler veya bütün salih kullardır.⁷¹

38/39 âyetteki أَرَادَنِي اللَّهُ kelimesini Hamza “أَرَادَنِي اللَّهُ” şeklinde okumuştur.⁷² Bu kıraat sadece okumada kolaylık sağlamakta, anlama etki etmemektedir.

38/39 كَاتِبَاتٌ أَرَادَنِي اللَّهُ بَصُرٌ هَلْ هُنَّ كَاتِبَاتٌ ضُرَّهُ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتٌ رَحْمَتِهِ kelimesini Ebû Amr ve Ya’kûb “كَاتِبَاتٌ ضُرَّهُ، مُمْسِكَاتٌ رَحْمَتِهِ” şeklinde okumuştur.⁷³ Ebû Amr ve Ya’kûb’a göre “كَاتِبَاتٌ ضُرَّهُ، مُمْسِكَاتٌ رَحْمَتِهِ” âyetindeki كَاتِبَاتٌ ve مُمْسِكَاتٌ kelimleri ismi fail olarak gelip fiil görevi görmekte ve istikbalde olacak bir durumu ifade etmektedir. Tenvinli olarak gelip kendisinden sonraki kelimeyi nasb etmesi ise “mef’ûlu bih” olmasındandır.⁷⁴ Kurtubî (ö. 671/1273) bu kıraatin daha güzel olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/126.

⁶⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/284.

⁶⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-ğurâ’ât*, 562; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi’l-ğurâ’âti’s-seb’*, 200; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce li’l-ğurâ’âti’s-seb’a*, 3/344; Dâni, *et-Teyşîr fi’l-ğurâ’âti’s-seb’*, 475; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-ğurâ’âti’l-’aşr*, 2/362; Râcih, *el-ğurâatü’l-’aşr*, 462.

⁶⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahrü’l-muhît*, thk. *Sıdkî Muhammed Cemil* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 9/205; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-’azîm*, 7/89.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26/454; Kurtubî, *el-Câmi’ li’l-ağkâmi’l-ğurâ’ân*, 15/258; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-’azîm*, 7/89.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/129; İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi’l-ğurâât*, 3/1113; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhît*, 9/205; Râcih, *el-ğurâatü’l-’aşr*, 464.

⁷² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-ğurâ’ât*, 564; Dâni, *et-Teyşîr fi’l-ğurâ’âti’s-seb’*, 476; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-ğurâ’âti’l-’aşr*, 2/364; Râcih, *el-ğurâatü’l-’aşr*, 462.

⁷³ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a fi’l-ğurâ’ât*, 562; İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi’l-ğurâ’âti’s-seb’*, 200, 201; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce li’l-ğurâ’âti’s-seb’a*, 3/347; Dâni, *et-Teyşîr fi’l-ğurâ’âti’s-seb’*, 475; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/129; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-ğurâ’âti’l-’aşr*, 2/363; Râcih, *el-ğurâatü’l-’aşr*, 462.

⁷⁴ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi’l-ğurâât*, 3/1114.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li’l-ağkâmi’l-ğurâ’ân*, 15/259.

Çoğunluğun kıraati olan birinci okuyuşa göre ise bu kelimelerde ism-i fâil, mefulü bih'e izafe edilmiş, bundan dolayı da tenvin düşmüştür. Buradaki izafe ise mecazi olup tenvin niyeti barındırmaktadır. İzafenin faydası ise tenvini düşürüp kolay telaffuz yolunu açmaktır.⁷⁶ Taberî iki kıraatin de sahih olduğunu ve aynı manayı ifade ettiğini vurgulamaktadır.⁷⁷

39/39 اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ âyetteki مَكَانَتِكُمْ kelimesini imam Âsım'ın ravisi Ebubekir Şu'be (ö. 193/808) “مَكَانَاتِكُمْ” şeklinde çoğul okumuştur.⁷⁸ Söz konusu âyetteki mekân kelimesinden maksat onların buldukları düşmanlık konumudur.⁷⁹ İkinci okuyuşta ise anlam “mekânlar” şeklinde olmaktadır ki buna göre onların düşmanlıkta kullanabilecekleri başka imkânlara gönderme yapılmıştır.

41/39 وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ âyetteki عَلَيْهِمْ kelimesini Hamza ve Ya'kûb “عَلَيْهِمْ” şeklinde hâ zamirini merfû okumuşlardır.⁸⁰ Lehçe ve şive farklılığından kaynaklanan bu kıraatin anlama bir etkisi bulunmamaktadır.

42/39 عَلَيْهِمُ الْمَوْتُ الَّذِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ âyetteki عَلَيْهِمُ الْمَوْتُ kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef “عَلَيْهِمُ الْمَوْتُ” şeklinde meçhul okumuşlardır.⁸¹ Birinci okuyuş malum olarak gelmiş ve “Allah, ölmelerine hükmettiği kişilerin ruhlarını tutar.” anlamına gelmektedir. İkinci okuyuş ise meçhuldür ve “Allah, ölmelerine hükmedilen kişilerin ruhlarını tutar.” Anlamına gelmektedir. İkinci anlamı ön plana çıkaranlara göre fiil mefulü bih üzere bina edilmiştir. Fâil görevi yerine getirilen kelime الْمَوْتُ kelimesi de merfû olmuş, fiil ona isnat edilmiştir. Malum olarak okuyanlar ise fiilin fâil üzere bina edildiğini, zira öldürme kararını veren ve uygulayan varlığın yüce Allah olduğunu ifade etmektedirler.⁸² Meşhur dil ve tefsir âlimi Nehhâs (ö. 338/950) الْمَوْتُ kelimesinin malum veya meçhul okunması arasında bir fark olmadığını, malum okumanın âyette anlatılan Yüce Allah'ın büyük işlerinin ön plana çıkarılması ve vurgulanması açısından daha uygun düşüğünü ifade etmektedir. Zira âyette tevhid inancı, Allah'ın iradesinin kayıt altına alınamayacağı, kendisinden başkasının yapması mümkün olmayan hayatı verme ve öldürme işlerinin Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısı ile ölüme karar verme

⁷⁶ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 3/1114.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/296.

⁷⁸ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/347; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/130; Râcih, *el-Kırâatü'l-âşr*, 462.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/130.

⁸⁰ Râcih, *el-Kırâatü'l-âşr*, 463.

⁸¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, 562, 563; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 201; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, 3/347; Dâni, *et-Tevsîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 475; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/131; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr fi'l-kırâ'âti'l-âşr*, 2/363; Râcih, *el-Kırâatü'l-âşr*, 463.

⁸² İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 3/1114, 1115.

anlamında fiilin failinin Allah olduğunu belirten malum okuma daha uygun olduğu görülmektedir.⁸³

44/39 *تَرْجَعُونَ* ثُمَّ إِلَيْهِ تَرْجَعُونَ kelimesini Ya‘kûb “*تَرْجَعُونَ*” şeklinde malum olarak okumuştur.⁸⁴ İlk kıraatte kelime “döndürüleceksiniz” anlamında meçhul iken ikinci kıraatte “döneceksiniz” anlamında malum olmaktadır.

53/39 *يَا عِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ* kelimesini Nâfi‘, İbn Kesîr, İbn Âmir, Âsım ve Ebû Ca‘fer bu şekilde okumuşlar, diğerleri ise “*يَا عِبَادِي الَّذِينَ*” şeklinde yâ harfini sakın olarak kıraat etmişlerdir.⁸⁵ Bu tarz nidaların aksine burada izafet yâ’sının varlığı, Allah’ın kullarına olan şefkat ve merhametinin büyüklüğünü göstermesi ve ne kadar çok günah işlemiş olsalar da tevbe etmeleri halinde onlara sahip çıkacağını ifade etmesidir.⁸⁶ Ayrıca *يَا عِبَادِي الَّذِينَ* kelimesinde nida olduğu için yâ harfinin hazfedilmesi de mümkündür.⁸⁷

53/39 *لَا تَقْنَطُوا لَّا تَقْنَطُوا* kelimesini Ebû Amr, Kisâî, Ya‘kûb ve Halef “*لَا تَقْنَطُوا*” şeklinde okumuşlardır.⁸⁸ *قَنَطٌ* fiilinin muzari halinde “nûn” harfinin harekesinin fetha, damme ve kesaralı olarak geldiği fakat bu hareke değişikliğinin anlam üzerinde bir etkisinin olmadığı görülmüştür.⁸⁹

56/39 *يَا حَسْرَتِي يَا حَسْرَتِي* kelimesini İbn Cemmâz, diğer bir rivayetinde İbn Verdân “*يَا حَسْرَتَايَ*” şeklinde okumuştur. Ayrıca İbn Verdân “*يَا حَسْرَتَايَ*” şeklinde meddi müşebbe ile de okumuştur. Vakıf halinde Rûveys “*يَا حَسْرَتَاة*” şeklinde okumuştur.⁹⁰ *يَا حَسْرَتِي* ifadesinin aslı *يَا حَسْرَتِي* şeklindedir; mütekellimden kinaye yapılmış ve elif harfi yâ harfinin yerine getirilmiştir. Araplar çağırma, yardım isteme, yalvarma durumlarında elif harfi yerine yâ harfini kullanırlar ve bu şekildeki kullanım yaygındır.⁹¹ *يَا حَسْرَتَاة* şeklindeki kullanımda ise nidâ için kullanıldığında elif harfinden sonra hâ harfi getirilir. Hâ harfinin harekesi bazen kesra çoğunlukla da merfû olur öyle ki nerede ise hâ harfi kelimenin aslından

⁸³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Çur‘ân*, 15/263.

⁸⁴ Râcih, *el-Çirâatü'l-‘aşr*, 463.

⁸⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb‘a fi'l-kırâ‘ât*, 563; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ‘âti's-seb‘*, 201; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ‘âti'l-‘aşr*, 2/364; Râcih, *el-Çirâatü'l-‘aşr*, 464.

⁸⁶ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-me‘ânî fi tefsîri'l-Çur‘âni'l-‘azîm ve's-seb‘i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbari Atiyye, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 12/269; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 24/41.

⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Çur‘ân*, 15/267.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/135; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ‘âti'l-‘aşr*, 2/363; Râcih, *el-Çirâatü'l-‘aşr*, 464.

⁸⁹ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâ‘ât*, 3/1115; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, “knt”, 7/386.

⁹⁰ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb‘a*, 3/347, 348; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/137; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ‘âti'l-‘aşr*, 2/363; Râcih, *el-Çirâatü'l-‘aşr*, 464.

⁹¹ Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 21/313; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi'l-Çur‘ân*, 15/267.

edilmiştir.¹⁰⁰ Âyetteki غَيْرَ kelimesi أَعْبُدُ fiilinden dolayı mansûb gelmiştir. Buna göre anlam أَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ فِيمَا تَأْمُرُونَنِي “Bana emrettiğiniz şey hakkında Allah’tan başkasına mı kulluk edeyim?” şeklindedir. Bununla beraber kelimenin تَأْمُرُونَنِي kelimesinden sonra gelen harfi cerrin hazfinden dolayı أَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ أَنْ أَعْبُدَ “Allah dışındaki bir varlığa tapmamı mı emrediyorsunuz?” şeklinde olması da mümkündür. Kelimeyi nasb ederek okuyanlara göre ise anlam أَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ غَيْرَ عِبَادَةِ اللَّهِ “Allah’tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?” şeklinde olmaktadır¹⁰¹

71/39 فَتَحَتْ حَتَّى إِذَا جَاءَهَا فَتَحَتْ أَبْوَابَهُ kelimesini Âsım, Hamza, Kisâi ve Ya’kûb “فَتَحَتْ”, ayrıca kelimenin başına “vâv” harfini getirmek suretiyle “فَتَحَتْ” şeklinde okumuştur. Diğer imamlar ise “فَتَحَتْ” ve “فَتَحَتْ” şeklinde şeddeli okumuşlardır.¹⁰² Kûfeliler iki kelimeyi tahfif ile yani şeddesiz okumuşlardır. Onlara göre fiiller, mastarlarından hareketle azlık ve çokluğa delalet edebilir. Her ne kadar bu fiiller tef’îl babından gelmemiş olsa da söz konusu âyetlerde bu kelimeler mananın çokluğuna delalet etmektedir. Söz konusu iki fiili şeddeli olarak okuyanlara göre mana çokluğa delalet ettiğinden, kesret anlamını kuvvetlendirmek için fiil şeddeli okunmalıdır.¹⁰³ Söz konusu kelimenin başında bulunan vâv harfinin delaleti hakkında üç görüş bulunmaktadır. Ferrâ’nın da içinde bulunduğu dilcilere göre buradaki vâv zâid vâvı’dır. İkinci görüşe göre bu vâv, hal ifade eden vâv’dır. Âyetlerdeki vâv’ın hal anlamı ifade ettiği kabul edilirse kelime, cennetlikler daha cennete gelmeden önce cennetin bütün kapılarının açık halde olduğunu ifade etmektedir. Cehennemlikler ise cehenneme sevk edildiklerinde azaplarının artması için cehennemin kapıları kapalı tutulduğundan buradaki فَتَحَتْ kelimesinin başında vâv harfi yoktur. Üçüncü görüşe göre ise cennetin kapıları cehennemin kapılarından bir fazla olduğu için buradaki vâv fazlalığı ifade etmek için gelmiştir.¹⁰⁴

75/39 وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyetindeki قِيلَ kelimesini Hişâm (ö. 245/859), Kisâi ve Rûveys Kaf harfinin kesra harekesini dammeye işmam ederek okumuştur.¹⁰⁵ Söz konusu kelimedeki kıraat farklılığı usûlî bir farklılık olduğu için âyetin anlamı üzerinde bir etkisi bulunmamaktadır.

Zümer Sûresi’ndeki Usûlî İhtilaflar

¹⁰⁰ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vucûhi l-kirâât*, 3/1117.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 27/471; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi l-Kur’ân*, 15/276.

¹⁰² İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Sab’a fi l-kirâ’ât*, 56; İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi l-kirâ’âti’s-seb’a*, 201, 202; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hücce li l-kurrâ’i’s-seb’a*, 3/349; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi l-kirâ’âti l-aşr*, 2/364; Râcih, *el-Kirâatü l-aşr*, 466.

¹⁰³ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fî vucûhi l-kirâât*, 3/1118.

¹⁰⁴ Râcih, *el-Kirâatü l-aşr*, 466; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü l-mesîr*, 4/27.

¹⁰⁵ Râcih, *el-Kirâatü l-aşr*, 467.

Zümer Sûresi'ndeki İmâleler

Kıraat imamları ve ravilerinin bazı okumalarında imale ve taklîl yaptıkları görülmektedir. Zümer sûresinde de imale ve taklîl uygulamaları bulunmaktadır. İmâle sözlükte bir şeyi bir tarafa doğru eğmek, yatırmak, meylettirmek anlamına gelmektedir.¹⁰⁶ Sarf ve kıraat ilimlerinde fethayı kesreye, elif harfini yâ harfine yaklaştırıp harfi yumuşatarak seslendirmek demektir.¹⁰⁷

Taklîl ise hicaz bölgesine ait bir şive olup sözlük anlamı çokluğun zıttı, azaltmak, az yapmak demektir.¹⁰⁸ Terim olarak ise harfi, fetha ile imâle arasında bir sesle okumak demektir. Aynı zamanda imâle-i suğra da denilen bu okuyuş çeşidi, imâle ile tahkik arasında bir seslendirmedir ki buna taklîl, beyne beyne ve beyne'l-lafzeteyn de denilmektedir. Taklîl yapılırken ağız diğer zamanlara nazaran biraz daha az açılmaktadır.¹⁰⁹

2,4,5/39 2. âyette geçen زُفَى kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile okumuşlardır. Ebû Amr ve bir görüşe göre (Hulf)¹¹⁰ Verş (ö. 197/812) taklîl ile okumuştur. 4. âyette geçen لَاصْطَفَى kelimesi ile 5. âyette geçen مُسَمَّى kelimelerini ise vakıf yapılması durumunda Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur. 5. âyette geçen النَّهَارَ kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹¹

6/39 âyetteki فَائِي kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile Dûrî ve bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur¹¹²

7/39 âyetteki أُخْرَى kelimesini Ebû Amr, Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile Verş taklîl ile okumuştur. يَرْضَى kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.

8/39 âyetteki النَّارَ kelimesini Ebû Amr ve Dûrî imâle ile Verş taklîl ile okumuştur.¹¹³

¹⁰⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* "myl" 11/636; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (y.y: Dâru'l-Hidâye, ts), "myl" 30/433, 434.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, 2, 30; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/67; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1974) 1/314; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstulahları*, 91; Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*, 50.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, "kl", 11/563; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "kl", 1/1049.

¹⁰⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/314.

¹¹⁰ Hulf: Kıraat istilâhında, imam veya ravinin kendi kıraat ve rivayetinin dışında diğer ravilere muvafakat ettiği ikinci veche denmektedir. Temel, *Kıraat ve Tecvid İstulahları*, 79.

¹¹¹ Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 458.

¹¹² Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 459.

¹¹³ Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 459.

10/39 ayetteki الدُّنْيَا kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile Ebû Amr ve bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur. يُوفَّى kelimesi üzerinde durulduğunda ise Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹⁴

16/39 النَّار kelimesini Ebû Amr ve Dûrî imâle ile Verş ise taklîl ile okumuştur.

17/39 âyetteki الْبَشَرَى, 21. âyetteki فَتَرَاهُ لَذِكْرَى kelimelerini Hamza, Kisâî, Halef ve Ebû Amr imâle ile Verş ise taklîl ile okumuştur.

18/39 هَدَاهُمْ kelimesini Hamza, Kisâî imâle ile Verş ise taklîl ile okumuştur.

25/39 âyetteki فَاتَّاهُمْ kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹⁵

26/39 âyetteki الدُّنْيَا kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile Ebû Amr ve bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹⁶

27/39 âyetteki لِلنَّاسِ kelimesini Dûrî ve Ebû Amr imâle ile okumuştur.¹¹⁷

32/39 âyetteki مَثْوَى kelimesini vakıf halinde Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur. Aynı âyetteki لِلْكَافِرِينَ kelimesini Ebû Amr, Dûrî ve Rûveys imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹⁸

41-42/39 âyetteki يَتَوَفَّى , يُسَمَّى üzerlerinde vakıf yapıldığı zaman اِهْتَدَى kelimelerinde Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹¹⁹

48/39 âyetteki حَاقٍ kelimesini Hamza imâle ile okumuştur.

50/39 âyetteki أَغْنَى Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹²⁰

56/39 âyetteki يَا حَسْرَتَى kelimesini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile Dûrî ve bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹²¹

57/39 âyetteki هِدَانِي 59.âyetteki بَلَى ile vakıf halinde 60.âyetteki مَثْوَى ve 60. âyetteki نَعَالَى kelimelerini Hamza, Kisâî ve Halef imâle ile bir görüşe göre Verş taklîl ile okumuştur.¹²²

¹¹⁴ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 459.

¹¹⁵ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 461.

¹¹⁶ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 461.

¹¹⁷ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 461.

¹¹⁸ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 462.

¹¹⁹ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 463.

¹²⁰ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 464.

¹²¹ Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 464.

¹²² Râcih, *el-Ğırâatü'l- 'aşr*, 465.

58/39 âyetteki الْعَذَابِ تَرَى kelimesini تَرَى üzerinde durulduğu zaman Hamza, Kisâi ve Halef imâle ile Verş taklîl ile okumuştur. Şayet kendisinden sonra gelen kelimeye bitişecek ise o zaman Sûsî'ye göre fetha üzere imâle ile okunur. الْكَافِرِينَ kelimesini ise Ebû Amr, Dûrî ve Rûveys imâle ile Verş taklîl ile okumuştur¹²³

75/39 ayetteki وَالْمَلَائِكَةَ وَتَرَى kelimesindeki تَرَى üzerinde vakıf yapıldığı zaman Ebû Amr, Hamza, Kisâi ve Halef imâle ile Verş taklîl ile okumuştur. Şayet تَرَى kendisinden sonra gelen kelimeye bitişecek ise o zaman Sûsî'ye göre fetha üzere imâle ile okunur.

Zümer Sûresi'nde Tefhîm-Terkîk, Tahkîk-Teshîl, İbdâl

Zümer Sûresi 5. âyetteki râ harfini Verş terkîk diğerleri ise tefhîm ile okumuşlardır. Kıraat ve tecvîd ıstılahlarından olan tefhîm ve terkîk kavramlarının tanımlanması konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Tefhîm sözlükte bir şeyi, yüceltmek, büyükmek ve bir şeyi kalın yapmak demektir.¹²⁴ Terim olarak ise tefhîm harflerini okurken dil kökünün üst damağa kalkması sebebiyle harfe bir kalınlık gelmesi ve ağzın içinin sesle dolması demektir.¹²⁵ Terkîk ise sözlükte sözü güzelleştirmek, bir şeyi ince yapmak, bir şeyin yumuşak olması ve bir şeyi zayıflatmak anlamında kullanılmaktadır.¹²⁶ Terim olarak, terkîk harflerini ince okumaya denmektedir. Bu açıdan terkîk harflerini okurken, dil kökünü üst çeneye kaldırmadan, aşağıda tutup harfe bir incelik gelmesi, harfin sesi ile ağız içinin dolmaması ve harfin incelmesidir.¹²⁷

5/39 الْيَوْمِ عَلَى النَّهَارِ âyetinde geçen يُكْوَرُ kelimesini kıraat imamı Nâfi'nin ravisi Verş râ harfini terkîk ile diğer kıraat imamları ise tefhîm ile yani kalın okumuşlardır.¹²⁸ Konuya "râ'nın hükümleri" açısından bakıldığında kelimedeki ra harfinin harekesinin damme olduğu görülmektedir. Dolayısı ile râ harfinin harekesi damme olduğunda ise râ'nın tefhîm ile okunması gerekmektedir.¹²⁹ Fakat Verş bu kelimedeki râ harfini ince okumuştur. Buradaki kıraat farklılığı ise usûlî bir ihtilaf olduğu için manaya etki etmemektedir.

Bu sûrede aşağıda belirtilen âyette tahkîk ve teshîl açısından bir ihtilaf bulunmaktadır. 38/39 âyetteki أَفَرَأَيْتُمْ kelimesini Kâlûn ve Verş ikinci hemzeyi teshîl ile Kisâi ise hafzederek okumuş, diğerleri ise tahkîk üzere okumuşlardır.¹³⁰ Tahkîk kelimesi sözlükte bir şeyin sabit

¹²³ Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 464.

¹²⁴ Cevherî, *eş-Şihâh*, "fhm", 5/2000, 2001; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "fhm", 12/449.

¹²⁵ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 160; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 119.

¹²⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, "rkk", 4/1483; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "rkk", 10/121.

¹²⁷ Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 163; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 120.

¹²⁸ Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 458.

¹²⁹ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 183-188; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 202-206.

¹³⁰ Râcih, *el-Kırâatü'l-'aşr*, 462.

olması, bir şeyi detaylıca incelemek, bir şeyin hakikatine ve aslına dönmek anlamlarına gelmektedir.¹³¹ Kıraat istilâhında ise bir şeyin hakkını vermeye özen göstermek, harfin harekesi, izharı ve ğunneleri açısından okuyuş inceliklerinin niha-i mertebelerini kullanarak harfleri birbirine karıştırmadan hem okuyucuya hem de dinleyenlere ayetlerin derin manalarını tefekkür edebilme imkânını sağlayarak ağır ağır, tane tane okumaktır.¹³² Teshîl ise sözlükte hüznün zıddı olup yumuşaklık, zorlukları bertaraf etme ve kolaylık gibi manalara gelmektedir.¹³³ Kıraat istilâhında ise harekeyi fazla vurgulamadan geçmeye denmektedir. Bu sebeple hemze harfinin makablinin harekesi üstün olduğunda hemze elif (ا), ötre olduğunda vâv (و), kesre olduğunda yâ (ي) harfine yaklaştırılarak yapısındaki sertlik giderilir ve sühuletle okunur.¹³⁴ Bu anlatıma göre teshîlle okuyuş şu üç şekilde eda edilir: 1. Hemze ile elif arası bir ses ile okumak, bunu yaparken de hâ şaibesine yer vermemek “أَلَنْدَرْتَهُمْ” ve “أَأَعْمِي” örneklerinde olduğu gibi. 2. Hemzeyi, hemze ile yâ arası bir ses ile okumak; “الَنْكُمْ” lafzı buna örnektir. 3. Hemzeyi hemze ile vâv arası bir ses ile okumak; “أُؤْتَيْتَكُمْ” lafzı buna örnektir.¹³⁵

Bu sûredeki iki âyet bazı kıraat imamları tarafından ibdâl ile okunmuştur. İbdâl sözlükte değiştirmek, bir şeyi başkasının yerine koymak anlamlarında kullanılmaktadır.¹³⁶ Kıraat ilminde ise sâkin hemzeyi mâkablinin harekesi cinsinden bir med harfine çevrilmesine denmektedir. Eğer hareke damme ise hemze vâv harfine; kesre ise yâ harfine; fetha ise elif harfine dönüştürülür. Örneğin وَأَمْرٌ kelimesinin وَأَمْرٌ şeklinde ve يُؤْمِنُونَ kelimesinin يُؤْمِنُونَ şeklinde okunması شَيْئٌ kelimesinin شَيْئٌ şeklinde okunması gibi.¹³⁷ İbdâl ile okunan âyeler şunlardır:

69/39 بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ kelimesini Nâfi ‘بِالنَّبِيِّينَ’ şeklinde okumuştur.¹³⁸ Söz konusu ihtilaf usûlî farklılık olduğu için anlama etki etmemektedir.

72/39 فَبِئْسَ فَبِئْسَ kelimesini Sûsî ve Ebû Ca‘fer ve vakf halinde Hamza “فَبِئْسَ” şeklinde okumuşlardır.¹³⁹ Bu kıraat farklılığı usûl ile ilgili olduğu için kelimenin ifade ettiği manayı değiştirmemektedir.

¹³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘arab*, “hkk”, 10/49; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “hkk”, 1/874.

¹³² Abdurrahman Çetin, “Tilâvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/155-157; Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 155; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 34.

¹³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘arab*, 11/349; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “hkk”, 1/1017.

¹³⁴ Mehmet Ali Sarı, “Harf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/163-165; Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 164; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012), 341.

¹³⁵ Temel, *Kıraat ve Tecvid Istılahları*, 164.

¹³⁶ Cevherî, *eş-Şihâh*, “bdl”, 4/1632; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘arab*, “bdl”, 11/48.

¹³⁷ İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kırâât*, 1/185, 186; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-‘aşr*, 1/390, 391.

¹³⁸ Râcih, *el-Kırâatü'l-‘aşr*, 466.

¹³⁹ Râcih, *el-Kırâatü'l-‘aşr*, 466.

Zümer Sûresi'ndeki İdğamlar

İdğam sözlükte bir şeyi diğerine veya bir harfi diğer bir harfin içine katmak manalarına gelmektedir.¹⁴⁰ Kıraat ıstılahında ise mahreç ve sıfatlar bakımından aynı veya mahreçleri bakımından aynı, sıfatları bakımından ayrı veya mahreçleri ve sıfatları birbirine yakın olan iki harften birincisini ikinci harfin içine dâhil ederek ikisini bir mahreçten çıkarmak manasında kullanılmaktadır. Söz konusu harflerin birincisine müdğam, ikincisine müdğamün fih denilmektedir.¹⁴¹

İdğamlar müdğam'ın yani birinci harfinin harekeli veya sâkin okunuşuna göre iki kısma ayrılmaktadır. Bir idğamda müdğam ile müdğamün fih'in ikisi de harekeli ise buna idğam-ı kebir denir. Bu idğam türü sadece on meşhur kıraat imamından biri olan Ebû Amr'ın kıraatinde bulunmaktadır. Bu idğamların çokluğu, daha kapsamlı olması ve telaffuzdaki zorluğu sebebiyle bu şekilde isimlendirildiği ifade edilmektedir. Bir idğamda müdğam sakin, müdğamün fih harekeli olursa buna da idğam-ı sağir veya küçük idğam denir ki bilinen idğam çeşitleri bu kısma dâhildir.¹⁴²

İncelediğimiz Zümer Sûresi'nde ise bol miktarda idğam-ı kebir olduğu müşahade edilmiştir. İdğam-ı kebir'in söz konusu olduğu yerler kırmızı renkli olarak verilmiştir. Burada idğamların geçtiği âyetler fazlaca yer tutmasın diye tam olarak verilmemiş sadece idğamın gerçekleştiği kelimeler âyet numaraları ile birlikte verilmiştir. Kıraat imamı Ebû Amr aşağıda ifade edilen âyetlerde geçen kelimeler arasında idğam-ı kebir yapmıştır. Burada müdğam olan kelimenin son harfinin harekesi okunmamış, müdğamün fih'e katılmış ve şeddeli olarak okunmuştur. Aşağıdaki tablodaki idğamlar idğam-ı kebirdir. İdğam-ı sağir olarak okunanlar ayrıca imam ve ravileri ile birlikte verilmiştir.

2/39 الْكِتَابِ بِالْحَقِّ	3/39 يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ	4/39 سُبْحَانَهُ هُوَ
6/39 يَخْلُقَكُمْ, أَنْزَلَ لَكُمْ, خَلَقَكُمْ	8/39 يَكْفُرُكَ قَلِيلًا, جَعَلَ لِلَّهِ	18,19/39 فِي النَّارِ لَكِنِ
24/39 وَقِيلَ لِلظَّالِمِينَ 26/39 أَكْبَرَ لَوْ	27/39 Ebû Amr, İbn Âmir, Hamza, Kisâi, Halef ve Verş idğâm-ı sağir olarak okumuşlardır. وَلَقَدْ ضَرَبْنَا	32/39 Ebû Amr ve Hişâm idğâm-ı sağir إِذْ جَاءَهُ

¹⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, “dğm”, 12/202; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, “dğm”, 32/160

¹⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*, 1/274, 275; Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/323, 328; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 231, 232.

¹⁴² Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 1/323, 328; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 235, 236; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 175, 176.

32/39 kebir مَمَّنْ أَظْلَمَ، وَكَذَّبَ جَهَنَّمَ مَثْوَى بِبِالصِّدْقِ	44/39 الشَّفَاعَةَ جَمِيعًا 46/39 تَحْكُمَ بَيْنَ	53/39 إِنَّهُ هُوَ
55/39 الْعَذَابَ بُعْتَةً	59/39 فَدَجَاءَتْكَ Hişâm, Hamza, Kisâi, Halef idğam-ı sağır olarak okumuşlardır.	57/39 أَنْ اللَّهُ هُدَانِي، يَقُولُ لَوْ
60/39 جَهَنَّمَ مَثْوَى، الْقِيَامَةَ تَرَى	62/39 خَالِقِ كَلِّ	69/39 بِنُورِ رَبِّهَا
70/39 أَعْلَمَ بِمَا	71/39 قَالَ لَهُمْ	73/39 الْجَنَّةَ زُمَرًا

Sonuç

Kıraat ilminin temel konularından biri de Kur'an'ın okunma ve eda keyfiyetidir. Dolayısı ile bu ilim, Kur'an kelimelerinin okunma biçimini ve bu kelimelerdeki kıraat imamlarının ihtilaflarını bir rivayet zinciri çerçevesinde nakledilmesini esas almaktadır. Bu açıdan bu ilimdeki en önemli husus nakildir. Kıraatların belirli bir düzen ve disiplin içinde korunup nakledilmesi gayesiyle, sahabe neslinden itibaren üzerinde hassasiyetle durulmuş ve hadis ilminde olduğu gibi nakledilen kıraatler senet zinciriyle birlikte nakledilmiştir. Bu yöntem Kur'an'ın günümüze kadar tahrif olmadan ulaşmasında etkili olmuştur.

Kıraatlerdeki farklılıklar, âyetlerin farklı tefsir edilmesinde yol gösterdiği için büyük önem arz etmektedir. Müfessirlerin büyük bir kısmı âyetlerin yorumlanması hususunda kıraat ilminden istifade etmişlerdir. Eserlerinde kıraat farklılıklarına yer verip bu farklılıkların anlam üzerindeki etkisini dikkate sunmuşlardır. Ayrıca kıraatler Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesine de katkı sunmaktadır.

Zümer Sûresi özelinde yapılan çalışmada rivayet ve dirayet tefsirlerinin kıraat ihtilafları üzerinde durdukları müşahade edilmiştir. Müfessirlerin kıraat ihtilafları hususunda usûlî farklılıkları dile getirdikleri fakat üzerinde fazla durmadıkları gözlemlenmiştir. Âyette ifade edilen anlamı değiştirme özelliği olan ferşî ihtilafları ise dil ve yoruma katkısı açısından incelemişlerdir.

Zümer Sûresi özelinde tespit edilen örneklerde kıraat farklılıklarının kaynağı olarak şu hususlar öne çıkmaktadır: Fiil kalıplarının değişkenlik arz etmesinden kaynaklanan farklılıklar; aynı fiilin mastar, sülâsî, rubâî ve emir sığılarıyla okunmaya müsait olması; muzari fiilin hem mütekellim hem de müzekker gaip sığılarında okunmaya müsait oluşu, dolayısıyla bu kelimelerden sonra gelen isimlerin de irabında değişiklikler oluşturmaktadır.

İsimlerin tekil veya çoğul olarak telaffuz edilmesi kıraat farklılıklarının meydana gelmesine etki etmektedir. Kelimelerin harekesiz oluşlarından kaynaklanan anlam farklılığıdır ki, kelimelerin harekesiz oluşu, aynı kelimeyi ism-i fail ve mef'ul sığaları şeklinde okunmaya; aynı şekilde bir ismi, fiil için hem fail hem de mef'ul okunmaya müsait hale getirmektedir.

Sûrede yer alan ve anlam açısından etkisi bulunmayan usûlî ihtilaflara da yer verilmiş böylece okuyucuya geniş bir kıraat farklılıkları yelpazesi sunulmuştur.

Kıraat imamlarından Ebû Amr'ın kıraatinde çok fazla idğam-ı kebir olduğu müşahade edilmiştir.

Genel olarak çalışmada kıraat ihtilaflarının, Kur'an'ın tefsir edilmesinde, farklı ve zenginliği ifade eden anlamların ortaya konması açısından önemli olduğu dikkate sunulmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak, Kur'an lafızlarının doğru olarak telaffuz edilmesini hedefleyen kıraatlerin bilinmesi, Kur'an'ın doğru okunmasına hizmet ettiği gibi Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına da katkı sağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2015.

Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye, 16. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. 3. Basım. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

_____, Abdulhamit "Kıraat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/ 426. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed b. Nasır en-Nasır, b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *eş-Şihâh fi'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülğafur Atâr, 6 Cilt. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melayîn, 1987.

Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/155-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

_____, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*, 46. Basım. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

_____, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.

Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezher, 1999.

Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel bir Yaklaşım*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

_____, Mehmet. *Tenzilden Tezyine Mushaf-ı Şerif*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muḥkem fi naḫṭi'l-meşâḫif*, thk. İzzet Hasan. 3. Basım. Dımeşk, Dâru'l-Fikr, 1407/1986.

_____, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teysîr fi'l-kirâ'ati's-seb'* thk. Ferîd b. Muhammed b. Azzûz. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2016.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2011.

Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fuḫâlâ'i'l-beşer fi'l-kirâ'ati'l-erba'ate'aşer*, thk. Enes Mehra 3. Basım. Lübnan: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

Dinçer, Ferit. *El-Keşşaf'ta sarf vezinlerindeki farklılıklar ve anlam üzerindeki etkisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *es-Sünen*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahrü'l-muḫîṭ*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1999.

Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. İmâd Kadri. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd, 2010.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. et-Taḥrîr ve't-tenvîr. 30 Cilt. Tunus: Dâru't Tunusiye, 1984.

İbn Ebû Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed. *el-Mûdah fî vucûhi'l-kırâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeysî. 3 Cilt. Cidde: el-Cemâ'atü'l-Hayriyye li Tahfizi Kur'âni'l-Kerîm, 1993.

İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a* thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye 2007.

İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selamet, 8 Cilt. 2. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Muhammed Yezid Mâce el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1980.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' 2 Cilt. *En-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*. Mısır: el-Matbaatu'l-Ticaretî'l-Kübra, ts.

_____, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1999.

İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. 18. Basım. İstanbul: Akabe Vakfi Yayınları 2011.

Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevatir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*. 3. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfi Yayınları, 2018.

_____, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı*, 4. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfi Yayınları, 1995.

Karaman, Hayreddin – Dönmez, İbrahim Kâfi – Çağrı, Mustafa – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş, 20 Cilt. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l- Mısriyye, 1964.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih*, thk. Komisyon. 13 Cilt. Kahire: Mecmûatu Buhûsi'l-Kitab ve's-Sünne, 2008.

_____, Ebû Muhammed. *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*, thk. Abdü'l-Fettâh İsmâil Şelebî. Kâhire: Dâru Nehdat-i Mısır. ts.

Müslim, Ebü'l-Hasan Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.

Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 14. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı, 2018.

Râcih, Muhammed Kerim. *el-Kırâatü'l-'aşru'l-mütevâtiratu min tarîkay's-şâtibiyye ve'd-durre*. 3. Basım. Medine: Dâru'l-Muhacir, 1993.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 30 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, 1999.

Sarı, Mehmet Ali. "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/163-165. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitab, 1974.

Şimşek, Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları 2012.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2000.

TDK, Türk Dil Kurumu. "leheçe". Erişim 20 Ekim 2021. <https://sozluk.gov.tr>

TDK, Türk Dil Kurumu. "şive". Erişim 20 Ekim 2021. <https://sozluk.gov.tr>

Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvîd Istılahları*. 4. Basım. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2018.

Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kıraat İlminin Ta'lîmi*. İstanbul: İşaret, 1990.

Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Şakir, M. Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve, 5 Cilt. 3. Basım. Kahire: Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.

Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2012.

Zemahşerî, Ebü'l Kasım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1986.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. Kahire: Matbaatü İsa'l-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâüh, ts.

KÛFELİLERİN AZLETTİRDİĞİ VALİ: SAİD B. EL-ÂS*

GOVERNOR DISMISSED BY KUFAN: SAID IBN AL-AS

Recep Tayyip GEDİKLİ

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı
Göksun Şehitler Anadolu Lisesi
Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni
recepgedikli7@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-9687-3687

Atıf Gösterme: GEDİKLİ, Recep Tayyip, (2021), “Kûfelilerin Azlettirdiği Vali: Saîd b. el-Âs”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2021 (9), s.64-88.

Geliş Tarihi:

23 Ağustos 2021

Kabul Tarihi:

8 Aralık 2021

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Saîd b. el-Âs, Kureyş'in saygın kabilelerinden Ümeyyeoğullarına mensuptur. Müşrik olan babası el-Âs'ın Bedir Savaşı'nda öldürülmesiyle yetim kalmış ve akrabası Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştür. Saîd'in önemli bir aktör olarak tarih sahnesine çıkışı da Hz. Osman zamanında gerçekleşmiştir. Bu dönemde, yönetilmesi zor bir şehir olan Kûfe'ye vali tayin edilen Saîd, dört buçuk yıllık görevi boyunca Kûfe halkıyla iyi geçinmeye çalışmıştır. Bu dönemde Horasan seferine çıkan ve Kazvîn'i imar eden Saîd, görevinin sonlarına doğru Kûfelilerin şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır. Nihayetinde Kûfe ileri gelenleri tarafından önce Saîd'e, daha sonra ise bizzat Halife Hz. Osman'a karşı muhalif bir hareket başlatılmıştır. Hz. Osman'ın valilerini huzuruna davet ettiği esnada harekete geçen Kûfeli muhalifler, valilik makamını ele geçirmiş ve Kûfe'ye dönen valileri Saîd'in şehre girmesine engel olmuşlardır. Yaşanan olayların ardından Hz. Osman, Kûfelilerin isteği üzerine Saîd'i valilikten azletmiştir. Hz. Osman idaresinin aldığı en ağır siyasi darbe olan bu olay, İslâm tarihinde üzerinde durulması ve düşünülmesi gereken önemli olaylardandır.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Tarihi, Saîd b. el-Âs, Hz. Osman, Kûfe, el-Cere'a.*

Abstract: Said ibn al-As is a member of the Umayyads, one of the reputable tribes of Quraish. He became an orphan after his polytheist father al-As was killed in the Battle of Badr and his relative grew up under the patronage of Hazrat Uthman. The appearance of Said as an important actor on the stage of history is also in It took place in the time of Hazrat Uthman. During this period, Said, who was appointed as the governor of Kufa city that was difficult to manage, tried to get on well with the people of Kufa during his four-and-a-half-year term. Said, who went on the Khorasan expedition and built Qazvin in this period, was subjected to severe criticism from the people of Kufan towards the end of his mission. In the end, the notables of Kufa were first sent to Said, and then to the an opposition movement was started against Caliph Hazrat Uthman. Hazrat Uthman invited his governors to his presence, the opponents of Kufa seized the office of governor and prevented their governor, Said, who had returned to Kufa, from entering the city. After the events, Hazrat Uthman dismissed Said from the governorship at the request of the people of Kufa. Hazrat Uthman this event, which was the heaviest political blow taken by the administration, is one of the important events in the history of Islam that should be emphasized and considered.

Keywords: *Islamic History, Said ibn al-As, Hazrat Uthman, Kufa, el-Cere'a.*

*Bu makale, “Hz. Osman Taraftarı Saîd b. el-Âs: Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri” isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Emevîler, İslâm tarihinde adından söz ettiren önemli kabilelerdendir. Nitekim mensubu olan şahıslar vasıtasıyla gerçekleştirdiği faaliyetler İslâm tarihinde mühim bir yekûn tutmaktadır. Emevî kabilesinin üyeleri arasında öne çıkan isimlerden biri de Saîd b. el-Âs’tır. Hz. Osman ve Muâviye dönemlerinde üstlendiği önemli görevlerle İslâm tarihinde adından söz ettiren Saîd b. el-Âs’ın doğum tarihi net olarak bilinmemektedir. Kaynaklarda Saîd b. el-Âs’ın, Peygamberimizin vefatı sırasında 9 yaşında veya buna yakın bir yaşta olduğu rivâyet edilmiştir.¹ Dolayısıyla Saîd, Mekke’de² 622 yılı sonlarında doğmuş olmalıdır.³

Hz. Peygamber ve Müslümanların dolayısıyla İslâm’ın kendine yeni bir yurt edindiği dönemde dünyaya gelen Saîd b. el-Âs’a ismini dedesi Ebû Uhayha vermiştir.¹ Ebû Uhayha,² el-Âs neslinin ve cahiliye döneminin meşhur şahsiyetlerindedir. Hz. Peygamber’in muhaliflerinden biri olan Ebû Uhayha’ya taç sahibi anlamına gelen *zû’t-taç* denilmiştir.³ Kendisine duyulan saygıdan dolayı Harem bölgesinde onun sarığının renginde bir sarık kullanılmamıştır.⁴

¹ İbn Sa’d, Muhammed b. Sa’d b. Menî el-Hâşimî el-Basrî (ö. 230/845), *Kitâbü’t-Tabakâti’l-Kebîr*, çev. ed. Adnan Demircan (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019), 7/31; ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1417/1996), 3/446; İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve’n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 8/147; İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe (Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi)*, çev. Naim Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 2/366; İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbü’t-Tehzîb*, (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1414/1993), 4/48.

² Ayhan Tekineş, “Saîd b. Âs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/549.

³ Karl Vilhelm Zetterstéen – [Neşet Çağatay], “Saîd”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1967), 10/80-81.

⁴ İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938), *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1372/1953), 4/48.

⁵ Asıl ismi Saîd b. el-Âs’tır. Ficâr Savaşlarında ölen oğlu Uhayha sebebiyle “*Ebû Uhayha*” künyesiyle meşhur olmuştur. İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsilere Kadar)* (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 109.

⁶ el-Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Ensâbü’l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996), 1/160; İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *Üsdü’l-Gâbe fî Ma’rifeti’s-Sahâbe*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012), 487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/147; el-Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî, *et-Terâtîbu’l-İdâriyye (Hz. Peygamber’in Yönetimi)*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 2/460-461.

⁷ İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr (ö. 245/860), *el-Muhabber (Arap Kültürü)*, çev. Adem Apak ve İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 131; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/160; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-Gâbe*, 487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/147.

Saîd'in babası el-Âs b. Saîd b. el-Âs, Hz. Ali tarafından Bedir savaşında müşrik olarak öldürülmüştür.⁵ el-Âs'ın, Saîd dışında erkek çocuğunun olmadığı⁶ ve son mirasçısının Saîd olduğu söylenmiştir.⁷ Saîd'in annesi ise Ümmü Külsûm bt. Amr'dır.⁸ Saîd'in amcaları Hâlid b. Saîd,⁹ Amr b. Saîd,¹⁰ Ebân b. Saîd,¹¹ Saîd b. Saîd¹² ve Hakem b. Saîd¹³ farklı dönemlerde Müslüman olmuşlardır. Diğer bir amcası Ubeyde b. Saîd ise Saîd'in babası el-Âs ile birlikte Bedir Savaşı'nda müşrik olarak öldürülmüştür.¹⁴

Saîd b. el-Âs, Ümeyyeoğullarının A 'yâs koluna mensuptur.¹⁵ Saîd'in nesebi şu şekildedir: Saîd b. el-Âs b. Saîd b. el-Âs b. Ümeyye b. Abdüşems b. Abdümenâf b. Kusay el-Kureyşî.¹⁶ Saîd b. el-Âs'ın nesebi, Abdümenâf'ta Peygamberimizin nesebi ile birleşmektedir. Bedir Savaşı sırasında amcası Ebân'ın evinde ve akrabalarının gözetiminde olan Saîd,¹⁷ babası el-Âs'ın Bedir'de öldürülmesi üzerine küçük yaşta yetim kalmış, daha sonra akrabası Hz. Osman tarafından himaye altına alınmış ve Medine'de yaşamaya başlamıştır.¹⁸ Kaynaklardaki bilgilere göre bu dönemde Hz. Peygamber, kendisine hediye edilmek üzere getirilen bir hırkanın Saîd b. el-Âs'a verilmesini istemiş¹⁹ ve o günden sonra bu tür elbiselere *Saîdî elbiseleri* denilmiş,²⁰ es-Saadiyye elbiseleri de ona atfedilmiştir.²¹ Bunun yanında Hz. Peygamber'in, hastalandığı bir sırada Saîd'i ziyaret ettiği de rivâyet edilmiştir.²² Anlatılan bu rivayetler ışığında Saîd'in bir

⁸ el-Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Kitâbu'l-Meğâzî (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Savaşları)*, thk. Marsden Jones, çev. Musa K. Yılmaz (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014), 1/142, 203; İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/31; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/355; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071), *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut, 1413/1992), 2/622; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 487; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366. Belâzürî, Saîd'in babasını, insanları açıktan İslâm'a davete başlayan Peygamberimize karşı düşmanlık besleyen, eziyet eden, onunla mücadele eden ve Müslüman olmak isteyenlere mâni olan kişiler arasında saymıştır. Bkz. el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/140.

⁹ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366.

¹⁰ et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Târihu't-Taberî*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019/2020), 4/308-309.

¹¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/30; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 487; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366.

¹² İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/108.

¹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/116; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/506.

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/7; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/20.

¹⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/10; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366.

¹⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/10.

¹⁷ el-Vâkîdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 1/203; İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/6; el-Belâzürî, *Ensâb*, 1/355.

¹⁸ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 73.

¹⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/30; İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif (Kur'an'ın Kitaplaşması)*, çev. Abdülkadir Karakuş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 47; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 2/621; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 487; ez-Zehabî, *Siyer*, 3/444-445; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/146-147; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/48.

²⁰ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/20.

²¹ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/309; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/147.

²² İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/147; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/367; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/49.

²³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/147.

²⁴ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 296, 614; el-Belâzürî, *Ensâb*, 6/49; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/367.

²⁵ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/367.

sahâbî olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Nitekim Ebû Hâtim, ondan bahsederken sahâbî olduğunu açıkça ifade etmiştir.²³

Saîd b. el-Âs, hayatı boyunca on üç evlilik yapmıştır. Anneleri ümmü veled olanlar da dâhil olmak üzere kırk iki evladı dünyaya gelmiştir.²⁴ Künyesi, Ebû Osman'dır.²⁵ Bu künye hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Ancak küçük yaşta vefat eden ve muhtemelen ilk çocuğu olan Osman el-Ekber'den²⁶ dolayı bu künyeyi almış olmalıdır. Diğer taraftan Saîd'e, cömertliğinden dolayı "Ukketü'l-asef" (bal tulumu) lakabı verilmiştir.²⁷ Saîd'in, verecek bir şeyi bulunmadığı zaman vaatte bulunduğu, hatta borç senedi imzaladığı rivâyet edilmiştir.²⁸ Saîd b. el-Âs, hicrî 59 (M. 679) yılında²⁹ Medine'ye 3 mil uzaklıkta bulunan Akık vadisindeki Arsa isimli çiftliğinde vefat etmiş ve vasiyeti üzerine Cennetü'l-bakî'ye defnedilmiştir.³⁰

İslâm tarihinde yaşanan olayları doğru ve tam olarak anlamak ve öğrenebilmek, bu olaylarda rol almış kişilerin hayatının bilinmesine bağlıdır. Çünkü hiçbir olay, içinde olduğu toplumdan dolayısıyla kişilerden ayrı düşünülemez. Yaşanan olayların yanında bu olaylarda kilit rol oynayan şahısların hayatının araştırılmasının, öğrenilmesinin ve böylece yapılan tarih okumalarında sadece olay odaklı değil aynı zamanda kişi odaklı okuma yapmanın önemini ortaya koymak gerekmektedir. Bu sebeptendir ki tarihî olaylarda yer almış şahıslar hakkında araştırma ve inceleme yapmak kaçınılmaz olmaktadır. Böylece hem yaşanan olayların etkilerini belirlemek, sebep ve sonuçları hakkında bilgi edinmek hem de olayları doğru anlayıp yorumlamak kolaylaşacaktır. İslâm tarihinin kritik dönemlerinden biri olan Hz. Osman dönemindeki olayların da doğru anlaşılabilmesi ve yorumlanması için bu dönemde yaşayan ve aktif rol üstlenen kişilerin hayatının araştırılması önemlidir.

Saîd b. el-Âs'ın tarih sahnesine çıkışı olarak nitelendirebileceğimiz Hz. Osman devrinde üstlendiği görev ve sorumluluklar, gerçekleştirdiği faaliyetler ve özellikle Kûfeliler ile yaşadığı sorunlar, Saîd'i araştırılması ve üzerinde durulması gereken şahıslardan biri hâline getirmektedir. Saîd'in hayatı boyunca yaptığı tercihlerde Emevî kabilesinden ayrılan hatta bu kabileyeye aykırı sayılabilecek davranışlarının da olması, onun sadece hayatının değil kişiliğinin

²⁶ İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/48. Ebû Hâtim'in bu sözünün yer aldığı diğer eserler için bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, 3/445; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366.

²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/30-31; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/309. Saîd'in yirmi erkek, yirmi kız evladı olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 296, 615.

²⁸ İbn Ebû Hâtim, *Cerh ve't-Ta'dîl*, 4/48; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/366; İbn Hacer, *Tehzîb*, 4/48.

²⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/30.

³⁰ İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 2/623; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/368.

³¹ Tekineş, "Saîd b. Âs", 35/549. Saîd'in cömertliği hakkında rivâyetler için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 8/149-152.

³² Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 195; İbn Abdilberr, *el-İstîâb*, 2/624; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, 487; ez-Zehebî, *Siyer*, 3/448.

³³ ez-Zübeyrî, *Nesebi Kureyş*, 178; ez-Zehebî, *Siyer*, 3/448.

de araştırılması gerektiğini göstermektedir. Ancak bu makalemizde, İslâm tarihinde ve Saîd'in hayatında önemli bir yere sahip olan Kûfe valiliği ve azledilme süreci üzerinde duracağız. Ayrıca Kûfe halkının Saîd ile yaşadığı sorunları ele alıp incelemenin dönemin devlet bürokrasisi ve şehir kimlikleri hakkında bilgiler sunması da makalemizin amaçları arasında yer almaktadır.

1. Kûfe Şehri

İslâm fetihlerinin Irak'ta tamamlanabilmesi için ordugâh bir şehir olarak kurulan Kûfe'ye³¹ binlerce asker ile bu askerlerin aileleri yerleştirilmiştir. Askerler savaş sırasında aileleri ile birlikte savaşa gitmiş, savaş sona erdiğinde, geri dönüp inşa ettikleri küçük evlerinde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.³² Geçim kaynaklarını katıldıkları savaş ganimetlerinin oluşturduğu bu insanların tarım, hayvancılık, sanat veya ticaret ile meşgul olmalarına izin verilmemiş ve aksine hareket edenler cezalandırılmışlardır.³³ Esasen bu tür uğraşlarla ilgilenmelerine de gerek olmamıştır. Zira fetihlerden kazanılan ganimetler, çiftçilik veya ticaretten elde edecekleri gelirden daha kârlı olmuştur. Böylece mezkûr kişiler, dönemin en zengin bölgeleri olan Mezopotamya, İran, Azerbaycan ve Ermenistan'ın fethinden kazanılan ganimetlerle kısa sürede zengin olmuşlardır.³⁴ Diğer taraftan fethedilen Azerbaycan ve Ermenistan Kûfe valisinin sorumluluğuna verilmiştir. Böylece Kûfe valiliği, özellikle Hz. Osman döneminde en büyük valiliklerden (Basra, Şam, Mısır) biri hâline gelmiştir.³⁵

İslâm tarihinin ilk yıllarında pek çok siyasî olaya sahne olan Kûfe, kozmopolit yapısı nedeniyle bazı iç karışıklıkların yaşanmasında büyük rol oynamıştır. Nitekim Kûfe'yi Hicaz şehirlerinden ayıran en önemli özellik de saf bir Arap şehri olmamasıdır.³⁶ Şehrin sahip olduğu dinamik ve kozmopolit yapı, zaman içinde Kûfe'yi yönetilmesi zor bir yer hâline getirmiştir. Ayrıca Kûfelilerin –tabiri caizse– canlarını sıkı tutan her valiyi, halifeye şikâyet ettikleri kaynaklara yansımıştır.³⁷ Diğer taraftan Kûfe'de önemli ilim adamlarının yanı sıra, ahlâk bakımından vefasız, kolay etkilenmeye yatkın kabile liderleri bulunması, bu şehrin devlet için sürekli sorun

³⁴ Kûfe hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

³⁵ M. Mahfuz Söylemez, “Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kûfe Örneği”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2003), 63.

³⁶ M. Zeki Terzi, *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 51-52; Söylemez, “Kûfe Örneği”, 64.

³⁷ Söylemez, “Kûfe Örneği”, 64.

³⁸ Murat Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman (Katline Sessiz Kalınan Halife)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 39-40.

³⁹ Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, 107.

⁴⁰ Bu şikâyetler ile ilgili rivâyetler için bkz. el-Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93), *Fütûhu'l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 316-317.

çıkaran bir yer olmasına neden olmuş, bu durum da siyasî açıdan zararlı sonuçların doğmasına yol açmıştır.³⁸ İşte bu ve benzeri olaylar Kûfe şehrinin ve halkının zor beğenen ve idare edilmesi kolay olmayan bir şehir olduğunun açık bir göstergesidir. Nitekim sık sık vali değiştirilmesi ve gönderilen valilerle problem üzerine problem üreten bu kozmopolit şehir, Hz. Osman döneminde en çok vali değişikliği yapılan şehir olmuştur. Hz. Osman'ın halifeliği boyunca Kûfe'ye sırasıyla Muğîre b. Şu'be, Sa'd b. Ebû Vakkâs, Velîd b. Ukbe, Saîd b. el-Âs ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî olmak üzere toplam beş atama yapılmıştır.³⁹ Bu dönemde vali değişikliği konusunda Kûfe'ye en yakın şehir üç atama ile Mekke'dir. Ardından ikişer atama ile Basra, el-Cezîre, Mısır ve Sicistan gelmektedir.⁴⁰

2. Saîd b. el-Âs'ın Kûfe Valiliğine Getirilmesi ve Faaliyetleri

Saîd b. el-Âs'ın selefi Velîd b. Ukbe, valiliğinin ilk döneminde Kûfeliler tarafından sevilmiş hatta Kûfe'de görev yaptığı süre içerisinde halkla iç içe olmak için mescidin yanına büyük bir ev yaptırmıştır.⁴¹ Ancak sarhoşken namaz kıldırması ve namaza ilave yapmayı teklif etmesi üzerine Hz. Osman'a şikâyet edilmiştir.⁴² Bu olay üzerine Hz. Osman, yaklaşık beş yıl Kûfe valiliği yapan Velîd'i azletmiş⁴³ ve yerine Saîd b. el-Âs'ı tayin etmiştir.⁴⁴

Genç ve tecrübesiz bir kişi olarak nitelendirilen Saîd b. el-Âs'ın⁴⁵ Kûfe'ye tayin edildiğinde otuz yaşında⁴⁶ olduğu söylenmiştir. Saîd, Kûfe'ye varır varmaz Velîd'i Medine'ye göndermiş ve Velîd'in sarhoşken namaz kıldırıldığı Kûfe Mescidi'nin minberini yıkatmıştır. Her ne kadar onunla beraber gelen Ümeyyeoğullarından bazıları onun bu uygulamasına engel olmak

⁴¹ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 43.

⁴² Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 205; Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik* (Konya: Yediveren Yayınları, 2004), 208.

⁴³ Kılıç, *Valilik*, 208.

⁴⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/132.

⁴⁵ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889), *el-İmâme ve 's-Siyâse (Hilafet ve Siyaset)*, çev. Cemalettin Saylık (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 63; el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih (ö. 292/905), *Târihu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, (Necef: Menşuratü'l Mektebetü'l Hayderiyye ve Metbe'atuha, 1384/1964), 2/155; İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih (İslâm Tarihi)*, çev. Ahmet Ağrakça, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/112.

⁴⁶ Azledilmesinin ardından Velîd'e uygulanan had cezası hakkında değerlendirmemiz için bkz. Recep Tayyip Gedikli, *Hz. Osman Taraftarı Saîd b. el-Âs: Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 28-29.

⁴⁷ Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854-55), *et-Târih (İlk Kronolojik İslâm Tarihi)*, çev. Ömer Sabuncu ve Mahmut Sabuncu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 156; el-Ya'kûbî, *Târih*, 2/155; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/308; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 318, 382; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/112.

⁴⁸ Mahayudîn Hî Yahaya, "Kûfelilerin Miladi VII. Yüzyılın Ortalarındaki Siyasi Muhalefetleri", çev. Ünal Kılıç, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2002), 232.

⁴⁹ Kılıç, *Valilik*, 148; Ünal Kılıç, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2002), 244.

istemişlerse de başarılı olamamışlardır.⁴⁷ Temizlik işlerinin bitmesinin ardından minbere çıkan Saîd şunları söylemiştir: “*Vallahi istemediğim hâlde size gönderildim. Fakat görevlendirildiğim bu vazifeden de kaçacak değilim. Fitne başını çıkarmış ve gözlerini açmış durumda. Vallahi bu fitneyi ortadan kaldıracığım, yoksa o beni yok edecektir.*”⁴⁸ Ardından minberden inen Saîd, Abdurrahman b. Huneys el-Esedî’yi emniyet biriminin başına tayin etmiş,⁴⁹ kâtipliğe de Kabîsa b. Câbir el-Esedî’yi getirmiştir.⁵⁰

Şehirde araştırmalarda bulunan Saîd, yaptığı incelemelerden sonra Kûfe’ye ilk yerleşen ve başlangıcından itibaren Irak’ın fethinde yer aldığı için *Ehlü’l-Eyyâm* olarak isimlendirilenler ile Irak’ın fethinde yer almadığı için adına *er-Revâfid* denilen kişiler arasında bir çekişme yaşandığını fark etmiştir.⁵¹ Bunun üzerine Saîd, halifeye yazdığı mektupta Kûfelilerin zor durumda olduklarını, şerefli ve üstün insanların (Ehlü’l-Eyyâm) hor görülüp İslâm’ın ileri gelen şahıslarının zillete uğratıldıklarını söylemiştir. Buna karşılık Kûfe’de söz sahibi olanların daha sefil kişiler ve bedevî Araplar (*er-Revâfid*) olduğunu, üstün ve şeref sahibi kişilere hürmet gösterilmediğini, fitnenin de bu insanlardan uzaklaşmadığını haber vermiştir.⁵²

Hz. Osman’a sunulan raporun ardından Vali Saîd, halifenin emrine uygun olarak Kûfe’ye ilk yerleşenlerin söz sahibi olmaları için çaba göstermiş, şehre sonradan gelenleri ise kontrol altına almaya çalışmıştır.⁵³ Selefî Velîd gibi Kûfelilerle iyi ilişkiler kurmak isteyen Saîd,⁵⁴ Mâlik el-Eşter’in de içinde yer aldığı şehrin ileri gelenleri ve kurrâsı ile günlük toplantılar yaparak şehrin sorunlarını görüşmeye başlamıştır.⁵⁵

Saîd b. el-Âs, Kûfe’de oluşturmaya çalıştığı huzur ve güven ortamına ek olarak Kûfeliler arasında yaşanan sorunların ancak askerî seferler ile çözüme kavuşabileceğine kanaat getirmiş ve fetih hareketlerini yeniden başlatmıştır.⁵⁶ Saîd, valiliğinin ilk günlerinde Kûfe’de

⁵⁰ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/356. Ümeyyeoğullarının temizlik işine müdahale etmek isteşinin temel sebebi kuvvetle muhtemel Velîd b. Ukbe’nin Emevî kabilesine mensup olması ve Kûfeliler arasında daha fazla rencide olmasına engel olmaktır.

⁵¹ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/309-310.

⁵² İbn A’sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 320/932), *el-Fütûh (Fetihler)*, çev. Mehmet Cevher Caduk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 413.

⁵³ İbn Habîb, Ebû Ca’fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr (ö. 245/860), *el-Muhabber (Arap Kültürü)*, çev. Adem Apak ve İsmail Güler (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 267.

⁵⁴ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 177; Kenan Ayar, “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter’in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 48. Bu mücadelenin temelini gelir dağılımındaki adaletsizlik oluşturuyordu. Şehre sonradan yerleşen Revâfid 200 veya 300 dirhem atıyye alırken, Ehlü’l-Eyyâm yaklaşık 2000 dirhem atıyye almaktaydı.

⁵⁵ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/310.

⁵⁶ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/310.

⁵⁷ Adem Apak, “Hz. Osman’ın Hilafeti Döneminde Ümeyyeoğulları’nın Devlet İdaresindeki Yeri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 512; Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman’a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 249.

⁵⁸ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/310.

⁵⁹ Söylemez, “Kûfe Örneği”, 69.

gerçekleştirdiği faaliyetlerinin ardından pek çok açıdan önemli bir sefer olan Horasan seferine çıkmıştır.

2.1. Horasan Seferi

Horasan⁵⁷ seferi, Saîd b. el-Âs'ın komutasında H. 29 veya 30/M. 650 veya 651 yılında gerçekleşmiştir.⁵⁸ el-Ya'kûbî'nin rivâyetine göre Hz. Osman, Saîd'i Kûfe'ye ve Abdullah b. Âmir'i Basra'ya tayin ettiğinde her ikisine de Horasan'a sefer düzenlemelerini ve hangisi önce giderse Horasan emirliğini kazanacağını bildirmiştir.⁵⁹ Belâzürî'nin rivâyet ettiğine göre ise Tûs⁶⁰ merzubanı, Kûfe valisi Saîd ile Basra valisi Abdullah b. Âmir'e mektup yazıp onları Horasan'a davet etmiş ve onlardan hangisi galip gelirse onun Horasan'a sahip olacağını söylemiştir. Bu durum üzerine Saîd b. el-Âs ve Abdullah b. Âmir, Horasan'ı fethetmek üzere harekete geçmişlerdir.⁶¹ Bölgeye hareket eden bu iki komutandan Abdullah b. Âmir, Saîd'in önüne geçerek Horasan'a, Saîd de Taberistan'a yönelmiştir.⁶²

Velîd b. Ukbe'nin zamanında Azerbaycan halkıyla yapılan anlaşmanın⁶³ bozulması üzerine Kûfe valisi Saîd b. el-Âs, Azerbaycan üzerine yürümüş,⁶⁴ Mûkan ve Cîlan halkı üzerine baskınlar düzenlemiştir. Bu sıralarda, Ermeniler ve Azerbaycanlılardan oluşan bir grubun Ürm ve çevresinde toplanması üzerine Saîd, Cerîr b. Abdillâh el-Becelî'yi görevlendirmiş; o da, bu grubu bozguna uğratarak liderlerini Bâcervan kalesine asmıştır.⁶⁵ Böylece bölgede devlet hâkimiyeti yeniden tesis edilmiştir.

⁶⁰ Horasan; Tohâristân, Gazne, Sicistan, Kirman, Nişâbur, Herat, Merv, Belh gibi şehirleri içine alan geniş bir bölgedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 2/350-354.

⁶¹ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak – 3 (Hz. Osman)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 45; Tekineş, "Saîd b. Âs", 35/549. Taberî, hicri 31 yılında gerçekleştiğini söylemektedir. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/333.

⁶² el-Ya'kûbî, *Târih*, 2/156.

⁶³ Tûs, Horasan ile Nişâbur arasında yer alan bir şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/49-50.

⁶⁴ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382. Cahit Külekçi, Saîd b. el-Âs ile Abdullah b. Âmir'in birlikte önce Horasan'ın tamamının ve sonrasında Taberistan'ın fethinin tamamlanması hususunda bir planlama yaptıklarını aktarmıştır. Bkz. Cahit Külekçi, *İslâm Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler Dönemi)* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2012), 188.

⁶⁵ Belâzürî'nin aktardığı bir diğer rivâyete göre ise Saîd b. el-Âs, kendi iradesi ile Kûfe'den Taberistan üzerine yürümüştür. Bkz. el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382. Taberî, Saîd'in Horasan'a gitmek üzere Kûfe ordusunun başında Cürçân'a geldiğini ancak Ebû Âmir'in Ebreşehr'e ulaştığını haber alınca Kûfe'ye geri döndüğünü rivâyet etmiştir. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/335.

⁶⁶ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 374.

⁶⁷ Halîfe b. Hayyât, *et-Târih*, 141; el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 375. Kûfe valiliğine tayin edilen Saîd'in, Selmân el-Cebelî'yi görevlendirerek Azerbaycan'daki karışıklıkları bastırdığı da söylenmiştir. Bkz. İbrahim Sarıçam, *Hz. Osman* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 61.

⁶⁸ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 375.

2.1.1. Taberistan'ın Fethi

İran'ın kuzeyinde, günümüzde Mâzenderan olarak bilinen bir eyalet olan Taberistan,⁶⁶ dağlık ve ormanlık bir topografyaya sahip olması nedeniyle İran topraklarında İslâm fetihlerinin ilerleyişinin en zor olduğu bölgelerden biri olmuştur.⁶⁷ Bununla birlikte Hz. Osman döneminde fethi gerçekleştirilen en önemli yerlerden biri Taberistan bölgesidir.⁶⁸ Taberistan'a sefer düzenleyen ilk kişi Saîd b. el-Âs'tır.⁶⁹ Hicrî 30 (M. 651) yılında gerçekleşen bu sefere⁷⁰ Hz. Hasan, Hz. Hüseyin,⁷¹ Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr b. As, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Zübeyr gibi önemli isimler de katılmıştır.⁷² Abdullah b. Âmir'in Basra'dan hareket edip Horasan'a yönelmesi ve Saîd'den önce Nîşâbur'a varması üzerine Saîd de Kumis'e gelmiş⁷³ ve burada konakladıktan sonra Tamîse'yi ve bir köy olan Nâmine'yi fethetmiştir.⁷⁴ Ardından Cürcân⁷⁵ emiri ile iki yüz bin dirhem⁷⁶ ödemek şartıyla anlaşan Saîd, Taberistan'ın düz yerleri ile er-Rûyan ve Denbâvend'i fethetmiş, el-Cibal halkından da para ve mal almıştır.⁷⁷ Âmül⁷⁸ şehri de bu sefer sırasında fethedilmiştir.⁷⁹

2.2. Kazvîn'in İmarı

Elburz sıradağlarının güney eteğinde, Tahran'ın 150 km. kuzeybatısında yer alan Kazvîn,⁸⁰ Hz. Ömer zamanında Berâ b. Âzib, tarafından sulh ile fethedilmiş (H. 24 /M. 644) ve

⁶⁶ Taberistan; Dehistan, Cürcân, Esterâbâd ve Âmül gibi şehirleri içine alan geniş bir bölgedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 4/13-16.

⁷⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "Taberistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39/322.

⁷¹ Külekçi, *Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri*, 188.

⁷² et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/114; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/255.

⁷³ Halife b. Hayyât, *et-Târih*, 143; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/298.

⁷⁴ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/114; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/255. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in, Saîd ile birlikte Horasan seferine katılması, Saîd ile Hâşimoğulları arasındaki sıcak ilişkilerin bir başlangıcı olarak değerlendirilebilir.

⁷⁵ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/114; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 7/255.

⁷⁶ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/298; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/114.

⁷⁷ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/299. Nâmine bölgesinin bir şehir değil de tamamen sahra olduğu söylenmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/115.

⁷⁸ Cürcân; Hazar Denizi'nin güneydoğusunda Taberistan ile Horasan arasında yer alan büyük bir şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/119-122.

⁷⁹ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/298. Cürcân halkı ile iki yüz dirhem ödemeleri şartıyla anlaşma yapan kişinin Huzeyfe b. Yemân olduğu da söylenmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/114. Taberistan'ın kuzey bölgesinde bulunan Cürcân halkıyla iki yüz bin dinar karşılığında antlaşma yapıldığı da söylenmiştir. Bkz. Sarıçam, *Hz. Osman*, 63.

⁸⁰ el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 382.

⁸¹ Âmül; Taberistan ovasındaki en büyük şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/57-58.

⁸² Özgüdenli, "Taberistan", 39/322; Mustafa L. Bilge, "Âmül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/99. Taberistan'ın fethi sırasında yaşanan diğer olaylar ve değerlendirmeler hakkında bkz. Gedikli, *Hz. Osman Taraftarı Saîd b. el-Âs*, 34-36.

⁸³ Ann Katharine Swynford Lambton ve Robert M. Hillenbrand, "Qazvin (Kazvîn)", *Historic Cities of the Islamic World*, ed. Clifford Edmund Bosworth (Leiden: Brill, 2007), 429.

halkı İslâmiyet’i kabul etmiştir.⁸¹ Rivâyetlere göre Kazvîn’de ilk şehirleşme çalışmaları da Hz. Osman döneminde Saîd b. el-Âs tarafından yapılmıştır. Şöyle ki Saîd, Kûfe valisi olunca Deylem’e bir sefer düzenlemiş ve bu seferinde başarılı olduktan sonra aynı bölgeye yeni ve etkili seferler düzenleyebilmek ve kendilerini güvene almak amacıyla Kazvîn’i imar etmiştir.⁸² Bu imar çalışması kapsamında Saîd, Kazvîn’e bir kale⁸³ ve kasaba inşa ettirmiştir.⁸⁴ Bunun yanında Kazvîn’de yapılan ilk büyük caminin de Saîd dönemine denk geldiği söylenmiştir.⁸⁵

Saîd b. el-Âs, Kazvîn’deki şehirleşme çalışmalarında sadece yeni yerler inşa etmekle yetinmemiş, Berâ b. Âzib’in fethi sırasındaki hâliyle antik kent veya II. Şâpûr’un kenti olarak anılan eski şehri de tamir ettirmiştir.⁸⁶ Böylece Saîd, hem yeni mimarî eserler inşa ettirerek hem de eskiyen ve tamirat gerektiren binaları tahkim ederek Kazvîn’e sivil bir şehir görünümü kazandırmıştır.

2.3. Saîd b. el-Âs’ın Kûfelilerle Yaşadığı Sürtüşmeler ve Sürgün Olayları

Saîd b. el-Âs’ın Kûfe valiliğine tayin edilmesinin ardından yapılan Horasan seferi ve gerçekleştirilen fetihler, Kûfelilerin şehirden ve şehir içinde sorun oluşturabilecek durumlardan uzaklaşmalarını sağlamıştır. Bu uzaklaşma neticesinde Kûfeliler, sefer sırasında başlarında bulunan Vali Saîd ve halife Hz. Osman ile ilgili dedikodu veya karışıklık çıkarma imkânı bulamamışlardır. Ancak zaman içinde seferlerin sona ermesi ve bunun tabii bir sonucu olarak fetihlerin durmasıyla ekonomik bunalım yaşayan Kûfeliler, hem valileri Saîd’in hem de halifeleri Hz. Osman’ın icraatları üzerinde daha ayrıntılı durmaya ve üzerinde konuşmaya başlamışlardır. Böylesi bir ortamda Hz. Osman ile Saîd’in, Kûfelileri rahatsız eden faaliyetlerde⁸⁷ bulunmaları da Kûfe halkının hem halifeye hem de valilerine karşı cephe almaya başlamalarına sebep olmuştur.

Kurulduğu günden bu yana Kûfe şehrinin en önemli problemi, yerleşik bir halk olmayıp yeni bir araya gelmiş bedevî topluluklardan oluşmalarıdır. Dolayısıyla bir şehir kültürü ve şehir geleneğinden yoksun olan bu insanların şehre adapte olması ve bir şehir kültürüne sahip olması

⁸⁴ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 366. Yâkût el-Hamevî ise Kazvîn’in hicrî 24 (M. 644) senesinde Hz. Osman’ın Berâ b. Âzib’i bölgeye göndermesinin ardından fethedildiğini söylemektedir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 4/342.

⁸⁵ el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 367; Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 4/343.

⁸⁶ Yâkût el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân*, 4/343.

⁸⁷ Lambton ve Hillenbrand, “Qazvin (Kazvîn)”, 430-431.

⁸⁸ Hilal Tüfenk, *Fethinden Büveyhiler’e Kadar Kazvin Tarihi (24-323 / 644-934)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 29-30.

⁸⁹ Tüfenk, *Kazvin Tarihi*, 44-45.

⁹⁰ Erzurum’a gönderilen yardım ordusunun elde edilen ganimetten pay alamaması (Bkz. el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 228-229; et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/278, 340) ve iktâ arazilerinin bazı sahabeye dağıtılması (Bkz. el-Belâzürî, *Fütûhu’l-Büldân*, 311) Kûfelileri rahatsız eden olaylardandır.

için zaman gerekmektedir.⁸⁸ Bununla birlikte Kûfeli kabileler fetih hakkı sebebiyle şehirlerin tasarruf yetkisini kendilerinin doğal hakları görmüşlerdir.⁸⁹ Böylece kendilerini yöneten valilere karşı hemen her istediklerinin gerçekleşeceğini beklemiş ve menfaatlerini zedeleyebilecek durumları lehlerine çevirmeye çalışmışlardır.

Saîd b. el-Âs, böylesine değişik göçebe kabilelerden meydana gelmiş bir şehirde halka yakın olmaya ve onlarla sık sık sohbet ederek dertlerine çözüm bulmaya çalışmıştır. Ancak bu tutum Saîd'in sonunu hazırlamaktan başka bir işe yaramamıştır. Saîd valiliği sırasında yine bir gün⁹⁰ halkla sohbet ederken Huneys b. Hubeyş, Kûfe'de geniş arazileri bulunan Talha'nın cömertliğinden bahsetmiştir. Bunun üzerine Vali Saîd, kendisinin de böyle yapabileceğini ileri sürmüş ve ardından "*Vallahi Neşastec*⁹¹ çiftliği kime ait olursa onun cömert davranması gerekir. Benim olsaydı size müreffeh bir hayat yaşattırdım" demiştir.⁹² Sohbet yerinde bulunan valinin koruması Abdurrahmân b. Huneys "*Allah'a yemin olsun ki bu arazinin senin olmasını isterdim*" şeklinde konuşmuştur.⁹³ Kûfe'nin ileri gelen reisleri "*Nasıl olur da bizim olan mülkün, valinin olmasını isteyebilir?*" diyerek Abdurrahmân'ı valinin evinde, hem de valinin engelleme çabalarına rağmen dövmüşlerdir.⁹⁴ Esedoğullarına mensup Abdurrahmân'ın valinin gözü önünde dövülmesi, bu kabilenin, "*Onu dövenler valinin adamlarıdır*" şeklinde düşünmesine ve Vali Saîd'e muhalif olmasına sebep olmuştur.⁹⁵ Bu olay aynı zamanda Saîd'in ilm-i siyasetin gereğini yeterince uygulayamayıp her iki tarafın öfkesini üzerine çektiği ve muhalefetin önünü açtığı anlamına da gelmektedir. Nitekim bu durum Esedoğulları ile Saîd b. el-Âs'ın arasını açmakla kalmamış,⁹⁶ Hz. Osman'ın faaliyetlerine muhalif insanların da kendilerini açığa çıkarmalarına ve muhalefetlerini derinleştirmelerine neden olmuştur.⁹⁷

Saîd b. el-Âs ile Kûfe halkı arasında meydana geldiği belirtilen olayın başka bir versiyonu kaynaklarda şu rivâyetle aktarılmaktadır: Vali Saîd'in huzurunda içlerinde Mâlik b. Hâris el-

⁹¹ Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak – 3 (Hz. Osman)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 95.

⁹² Abdulazîz Dürî, *İlk Dönem İslâm Tarihi -bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 107.

⁹³ Bu olayın hicrî 33 (M. 653) yılında vuku bulduğu söylenmiştir. Bkz. Ayar, "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter", 50.

⁹⁴ Neşastec, Fırat Nehri'nin Kûfe tarafında bulunan verimli bir arazidir. Aynı zamanda Talha b. Ubeydullah'ın Hayber'deki hissesine karşılık olarak Hicaz'da oturan Kûfelilerden aldığı yerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/285-286.

⁹⁵ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/350-351.

⁹⁶ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 414. Abdurrahman'ın, Saîd b. el-Âs'ın Fırat'ın Kûfe tarafında bulunan ve Kisra ile ailesine ait olan el-Miltât'a sahip olmasını arzuladığını söylediği rivâyet edilmiştir. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/351.

⁹⁷ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 207-208; Apak, "Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri", 512; Söylemez, "Kûfe Örneği", 73. Saîd'i destekleyici mahiyette bir konuşma yapan Abdurrahman'ın onu korumaya çalışan babası Huneys ile birlikte muhaliflerin saldırısına maruz kaldıkları da belirtilmiştir. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/351.

⁹⁸ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 208.

⁹⁹ Apak, "Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri", 512; Kılıç, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", 250; Söylemez, "Kûfe Örneği", 74.

¹⁰⁰ Söylemez, "Kûfe Örneği", 74.

Eşter en-Nehaî, Zeyd ve Sa'saa b. Suhân, Hurkus ve Cündeb b. Züheyr, Şüreyh b. Evfâ, Ka'b b. en-Nehaî, Adıyy b. Hâtım, Mâlik b. Habîb, Kays b. Zürâre, Ziyâd b. Haşefe, Yezîd b. Kays ve diğer bazı Kûfelilerin bulunduğu bir sohbet sırasında Sevâd arazileri hakkında konuşurlarken, valinin koruma görevlisi (şurtası) Abdurrahmân b. Huneys el-Esedî: “*Sevâd'ı severim, çünkü o arazi en efdaliniz olan şahsındır*” demiştir. Bunun üzerine Eşter: “*Sen valinin en efdal olduğu konusunda cömert davranabilirsin ancak ona bizim mallarımızı ihsan edemezsin*” şeklinde karşılık vermiştir. Bunu duyan Vali Saîd: “*Ey Eşter öfkelenme. Sevâd arazisi Kureyş'in bahçesidir (Sevâd'ın bütünü Kureyş'e aittir). Ondan dilediğimizi alır, dilediğimizi terk ederiz. Eğer burada bir ayak sınırı aşacak olsa ayağını yitirir. Bir eli diğer bir elin önüne geçirecek olan o eli keserim* ” demiştir.⁹⁸ el-Eşter: “*Sen Allah'ın bize kılıçlarımızla bahşetmiş olduğu bu arazilerin nasıl olur da Kureyş'in bahçesi olduğunu söylersin?*” diyerek tepki göstermiştir.⁹⁹ Valinin muhafız memuru Abdurrahmân b. Huneys el-Esedî valinin makamında böyle davranamayacaklarını söyleyince el-Eşter ve yanındakiler Abdurrahmân'ın üzerine yürümüş ve onu bayıltıncaya kadar dövmüşlerdir.¹⁰⁰ Valinin izzeti nefisini korumaya çalışan birinin bizzat valinin gözü önünde dövülmesinin engellenememiş olması hiç şüphesiz Saîd'in itibarına zarar vermiştir.

Kûfelilerin gönlünü kazanmak amacıyla onlarla zaman geçirmeye özen gösteren Saîd, bu olaydan sonra Kûfelileri bir daha evine kabul etmeyeceğini söylemiştir.¹⁰¹ Zira Kûfeli ileri gelenlerle yapılan görüşmelerde istenmeyen olaylar yaşanmış ve valinin itibarı zedelenmiştir. Saîd tarafından bu tür olayların tekrarlanmaması adına alınan bu karar valinin aleyhine olmuştur. Çünkü şimdiye kadar Kûfe halkının ne düşündüğünü, Kûfe'de olup bitenleri kendi meclisinde yapılan sohbet toplantıları vasıtasıyla öğrenen vali, bu bilgilerden mahrum kalmıştır.¹⁰² Bundan sonra Kûfe'deki birçok evde, Vali Saîd ve halife hakkında dedikodular yapılmaya başlanmıştır. el-Eşter kendisine destek verenlerle birlikte şehirde vali ve halife aleyhine propaganda başlatmıştır.¹⁰³

Tepkiler bununla da kalmayıp Kûfelilerden yetmiş kişi halifeye gitmiş ve valileri Saîd hakkında şikâyette bulunarak onun görevden alınmasını istemişlerdir. el-Eşter ve arkadaşları Medine'de günlerce halifenin, Saîd hakkında ne yapacağını beklemiş ancak halifenin valisi

¹⁰¹ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 415.

¹⁰² el-Belâzürî, *Ensâb*, 6/152; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/356; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 415.

¹⁰³ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/357.

¹⁰⁴ Apak, “Ümeyyeoğulları'nın Devlet İdaresindeki Yeri”, 512; Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 250-251.

¹⁰⁵ Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 251.

¹⁰⁶ Ayar, “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter”, 51-52.

hakkında bir işlem yapmayacağını anlayınca Kûfe'ye dönmüşlerdir.¹⁰⁴ Daha önce gerek Hz. Ömer gerekse Hz. Osman zamanında Kûfe'deki valiler hakkında yapılan şikâyetler sonrasında elde edilen vali değiştirme başarısının burada yaşanmamış olduğu görülmektedir. Bu durum ise bir taraftan Saîd'in Hz. Osman nezdindeki önemine vurgu yaparken diğer taraftan vali değiştirmeye alışkın kitlenin daha şiddetli muhalefetini cezbetmiş olmalıdır.

Vali Saîd, ne kadar iyi niyetli olursa olsun Güney Arapların çoğunlukta olduğu¹⁰⁵ bir toplantı sırasında sehven sarf ettiği “*Kûfe bölgesindeki Sevâd (Aşağı Mezopotamya)*”¹⁰⁶ arazileri *Kureyşlilerin bahçesidir*” cümlesi,¹⁰⁷ Kûfe'de yaşanacak muhalif olayları ateşleyen kıvılcım olmuştur.¹⁰⁸ Hz. Osman'ın, sahâbeden ileri gelen bazı kişilere verimliliği artırmak ve onların gönlünü kazanmak amacıyla Irak topraklarından iktâlar dağıtması,¹⁰⁹ el-Eşter gibi başlangıcından beri bölgenin fethine katıldığı hâlde iktâ alamayan şahısları (Ehlü'l-Eyyâm) rahatsız etmiştir. Vali Saîd'in ise bu duruma bir çözüm aramak yerine el-Eşter gibi kişilerin nüfuzunu kırmak amacıyla Kûfe'ye daha sonra yerleşmiş olanlara (er-Revâfid) öncelik vermesi ve Kûfe'de bu kişileri söz sahibi yapmaya çalışması isyanı körüklemiştir.¹¹⁰

Rivâyetlerden anlaşılıyor ki Saîd “*Sevâd Kureyş'in bahçesidir*” cümlesini, el-Eşter'in ve diğer ileri gelenlerin Sevâd arazisini kendi malları olarak görmeleri ve valinin huzurunda bu düşüncelerini açıkça dile getirmeleri nedeniyle söylemiştir. Dolayısıyla Saîd'in de belirtmek istediği üzere devlete ait olan bu ve benzeri topraklar üzerindeki tasarruf yetkisi devleti yönetenlere dolayısıyla Kureyş'e aittir. Saîd de kuvvetle muhtemel bunu kastetmek istemiş ancak bu söz Sevâd'ın tasarruf yetkisini kendilerinde gören Kûfelilerce hoş karşılanmamıştır.

Şöyle ki önceki dönemlerde her kabilenin bir otağı ve merası varken zamanla yerleştikleri şehirler, geçimin bağlı olduğu bu otlak ve meranın yerini almıştır. Bu nedenle kabileler ve dolayısıyla Kûfeliler, gelirlerinin azalmasıyla birlikte fetihlerde ele geçirdikleri arazilerin gelirlerinin kendilerine verilmesi gerektiğini düşünmeye başlamışlardır. Kûfe valisi Saîd'in söylediği “*Sevâd Kureyş'in bahçesidir*” sözüne kabilelerden yükselen itiraz sesleri bunun açık bir göstergesidir.¹¹¹ Saîd'in sözleri, Kûfelilerin (özellikle Ehlü'l-Eyyâm) büyük

¹⁰⁷ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 209.

¹⁰⁸ Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 255.

¹⁰⁹ Sariçam, *Hz. Osman*, 78.

¹¹⁰ Azimli, *Hz. Osman*, 95; Sariçam, *Hz. Osman*, 77, 78; Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 255; Söylemez, “Kûfe Örneği”, 74.

¹¹¹ Azimli, *Hz. Osman*, 95. Kûfe'deki muhalif hareketinin başını çekenlerin, Rebeze'de vefat eden (H. 31/ M. 651) Ebû Zer el-Gıfârî'nin cenazesini hac dönüşü kaldıran bir grup Kûfeli olduğu ve bu cenazenin ardından Kûfe'ye dönen bu grubun Vali Saîd b. el-Âs ile anlaşmazlığa düştükleri söylenmiştir. İrfân Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye bin Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 83.

¹¹² İktâ verilen kişiler ve dağıtılan topraklar hakkında bilgi için bkz. el-Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 311.

¹¹³ Azimli, *Hz. Osman*, 95-96.

¹¹⁴ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 176.

tepkisini çekmiş, bu konuşma valinin konağında kabileler arası kavgaya sebebiyet vermiş ve şehirdeki yönetim muhaliflerinin idarî makama karşı fiilî olarak harekete geçmelerinin miladı olmuştur.¹¹² Kûfeliler, Saîd b. el-Âs'ın bu sözünü bahane ederek onun şehirdeki otoritesini sarsmışlardır. Yönetim muhaliflerinin çoğalmasından ve fitne çıkarmasından rahatsız olan Saîd, durumu başkent Medine'ye bildirmiş,¹¹³ Hz. Osman ise bu muhalif grubun Şam'a sürgün edilmeleri emrini vermiştir.¹¹⁴ Halife Şam valisi Muâviye'ye de: “*Sanki fitne için yaratılmış olan bazı kişiler sana geliyor. Onların fitne çıkarmalarını önle*” şeklinde bir not göndermiştir.¹¹⁵ Bunun üzerine muhalif grup, halkı Hz. Osman aleyhine isyana teşvik ettikleri için bizzat Saîd b. el-Âs tarafından Şam'a gönderilmiştir (H. 33/M. 653-654).¹¹⁶ Kaynaklarda muhalif grubun neden özellikle Şam'a gönderildiği konusunda bir bilgi yer almamaktadır. Ancak ilm-i siyasetteki başarısı göz önüne alındığında Muâviye'nin, itaatsiz kişileri bertaraf edeceği ya da kontrol altına alabileceği düşünülmüş olmalıdır.

Muâviye, Kûfe'den gelen kişilere iyi davranmıştır. Muhaliflere eyaletlerinde aldıkları maaşlarını vermeyi sürdürdüğü gibi sabah ve akşam öğünlerini birlikte yemek suretiyle kendilerine özel misafiri muamelesinde bulunmuştur. Onlara tavsiyelerde bulunarak fitne çıkarmaktan sakınmalarını istemiştir.¹¹⁷ Ancak muhaliflerin düşünce ve davranışlarında herhangi bir değişiklik olmamıştır. Bunun üzerine Muâviye, onları Kûfe'ye geri göndermiştir.¹¹⁸ Dolayısıyla muhaliflerle Muâviye dahi baş edememiştir.

Muhalifler faaliyetlerine kaldıkları yerden devam edince Hz. Osman, onları bu defa Hıms valisi Abdurrahman b. Hâlid b. Velîd'in yanına sürgün etmiştir.¹¹⁹ Abdurrahman gelenlere nazik davranmamış, gittiği yerlere onları da götürmüş ve kendisi atına binmiş yolculuk ederken muhalifleri yaya yürütmüştür. Neticede Kûfeli muhalifler pişmanlıklarını söyleyerek validen kendilerini serbest bırakmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Abdurrahman da gitmelerine izin vermiştir.¹²⁰ Hiç şüphe yok ki söz konusu sürgünler neticesinde muhalifler, sürgün edilmelerine

¹¹⁵ Adem Apak, *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2016), 179.

¹¹⁶ Durumun tehlikeli bir hâl aldığını fark eden Kûfe ileri gelenlerinden bazılarının, fitneye yatkın olduklarını düşündükleri kişilerin sürgün edilmesi isteğiyle Hz. Osman'a bir mektup yazdıkları ve halifenin bu nedenle Kûfeli bazı kişileri sürgüne tabi tuttuğu da söylenmiştir. Bkz. Kılıç, “Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri”, 251.

¹¹⁷ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi – 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2015), 234; Söylemez, “Kûfe Örneği”, 75.

¹¹⁸ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/352.

¹¹⁹ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/357.

¹²⁰ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/352-353.

¹²¹ Apak, *İslâm Tarihi – 2*, 235; Apak, *Asabiyet*, 179-180. Şam'a sürgün edilenlerin, aylarca Şam'da kaldıktan sonra Muâviye tarafından şehri terk etmelerinin istendiği ve onlarında Şam'dan el-Cezîre bölgesine gittikleri de aktarılmıştır. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/355.

¹²² et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/360.

¹²³ Apak, *İslâm Tarihi – 2*, 235. Vali Saîd b. el-Âs'ı Kûfe'de zor durumda bıraktıkları için sürgüne tabi tutulan şahıslar şunlardır: Mâlik b. Hâris el-Eşter, Sâbit b. Kays el-Hemdânî, Kümeyl b. Ziyâd, Zeyd b. Suhân ve kardeşi

neden olan valiye daha fazla dış bilemiş ve Saîd'e karşı harekete geçmek için uygun zamanı beklemeye başlamışlardır.

3. Valiler Toplantısı ve Saîd b. el-Âs'ın Azledilmesi

H. 34 /M. 654 yılı, Şam dışındaki bütün şehirlerde isyan seslerinin yükselmeye başladığı bir dönemdir. Halife, şehirlerden kendisine ulaşan ardı arkası kesilmeyen şikâyet ve hoşnutsuzluklara çözüm bulmaya çalışmışsa da uygulamaları, hoşnutsuzlukların isyana dönüşmesine sebep olmuştur. Kûfeliler kendi başlarına hareket ederken diğer eyaletlerde de çeşitli sorunlar baş göstermiştir.¹²¹ Böylesi bir ortamda halife Hz. Osman, hicretin 34. (M. 654) yılı hac mevsiminde valileri başkent Medine'ye çağırmıştır.¹²² Bu davet üzerine Saîd b. el-Âs, Muâviye b. Ebû Süfyân, Abdullah b. Sa'd ve Abdullah b. Âmir Medine'ye gelmişlerdir. Halifenin ricasıyla önceki Mısır valisi Amr b. el-Âs da toplantıda hazır bulunmuştur.¹²³ Hz. Osman, bürokratlarına devlet içindeki karışıklıkların sona ermesi için ne gibi tavsiyelerinin olduğunu sormuştur.¹²⁴

Kûfe valisi Saîd b. el-Âs'ın halifenin sorusuna verdiği cevap hakkında iki farklı rivâyet karşımıza çıkmaktadır. Birinci rivâyete göre Saîd'in devlet içinde sorun oluşturanların etkisiz hâle getirilmeleri için muhaliflere karşı sert politika izlenmesini, gerekirse bu kişilerin öldürülmesini ve böylece köklerinin kazınmasını teklif ettiği rivâyet edilmiştir.¹²⁵ Bu rivâyetin doğru kabul edilmesi durumunda şu yorumu yapabiliriz: Saîd yaşanan sorunların şiddetle bastırılması görüşünü savunmaktadır. Bu cevap Saîd'in, valiliğinin başından itibaren takındığı uzlaşmacı fikirlerinden oldukça uzaklaştığını ve artık her şeyin göze alınıp şiddetle asilerin üzerine gidilmesi şeklinde bir fikir değişikliğine uğradığını da göstermektedir.

Saîd'in cevabı hakkındaki ikinci rivâyet ise şu şekildedir: *“Ey Mü'minlerin Emîri! Yaşanan karışıklıkların tek sebebi insanların savaş yapmamalarıdır. Günümüzün Arapları mahfillerde oturmakta ve türlü şeyleri konuşmaktadır. Arabı gazalarla meşgul et. Onları düşmanla çatıştır ki onlardan biri geriye dönmesin. Onlardan birisi evine dönünce emîrlerin kusurlarını görebilmek için ortam oluşmaktadır.”*¹²⁶ Bu rivâyetin doğruluğunu kabul ettiğimizde ise Saîd'in, Kûfe valiliğinin ilk yıllarında olduğu gibi halkın enerjisini ve dikkatini

Sa'sa'a b. Suhân, Cündeb b. Züheyr, Cündeb b. Ka'b el-Ezdî, Urve b. Ca'd ve Amr b. el-Hamik ve İbn Kevvâ. Bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/360; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 417; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/149.

¹²⁴ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 225.

¹²⁵ Apak, *İslâm Tarihi – 2*, 238; Aycan, *Muâviye bin Ebî Süfyân*, 85; Sarıçam, *Hz. Osman*, 82.

¹²⁶ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/368.

¹²⁷ Saîd b. el-Âs dışındaki valilerin bu soruya verdikleri cevaplar hakkında bkz. et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/369; İbn A'sem, *el-Fütûh*, 419-420.

¹²⁸ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/368-369.

¹²⁹ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 420. İnsanların gaza ile meşgul edilmeleri konusunda Saîd'in tavsiyesi için bkz. el-Belâzürî, *Ensâb*, 6/156.

seferlere yönlendirmek istediği görülmektedir. Nitekim Saîd'in, Kûfe'de yaşanan sorunları bertaraf etmek ve halkı iç siyasetten uzaklaştırıp seferlere yönlendirmek amacıyla Horasan seferini gerçekleştirdiği unutulmamalıdır. Kanaatimizce bu rivâyet Saîd'in karakteri de düşünüldüğünde daha makul görünmektedir. Zira ilk rivâyette olduğu gibi muhaliflerin topyekûn bir şekilde öldürülmeleri hatta köklerinin kazınmalarını tavsiye etmek, Saîd'in karakteri ile örtüşen bir tutum değildir. Diğer taraftan valiliğinin ilk yıllarında uzlaşmacı bir tavır sergileyen Saîd, kendi huzurunda saygısızlık yapan ve şehir halkını kendisine karşı kıskırtan şahıslara bile sürgün gibi daha hafif sayılabilecek bir cezanın verilmesini sağlamıştır. Bu durum dikkate alındığında Saîd'in muhaliflere karşı olan düşüncesinde bu şekilde keskin bir değişikliğin olmasını kabul etmek zorlama bir yorum olacaktır. Diğer taraftan yapılan toplantıda valilerce ileri sürülen görüşler daha ziyade mevkilerini koruyabilme amacına yönelik olmuştur.¹²⁷ Bu nedenle toplantı ortak bir karara varılmadan sona ermiştir.

Valiler toplantısı sırasında başkente gelen Kûfeliler de toplantının sonuçlanmasını merak içinde beklemişlerdir. Kûfeliler en azından Sevâd arazisinin Kureyş'in bahçesi olduğunu söylemiş olan valileri Saîd b. el-Âs'ın bu görevinden azledileceğini ümit etmişlerdir. Fakat netice Kûfelilerin istediği gibi olmamış Vali Saîd görevine devam etmek üzere Kûfe'ye geri gönderilmiştir. Bunu haber alan İlba b. el-Heysem es-Sedusî, Kûfe'ye gelerek insanlara Sevâd'ı Kureyş'in bahçesi olarak gören valileri Saîd'in şehre gelmekte olduğunu söylemiştir.¹²⁸

Bu duyurunun yapılmasından sonra Saîd'in azledilmediğini öğrenen Kûfeliler tarafından hicretin 34. (M. 654) yılında gerçekleştirilen ve Hz. Osman idaresinin prestij kaybına uğramasına sebep olan bir olay meydana gelmiştir. Ayrıca bu olay, Kûfeliler tarafından gerçekleştirilen ve halife Hz. Osman'a karşı fiilî anlamda çıkan ilk isyandır.¹²⁹ Bu isyan öncesinde Kûfe valisi Saîd b. el-Âs, şehrin ileri gelenlerinden kendisine muhalif olmayanları bazı şehirlere vali tayin etmiş ve bundan yaklaşık bir yıl sonrada¹³⁰ halifenin daveti üzerine yakın adamlarıyla birlikte Medine'ye gitmek için Kûfe'den ayrılmıştır. Şöyle ki Mâlik b. el-Eşter ve arkadaşlarının Şam'a sürgün edilmesinin ardından Vali Saîd, muhalif olmayan Kûfeli liderleri, muhtemelen yönetimin yanında yer almalarını sağlamak amacıyla Kûfe'ye bağlı şehirlere vali tayin etmiştir (H. 33/ M. 654).¹³¹ Dolayısıyla Saîd'e muhalif olmayan ancak sözü

¹³⁰ Aycan, *Muâviye bin Ebî Süfyan*, 85; Sarıçam, *Hz. Osman*, 83; Ünal Kılıç, *Mervan b. el-Hakem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 19-20.

¹³¹ el-Belâzürî, *Ensâb*, 6/156-157.

¹³² Apak, *Asabiyyet*, 236.

¹³³ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/365; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/152. Bunun aksine muhalif olmayanların değil, Vali Saîd'in bizzat muhalif kişilerden bazılarını da farklı şehirlere vali tayin ederek onların muhalefetinden kurtulmaya çalıştığı da söylenmiştir. Bkz. Kılıç, "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri", 254.

¹³⁴ Bu kişiler ve tayin edildikleri şehirler şu şekildedir: Eş'as b. Kays Azerbaycan'a, Saîd b. Kays Rey'e, Nuseyr el-İclî Hemedân'a, Saîd b. el-Akr'a İsfahan'a, Cerîr b. Abdullah Karkısıya'ya, Mâlik b. Habib el-Yerbû'î Mâh'a,

dinlenen kişilerin şehirden ayrılması, Kûfeli muhaliflerin ekmeğine yağ sürmüş ve şehri kontrol altına alma konusunda zorluk yaşamamışlardır.

Kûfe’de valinin kontrolü kalkınca diğer şehirlerdeki muhaliflerle daha rahat haberleşme imkânı bulan Yezîd b. Kays, Hıms valisi Abdurrahman b. Hâlid’in yanında bulunan Kûfe muhalefet lideri Mâlik b. Hâris el-Eşter’e haber göndererek onu şehre çağırmıştır.¹³² Bunun üzerine yanında bulunanlarla yola çıkan el-Eşter, harekete geçtiklerinin on ikinci günü (Pazartesi) öğle vaktinden önce Kûfe’ye ulaşmıştır.¹³³ el-Eşter, mescitte toplanan halka; “*Ben Osman’ın yanından geliyorum. Valimiz Saîd, kadınlarımıza verilen maaşların eksiltilmesi, elde ettiğiniz ganimetlerin sizden alınıp Kureyş’e verilmesi hususunda halifeye görüşüyordu*” diyerek onları yönetime karşı kıskırtmıştır.¹³⁴

Bu arada şehirdeki isyancı grup ile Hıms’taki sürgünden dönen grup birleşerek Vali Saîd’i Kûfe’ye sokmamak üzere anlaşmışlardır.¹³⁵ Yezîd b. Kays, halkın kendisine katılması yönünde bir çağrıda bulunmuş; çağrısına cevap veren grupla birlikte valiyi karşılamak üzere yola çıkmış ve el-Cer’a’da¹³⁶ konaklamıştır.¹³⁷ Bu arada el-Eşter, Cuma (veya Pazartesi) günü halkla birlikte namaz kılmış ve Kümeyl b. Ziyâd’a, Vali Saîd’in vekili Sâbit b. Kays’ın¹³⁸ vali konağından çıkartılmasını emretmiştir.¹³⁹ el-Eşter ayrıca valinin en önemli görevlerinden olan cuma namazını kıldırma görevini bizzat kendisi üstlenirken, vakit namazlarını kıldırarak

Hukeym b. Selâme el-Hızâmî Musul’a, Uteybe b. en-Nehhâs Hulvan’a ve Selman b. Rebî’a el-Bâb’a tayin edilmiştir. Ka’ka’ b. Amr da harp işlerinde görevlendirilmiş, böylece Kûfe şehri liderlerinden tamamen boşalmıştır. Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/365; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/152.

¹³⁵ Apak, *İslâm Tarihi – 2*, 239. Eşter ve arkadaşlarına haber gönderildiği ile ilgili başka bir rivâyet şu şekildedir: Toplantıya Kûfe’den Vali Saîd b. el-Âs ile birlikte gelen İbn Heysem Medine’de Hz. Ali ile görüşmüş ve Hz. Osman’ın valilerin görüşlerini dikkate almadığı kanaatine vararak, hemen Kûfe’ye hareket etmiştir. Kûfe’ye gelen İbn Heysem halka “*Ey Kûfe halkı! Sevâd’ın kendi bahçeleri olduğunu söyleyen kişi, bu emirinizdir*” şeklinde sözlerle Kûfelileri tahrik etmiştir. İbn Heysem’in bu sözlerinden etkilenen Kûfeliler de Hıms’ta bulunan arkadaşlarına bir mektup yazarak geri dönmelerini istemişlerdir. Mektubu alan Eşter ve arkadaşları ise hemen Kûfe’ye hareket etmişlerdir. Bkz. Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 234-235.

¹³⁶ İbn A’sem, *el-Fütûh*, 429.

¹³⁷ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/366; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/152. el-Eşter’in mescitteki konuşmasında “*Saîd b. el-Âs, liderlerinizin memleketi, mızraklarımızın merkezi, sizin ve babalarımızın feyi olduğu halde Sevâd’ın Kureyş’in çocuklarının çiftliği olduğunu iddia ediyor. Allah için Sevâd’da kim hakkı olduğunu düşünüyorsa el-Cere’a’ya koşsun!*” dediği de söylenmiştir. Başka bir rivâyete göre ise el-Eşter, bir taraftan Vali Saîd’in Sevâd konusundaki sözünü hatırlatırken diğer taraftan valinin Hz. Osman’a savaşlarda büyük başarı gösterenlerin atâsını 2500 dirhemden 2000 dirheme, başlangıcından beri fetihlere katılan kişilerin hanımlarının atalarını da 200 veya 300 dirhemden 100 dirheme indirmeyi teklif ettiğini belirtmiştir. Bkz. Söylemez, “Kûfe Örneği”, 80; Yahaya, “Kûfelilerin Siyasi Muhalefetleri”, 237; Ayar, “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter”, 57-58.

¹³⁸ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 235.

¹³⁹ Kadisiye’ye yakın havadar bir yerdir. Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/370; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/153. Kûfe ile Hîre arasında bulunan bir yer ismidir. Bkz. İbn A’sem, *el-Fütûh*, 430.

¹⁴⁰ et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/367.

¹⁴¹ İbn A’sem, *el-Fütûh*, 430. Sâbit b. Kays b. el-Hatîm, Evs kabilesinin Benî Zafer koluna mensup sahâbîdir. Bkz. İbn Sa’d, *Tabakât*, 4/309. Kûfe’deki vali vekilinin Amr b. Hureys olduğu ve onun insanları sakinleştirmek amacıyla çaba gösterdiği de söylenmiştir. Bkz. et-Taberî, *Târihu’t-Taberî*, 4/366; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/153.

¹⁴² Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 235. El-Eşter’in, minberden inip namazı kıldırmasının ardından bizzat kendisi, vali vekili Sâbit b. Kays’ı vali konağından çıkarttırıp şehrin idaresine el koyduğu ve el-Cer’a’ya giderek orada karargâhını kurduğu da söylenmiştir. Bkz. Ayar, “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter”, 58.

amacıyla Ziyâd b. en-Nadr'ı görevlendirmiştir.¹⁴⁰ İbn A'sem, el-Eşter'in daha sonra 300 atlı ile birlikte Daru'l-İmâre'ye geldiğini, yanındakilere evde bulunan her şeyi almalarını emrettiğini ve eşyaların dışarı çıkarılmasının ardından evin kapılarının sökülüp ateşe verildiğini söylemektedir.¹⁴¹ İdarecilere yönelik yaşanan isyanlarda asilerin saldırı düzenledikleri ve talan ettikleri yerlerin başında idarecilerin şehirdeki yönetim merkezi gelmektedir. Saîd'in şehirdeki yönetim merkezi konumunda bulunan vali konağının el-Eşter ve adamları tarafından ele geçirilmesi ve yağmalanması da Saîd'in Kûfe'deki otoritesine vurulacak olan son darbedir. Bu nedenle el-Eşter'in bu şekilde bir girişimde bulunmasının nedeni, şehir halkına vali konağının dolayısıyla şehirdeki devlet idaresinin ele geçirildiğini göstermek ve bu duruma karşı çıkabilecek olan kişileri bertaraf etmektir. Nitekim bununla da yetinilmemiş muhalif grubu, yaptıklarından dolayı ayıplayan ve onlara engel olmaya çalışanlar, muhtemelen Hz. Osman veya Saîd'in işbirlikçileri şeklinde mütalaa edilip saldırıya uğramışlardır.¹⁴² Bunlardan biri olan Saîd'in kâtibi Kâbisa b. Câbir'in, Mâlik b. el-Eşter ve yanındakiler tarafından dövülmesi üzerine kendilerine karşı çıkabilecek kişiler de sindirilmiştir.¹⁴³

el-Eşter'in taraftarlarından bir kısmı, Kûfe ile Hîre arasına konuşlanarak, halife tarafından üzerlerine herhangi bir kuvvetin gönderilmesine engel olmak ve tekrar dönmesinden endişe edilen Vali Saîd'i şehre sokmamak üzere beklemeye başlamışlardır.¹⁴⁴ Bu kuvvete ilaveten el-Eşter, Aiz b. Cemele'yi 500 kişi ile birlikte Basra ile buldukları yer arasındaki Kesker'e, Cemre b. Sinân komutasındaki 500 kişilik grubu Şam ile aralarındaki bölgeyi muhafaza etmeleri amacıyla Aynu't-Temr'e, Hâni' b. Ebû Hayye'yi de 1000 atlı ile dağ yolunu korumaları için Hulvan'a göndermiştir.¹⁴⁵ el-Eşter ayrıca Yezid b. Huceyye et-Teymî'yi Medâin ve Cûhâ yoluna, Urve b. Zeyd et-Tâî'yi Medâin'in aşağısına göndermiş, onlara insanlardan vergi almamalarını, halkı sakinleştirmelerini ve kontrol altında tutmalarını söylemiştir.¹⁴⁶ Mâlik b. Ka'b el-Erhabî'yi 500 süvari ile Saîd'in yolunu kesmekle görevlendirmiş, Saîd ile karşılaştığında onun eşyasını alıp geri çevirmesini, direnirse öldürmesini emretmiştir.¹⁴⁷ Bu rivayetlerden de anlaşılacağı üzere el-Eşter, devletin bir görevlisi hatta valisi gibi hareket etmektedir.

¹⁴³ Söylemez, "Kûfe Örneği", 80-81; Ayar, "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter", 58.

¹⁴⁴ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 430-431.

¹⁴⁵ Söylemez, "Kûfe Örneği", 80.

¹⁴⁶ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 429-430.

¹⁴⁷ Akarsu, *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman*, 235.

¹⁴⁸ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 430.

¹⁴⁹ Söylemez, "Kûfe Örneği", 81; Ayar, "Mâlik b. el-Hâris el-Eşter", 58.

¹⁵⁰ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 430. el-Eşter'den gereken emirleri alan Mâlik b. Ka'b ve beraberindeki 500 süvarinin el-Uzeyb'e sevk edildiği ve Vali Saîd, el-Uzeyb'e vardığında Mâlik'in ordusu tarafından karşılanıp Medine'ye geri dönmeye zorlandığı da söylenmiştir. Bkz. Yahaya, "Kûfelilerin Siyasi Muhalefetleri", 238.

Saîd b. el-Âs'ın şehre girmesini engellemek amacıyla harekete geçen Yezîd b. Kays liderliğindeki Kûfeliler, Kâdisiye yakınında Kûfe-Medine yolu üzerinde bulunan el-Cere'a mevkiine ulaşmışlardır. Bu esnada valiler toplantısından dönmekte olan Saîd'i, el-Cere'a mevkiinde karşılayan halk,¹⁴⁸ onu Kûfe'ye sokmadıkları gibi tehdit amacıyla yanındaki kölesini de katletmişlerdir.¹⁴⁹ Kûfeli muhaliflerin: "*Vallahi silahlarımızı taşıyabildiğimiz sürece onun (Saîd'in) bize hükmetmesine izin vermeyeceğiz*" dedikleri de rivâyet edilmiştir.¹⁵⁰ Bu durum karşısında Saîd, başkente dönmek zorunda kalmıştır.¹⁵¹ İbn A'sem, yaşananları öğrenen halife Hz. Osman'ın Saîd'i Kûfe'ye geri gönderdiğini ve ona şöyle dediğini rivâyet etmiştir: "*Kûfe'ye ulaştığında insanlara yaklaş. Onlara güzel şeyler vadet. Eşter'e de bu amelleri terk etmesini, fitne çıkarmamasını söyle. Bana göre insanlar seni görünce Eşter'i terk edecek sana geleceklerdir.*" Saîd, Hz. Osman'ın bu emri üzerine Kûfe'ye gitmiş, Azîb denilen bölgeye yaklaştığında Abdullah b. Kinâne beraberindeki üç yüz kişilik süvari birliği ile Saîd'e yönelerek: "*Ey Allah'ın düşmanı! Nereye gidiyorsun. Geldiğin yere geri dön. Vallahi senin Fırat suyundan bir damla içmene dahi izin vermeyeceğiz. Sen bundan ilerisine nasıl tamah edersin?*" demiştir. Ardından da Saîd ile aralarında çatışma çıkmış ve Saîd onlara karşı koyacak gücü olmadığına kanaat getirerek halifenin yanına dönmüştür.¹⁵²

Bu arada el-Eşter, Kûfe'de Vali Saîd'in ikamet ettiği, Velîd b. Ukbe'nin eski evinin kapısını kırarak evi yağmaladıktan sonra, şehirde bulunan Basra eski valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi vali, Huzeyfe b. Yemân'ı Sevâd'a haraç memuru olarak görevlendirmiştir.¹⁵³ Yaşananları öğrenen ve olayların daha fazla büyümesini istemeyen Hz. Osman, valisi Saîd'i görev yerine gönderemediği gibi bizzat kendisinin daha önce azletmiş olduğu Basra eski valisi Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi isyancı Kûfelilerin isteğiyle şehre vali tayin etmek zorunda kalmıştır (H.34/M. 654-55).¹⁵⁴ Böylece Saîd'in dört buçuk yıllık Kûfe valiliği görevi sona ererken Hz. Osman idaresi de ağır bir yara almıştır.

SONUÇ

Mekke'nin en önemli kabilelerinden Emevîlere mensup bir şahıs olarak dünyaya gelen Saîd b. el-Âs'ın, devlet bürokrasisi adına en fazla aktif rol üstlendiği ve adından en çok bahsedildiği dönem, Hz. Osman dönemidir. Bu dönemde Velîd b. Ukbe'nin azledilmesinin

¹⁵¹ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/370.

¹⁵² et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/367.

¹⁵³ et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/370.

¹⁵⁴ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 145.

¹⁵⁵ İbn A'sem, *el-Fütûh*, 431.

¹⁵⁶ el-Belâzürî, *Ensâb*, 6/159.

¹⁵⁷ Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh*, 156-157; et-Taberî, *Târihu't-Taberî*, 4/371.

ardından Kûfe valiliğine getirilen Saîd'in dört buçuk yıllık görevi boyunca Kûfe şehri ve halkı ile yaşadıkları İslâm tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Kûfe'deki sorunların giderilmesi ve şehir halkının dikkatinin iç siyaset ve olaylardan ziyade dış dünyaya yönlendirilmesi gerektiğini düşünen Saîd, aralarında Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Zübeyr gibi sahabenin önde gelen isimlerinin de bulunduğu bir ordu ile birlikte Horasan seferine çıkmıştır. Başarılı bir seferin ardından Taberistan ve Cürcân gibi önemli şehirler fethedilmiş ve Azerbaycan halkı ile anlaşma yapılmıştır. Ancak seferlerin devamının gelmemesi, hem ekonomik bunalımın yaşanmasına hem de Kûfe halkının dikkatinin yeniden iç siyasete yönelmesine ve sorunların tekrardan gün yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Kûfelilerin yaşadıkları ekonomik sıkıntıya halife Hz. Osman'ın ve Vali Saîd'in bazı hatalarının da eklenmesi, Kûfe merkezli muhalefet hareketinin fitilini ateşlemiştir. Özellikle Vali Saîd'in Kûfeli ileri gelenlerle yaşadığı sürtüşmeler, yine bu kişilerle yaptığı bir toplantı sırasında kullandığı "*Sevâd arazisi Kureyş'in bahçesidir*" sözüne karşılık topladığı tepkiler ve muhaliflerin sürgüne tabi tutulması bu hataların başında gelmektedir. Kûfe'deki bu muhalefetin fiilî olarak harekete geçmesi ise Hz. Osman'ın valilerini huzuruna çağırdığı bir dönemde Saîd'in Kûfe'den ayrılması üzerine gerçekleşmiştir.

Kendisine gelen şikâyetlerin artması üzerine valileri ile toplantı yapmaya karar veren Hz. Osman, eyaletlerdeki valilerini huzuruna çağırmıştır. Bu çağrı üzerine yerine Sâbit b. Kays'ı vekil bırakan Saîd, Medine'ye gitmiştir. Gerçekleşen valiler toplantısı sırasında Kûfeliler için uygun ortamın oluştuğunu düşünen Kûfe ileri gelenlerinden Yezîd b. Kays ve beraberindekiler, o esnada Hıms'da sürgünde olan Mâlik b. Hâris el-Eşter'e haber göndererek onu ve yanındaki Kûfelileri şehre çağırmıştır. Gelen haber üzerine Kûfe'ye hareket eden muhalifler, şehre ulaştıktan sonra el-Eşter liderliğinde şehre hâkim olmuş ve valilik makamını ele geçirmiştir. Bunun ardından valilerinin Kûfe'ye doğru geldiğini öğrenen muhalifler Saîd'in şehre girmesine engel olmak için hazırlık yapmaya başlamışlardır. Bu hazırlıklar kapsamında el-Cere'a mevkiinde toplanan muhalifler, Saîd'in gelmesini beklemeye başlamıştır.

Medine'den dönmekte olan Vali Saîd, el-Cere'a'ya geldiğinde Kûfeli muhalifler tarafından karşılanmış ve şehre girmesine engel olunmuştur. Kendilerine karşı koyacak gücü bulunmayan Vali Saîd ise tekrardan Medine'ye dönmek zorunda kalmıştır. Muhaliflerin Hz. Osman'a, Saîd b. el-Âs'ın yerine Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi vali görmek istediklerini bildirmeleri üzerine Saîd, Kûfe valiliğinden azledilmiş ve makamını Ebû Mûsâ'ya kaptırmıştır.

Yaşanan bu olay o güne kadar Hz. Osman'ın hilâfetine aldığı en ağır siyasî darbe olarak nitelendirilmektedir. Nitekim o güne kadar Hz. Osman'ın tayin ettiği hiçbir vali bu şekilde bir

muhalif hareketine maruz kalmamıştır. Halifenin kendi iradesi ile atadığı Vali Saîd'in, idaresi altında bulunan şehre girememesi ve geri dönmek zorunda kalması, bununla birlikte muhaliflerin valilik makamına kendi istedikleri bir şahsın tayin edilmesini sağlamaları Hz. Osman idaresinin de bir nevi iflası anlamına gelmektedir. Nitekim bu olayın ardından İslâm tarihine fitne olayları olarak geçecek olaylar silsilesi de başlamış ve etkileri günümüze kadar devam etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Murat. *Kabile Bürokrasisi ve Hz. Osman (Katline Sessiz Kalınan Halife)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi – 2 (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2015.
- Apak, Adem. *Erken Dönem İslâm Tarihinde Asabiyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2016.
- Apak, Adem. “Hz. Osman’ın Hilafeti Döneminde Ümeyyeoğulları’nın Devlet İdaresindeki Yeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (Ocak 1998), 487-521.
- Ayar, Kenan. “Mâlik b. el-Hâris el-Eşter’in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 37-93.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye bin Ebî Süfyân*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak – 3 (Hz. Osman)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93). *Ensâbü’l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr ve Riyâd Ziriklî. 13 cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd (ö. 279/892-93). *Fütûhu’l-Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Bilge, Mustafa L. “Âmül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/99. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dûrî, Abdulazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi -bir önsöz-*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Gedikli, Recep Tayyip. *Hz. Osman Taraftarı Saîd b. el-Âs: Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife eş-Şeybânî el-Basrî (ö. 240/854-55). *et-Târîh (İlk Kronolojik İslâm Tarihi)*. çev. Ömer Sabuncu ve Mahmut Sabuncu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/1071). *el-İstîâb fî Marifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 cilt. Beyrut 1413/1992.
- İbn A'sem, Ebû Muhammed Ahmed (ö. 320/932). *el-Fütûh (Fetihler)*. çev. Mehmet Cevher Caduk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî (ö. 316/929). *Kitâbü'l-Mesâhif (Kur'an'ın Kitaplaşması)*. çev. Abdülkadir Karakuş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938). *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1372/1953.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr (ö. 245/860). *el-Muhabber (Arap Kültürü)*. çev. Adem Apak ve İsmail Güler. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe (Sahâbe-i Kirâm Ansiklopedisi)*. çev. Naim Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). *Tehzîbü't-Tehzîb*. 15 cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' (ö. 774/1373). *el-Bidâye ve'n-Nihâye (Büyük İslâm Tarihi)*. çev. Mehmet Keskin. 15 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *el-İmâme ve's-Siyâse (Hilafet ve Siyaset)*. çev. Cemalettin Saylık. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (ö. 276/889). *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Hâşimî el-Basrî (ö. 230/845). *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. 11 cilt. çev. ed. Adnan Demircan. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233). *el-Kâmil fî't-Târîh (İslâm Tarihi)*. çev. Ahmet Ağırakça. 11 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed (ö. 630/1233). *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1433/2012.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed el-Hasenî el-İdrîsî. *et-Terâtîbu'l-İdâriyye (Hz. Peygamber'in Yönetimi)*. çev. Ahmet Özel. 2 cilt. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Kılıç, Ünal. *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*. Konya: Yediveren Yayınları, 2004.
- Kılıç, Ünal. "Kûfelilerin Hz. Osman'a Muhalefet Etmelerinin Sebepleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2002), 239-260.
- Kılıç, Ünal. *Mervan b. el-Hakem*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Külekçi, Cahit. *İslâm Tarihinde Ermeniler ve Ermenistan Fetihleri (Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler Dönemi)*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2012.
- Lambton, Ann Katharine Swynford ve Hillenbrand, Robert M. "Qazvin (Kazwîn)". *Historic Cities of the Islamic World*. ed. Clifford Edmund Bosworth. 429-436. Leiden: Brill, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Taberistan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/322-323. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Osman*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kûfe Örneği". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2003), 63-86.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (ö. 310/923). *Târihu't-Taberî*. çev. Cemalettin Saylık. 5 cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019/2020.
- Tekineş, Ayhan. "Saîd b. Âs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/549. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

- Terzi, M. Zeki. *Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Tüfenk, Hilal. *Fethinden Büveyhiler'e Kadar Kazvin Tarihi (24-323 / 644-934)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823). *Kitâbu'l-Meğâzî (Hz. Peygamber'in (s.a.s) Savaşları)*. thk. Marsden Jones. çev. Musa K. Yılmaz. 3 cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2014.
- Yahaya, Mahayudin Hj. "Kûfelilerin Miladi VII. Yüzyılın Ortalarındaki Siyasi Muhalefetleri". çev. Ünal Kılıç. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2002), 229-238.
- el-Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih (ö. 292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Muhammed Sâdık Bahrülulûm. 3 cilt. Necef: Menşûratü'l Mektebetü'l Hayderiyye ve Metbe'atuha, 1384/1964.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh (ö. 626/1229). *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zetterstéen, Karl Vilhelm – [Çağatay, Neşet]. "Saîd". *İslâm Ansiklopedisi*. 10/80-81. İstanbul: MEB Yayınları, 1967.
- ez-Zübeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh b. Mus'ab (ö. 236/851). *Kitâbu Nesebi Kureyş*. thk. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1982.

ERBİL KALESİ'NDEKİ OSMANLI YAPILARI

OTTOMAN BUILDINGS IN ERBİL CASTLE

Ömer EROĞLU

Yüzüncü Yıl Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi

Sanat Tarihi Bölümü

erogluomer0707@gmail.com

ORCID ID:0000-0002-3840-1286

Hatice ENGİN

Yüzüncü Yıl Üniversitesi,

Edebiyat Fakültesi

Sanat Tarihi Bölümü

sanattarihi90@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7796-1171

Atf Gösterme: EROĞLU, Ömer; ENGİN, Hatice; "Erbil Kalesi'ndeki Osmanlı Yapıları" *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık, 2021 (9), s.89-105.

Geliş Tarihi:

8 Kasım 2021

Kabul Tarihi:

13 Aralık 2021

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Günümüzde Irak Cumhuriyetine bağlı Federal bir yapının merkezi olan Erbil, ülkenin kuzeyinde yer almaktadır. Bölge, 1056 yılında Tuğrul Bey'in Bağdat'a girmesiyle Türk hâkimiyetine geçmiştir. Selçuklu idaresindeki şehir, 1157 yılında Sultan Sencer'in ölümü üzerine Atabekler'in kontrolü altına girmiştir. Erbil, Kanuni Sultan Süleyman'ın Irak Seferi sırasında (1535) Bağdat'la birlikte Osmanlı Devleti'ne katılır ve Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı kontrolünde kalmıştır. Birinci Dünya Savaşı ardından bir müddet Büyük Britanya egemenliğinde kalan bölge daha sonra Arapların egemenliğinde Irak Cumhuriyeti olarak bu günkü idari yapısına kavuşmuştur. Türk egemenliğinde uzun tarihsel bir süreç geçiren bölgede çok sayıda Türk dönemi eseri yer almaktadır. Şehirde önemli bir konumda olan tarihi eserlerden biri kaledir Kale, Erbil'in merkezinde yer almaktadır. Kalenin inşa tarihine dair ilk bulgular, Ebla Tabletleri'nde görünmekte olup, Asur Dönemin'de özel bir önem kazanmaktadır. Erbil şehri tarih boyunca Hristiyanlık, Abbasiler ve Sasani devletleri için vazgeçilmez bir merkez olmuştur. 1258 yılında kalenin Moğolların eline geçmesiyle birlikte Erbil'in önemi azalmaya başlamıştır. 1535 yılında Kanuni Sultan Süleyman zamanında Erbil kalesi Osmanlıların hâkimiyetine geçmiştir. 1555 yılında Baltacı Mehmed Paşa tarafından kale yeniden tamir edilmiştir. Kale 2014 yılında Dünya Mirası Listesi'ne girmeyi başarmıştır. Son zamanlarda yapılan çalışmalar ile kaleyi yenileme projeleri sürdürülmektedir. Kale yapısı; hamam, cami ve 506 evden oluşmaktadır. Tophane, Tekke ve kale olmak üzere de üç ana mahalleye dağıtılmıştır. Bu çalışmada stratejik konumuyla şehrin önemli bir statüsünde bulunan Erbil kelesinin Osmanlı Devleti Dönemi'ndeki kültürel durumu incelenerek, Erbil coğrafyası ve tarihi yapısı üzerine genel bilgilere ve kaledeki Osmanlı mimari eserlerine yer verilmiştir. Kaledeki Osmanlı mimari yapılarına ışık tutmanın yanı sıra kalenin klasik bir Osmanlı şehrinin izlerini taşıdığını göstermesi bakımından da önemli bir konumda olduğunu dile getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Irak, Erbil, Kale, Osmanlı, Kültürel Miras.

Abstract: Being centre of a Federal structure dependent on Republic of Iraq today, Erbil is located in the north of the country. When Tugrul Khan, Seljukian Sultan, came to Bagdat upon an invitation by khalif, the region entered into the domination of Turks. It came under domination of Ottoman

after During the Iraq campaign of Suleiman the Magnificent (1535), he joined the Ottoman territories with Baghdad. the Stern and remained under control of ottoman until WWI. Central Seljuk governance entered under control of Atabegs due to death of Sultan Sencer in 1157. Having remained under domination of Great Britain for a while, the region reaches to current governing structure as Republic of Iraq under domination of Arabs. Many Turkish- period structurings have been materialized in the region undergoing along and historical process under domination of Turks. The castle is located in the middle of Erbil. It is claimed that the construction of the castle dates back to 5000 years. The first information about the construction of the castle is seen in the Ebla Tablets and the castle gained special importance during the Assyrian Empire. Erbil was an important center for Christianity, Abbasids and Sassanid Empire at that time. Then, in 1258, when the castle was conquered by the Mongol Empire, the importance of Erbil decreased. In 1535, during the reign of Suleiman the Magnificent, Erbil Castle passed to the Ottoman Empire. The castle was repaired by Baltacı Mehmed Pasha in 1555. The castle entered the World Heritage List on June 21, 2014. Recently, renovation work continues on the castle. Kale Hamam, Mosque, consists of 506 houses. And they are scattered across the quarter in three areas: Tophane, Tekkiye and the Palace, where the wealthy residents of the castle reside.

Keywords: *Ottoman, Iraq, Arbil, Cultural heritage, castle*

Giriş

Erbil, Irak Cumhuriyeti' nin kuzeydoğusunda yer almaktadır. Kent, güneydoğuda 80 km Musul'dan, güneyde 75 km Kerkük'ten ve 170 km Süleymaniye'den uzaktır. Şehir, batıda Karçuh Dağı ve Fırat Nehri, güneyde Zure Kezav Dağları, kuzeyde Türkiye ve doğuda ise İran ile çevrilidir.¹Tarihçilerin çoğu Erbil'in öneminden söz etmiştir. Bunlardan en ünlüsü Suriyeli biyograf ve coğrafyacı Yâkût El-Hamavî, Erbil'i önemli ve nadir bir şehir olarak vurgulamıştır. Şehrin ismi Sümerler dönemi'nde Arbeloa, Asurlular zamanında Arba-İlu, Arbela, İran kaynaklarında Arbira, Büyük İskender döneminde Arbira ve Osmanlılar zamanında ise Erbil olarak zikredilmektedir. Ayrıca o dönemde Arvel, Avlera, Havlera olarak da geçmiş ve bazı Türk kaynaklarında Arbl, Arbiril, Birubil şeklinde de yazıldığı anlaşılmaktadır. Araplar ve Hristiyanlar Erbil adını kullanmışlardır. 1534-1918 yılları arasında bazı Avrupa kaynaklarında ise Arbiilie, Arbil olarak anılmıştır.²

Erbil'in tarihi M.Ö. 6000'lere dayanmaktadır. İlk zamanlar küçük bir tarım köyü iken, zamanla büyük gelişmeler kaydetmiştir. M.Ö 2371-2316 yıllarında Akad Devleti Büyük Sargon komutanı Erbil'i ele geçirmeyi başarmıştır. M.Ö 2150-2050 yıllarında Gutilerin önemli bir merkezi haline dönüşmüştür. M.Ö 2050-1950' de ise Erbil üçüncü Ur hanedanının hâkimiyetine

¹ Hassan Zirkani, "Erbil Kalesi Tarihin En İhtişamlardan Biridir", *Küfe Araştırmaları Merkezi Dergisi*, 1/3 (Ekim 2004), 197.

² Muhammed İbrahim, "Erbil Tarihi ve Adı", *Erbil Ansiklopedisi*, (Beyrut: Erbil Valiliği Yayınları, 2009), 3/12-13.

geçmiştir³. M.Ö.1950-612'de şehre bu kez Asurlular hâkim olmuşlardır. M.Ö. 331'de Büyük İskender Gaugamela Savaşı sonrası Erbil'e gelerek burayı hâkimiyeti altına almıştır. Büyük İskender öldükten sonra imparatorluk komutanları arasında paylaşılır ve Erbil I. Seleukos'un eline geçmiştir. III. yüzyılın ilk çeyreğinde ise Sâsânî İmparatorluğu'nun kurucusu I. Erdeşîr' kenti alır ve İslâm fethine kadar yaklaşık 400 yıl süreyle bir Sâsânî şehri olarak kalmasını sağlamıştır.⁴

Miladi 641'a gelindiğinde şehir Müslümanlar tarafından fethedilmiştir. Daha sonra Emevi ve Abbasilerin hâkimiyetinde uzun bir süre kalmıştır. Irak Selçukluların idaresinden sonra (1144.M) tarihinden itibaren Baytekin Hanedanından Küçük Ali'nin ve Erbil Atabeklerinin başkenti olmuştur. Muzafferin Kökböri devrinde (1136-1190.M) imar edilen Erbil, aşağı ve yukarı Erbil olarak iki bölüm halinde gelişme göstermiştir. Aşağı Erbil nehir kenarında, geniş bir vadide yayılırken, yukarı Erbil ise tepe üzerinde kale içerisinde sıkışık kalmıştır. Kalenin surları, eski kalıntıları üzerine Kökböri tarafından yeniden yaptırılmıştır.⁵ Kökböri'nin mirasını bırakabileceği bir çocuğunun olmamasından dolayı vasiyeti üzerine Abbasî halifesine kalan Erbil, Moğol istilâsından sonra uzun bir müddet karışık ve sıkıntılı dönemler yaşamıştır.

Erbil, Safevîlerden sonra Osmanlı İmparatorluğu hâkimiyetine girmiştir. Erbil, Kanuni Sultan Süleyman'ın Irak Seferi esnasında (M.1535) Bağdat'la birlikte Osmanlı hâkimiyetine geçer ve Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlı hâkimiyetinde olan Erbil, 1920 yılında Osmanlıların I. Dünya Savaşı'nda yenilmesiyle birlikte İngilizlerin eline geçmiştir. Yaklaşık beş asır Osmanlı egemenliğinde kalan Erbil, idaresinin 1932 yılında yeni kurulan Irak hükümetine geçmesiyle Osmanlı egemenliği de son bulmuştur.⁶

Erbil Kalesi

Tarihi bakımdan Erbil Kalesi, dünyanın en eski kalelerinden biri olup, deniz seviyesinden 415 metre, şehir seviyesinden 28 metre yükseklikte dairesel bir şekilde yükselmektedir (Görsel 1). Yapı ayrıca 110.000 metrekarelik bir alanı kaplamaktadır. Erbil Kalesi tarih boyunca Akadlar, Asurlar, Büyük İskender, Farslar, Ermeniler, Romalılar, Sasaniler, Emeviler, Abbasiler, Irak Selçukluları, Safeviler ve Osmanlı İmparatorluğu

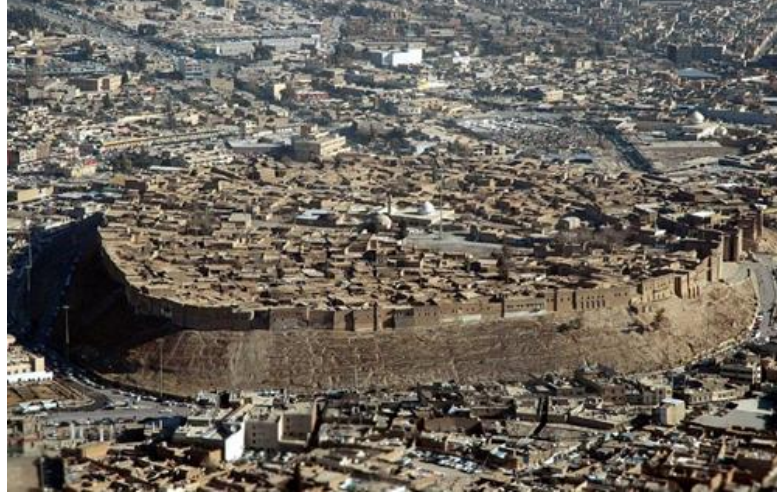
³ Yedigâr Arğuşi, “*Erbil Kalesindeki Kültürler Evler*”, (Ürdün: Muta Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9-10.

⁴ Sami Es-Sakkâr “Erbil”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/ 272.

⁵ Zübeyir İsmail, “Erbil’deki Tarihi Yerler”, *Erbil Belediye Dergisi*, (1971), 4 /5, 83-84.

⁶ Zübeyir Bilal, Tarihte Erbil, *Erbil Ansiklopedisi*, (Beyrut: Erbil Valiliği Yayınları, 2009), 3/ 59-60.

himayesinde kalmıştır.⁷ Kalenin çevresinde bir hendek bulunmaktadır. Yapının iki kapısı mevcut olup güney kapısı Kerkük ve Bağdat tarafına, kuzey kapısı ise Akma kapısı ile meşhur olan Anka tarafına bakmaktadır.



Görsel.1 Erbil Kalesi Genel Görünümü

Geniş bir alana yayılan kalenin içerisinde çok sayıda ev, cami, hamam ve çarşı bulunmaktadır⁸ (Görsel 2). Pek çok evin süsleme unsurları, renkleri ve güzel bezemeleri ile ziyaretçilerin dikkatini çekecek bir görünüme sahiptirler. Kale, değişik tasarım ve dekorları olan evlerin yanı sıra, ayrıca üç tarihi müze, el sanatları merkezi ve diğer bileşenleri içermektedir.⁹



Görsel.2. Erbil Kalesinin Dış Görünüşü

⁷ Ali Haydari, *Erbil Kalesi'nin Kentsel Yenilenmesi*, (Erbil, 2002), 83.

⁸ Aşti Bakir, *Osmanlı Dönemi'nde Erbil (18. ve 19. Yüzyıllarda)*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60

⁹ Bilal, "Tarihte Erbil" 3/, 59-60.

Erbil Kalesi'ndeki Osmanlı Yapıları

Kale Hamamı

1775 yılında inşa edildiği ve 200 yıldan daha eski olduğu tahmin edilmektedir (Görsel 3). 782 metrekare ölçüye sahip olan hamam haçvari dört eyvanlı ve köşe hücreli plan şemasına sahiptir¹⁰ (Görsel 4- 5). Hamam yapısı tuğla, taş ve mermer malzemenin bir arada kullanılması ile inşa edildiği anlaşılmaktadır. Hamamın giriş kapısı bitkisel ve geometrik süslemeleri ile hamamın en güzel mimarı unsurlarından sayılmaktadır (Görsel 6).

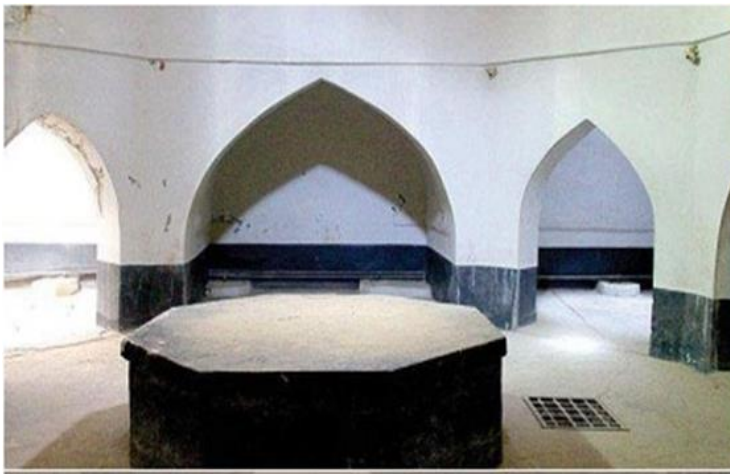
Ilıklık kısmından ortası kubbeli sıcaklık bölümüne geçilmektedir. Dört yöne tonozlu eyvanlarla açılan sıcaklık kısmının köşelerinde ise halvet hücreleri yer almaktadır. Birinci eyvan giyinme, ikinci eyvan dinlenme ve giyinme, üçüncü eyvan yıkanmak gibi işlevlere sahip iken dördüncü eyvan ise daha serin olup, tek kişilik yıkanma odalarından oluşmaktadır. Halvet hücrelerinde ise dört ya da beş yıkanma yeri bulunmaktadır (Görsel 5). Sıcaklık kısmının ortasında Damat Taşı denilen bir taş yer almaktadır.



Görsel.3. Hamamın Genel Görünümü



Görsel.4. Hamamın Yaz Bölümü



¹⁰ Zirkani, "Erbil Kalesi Tarihinde En Muhteşem Yapılarında Biridir", 205.

Görsel.5. Hamamın Sıcaklık Kısmını
Eyvan, Halvet Hücreleri ve Damat Taşı

Görsel.6. Hamam Kapısı

Bu taş damat taşı denmesinin nedeni ise evlenmeden önceki gün Damat'ın arkadaşlarıyla hamama giderek bu taş üstünde arkadaşları tarafından yıkanılmasıdır¹¹ (Görsel 5). Hamamın ışıklandırılması ve hava akışını sağlamak için kubbe ve tavanlarda pencere ve küçük boşluklara yer verilmiştir (Görsel.7). Ayrıca kuzey tarafında 5 m çapında ve 45 m derinliğinde özel bir kuyusu mevcuttur¹² (Görsel 8).



Görsel.7. Pencere ve Küçük Boşluklar



Görsel.8. Hamam Kuyusu (Bakr,2015,

21)

Kale Camisi

Kale cami, tek kubbeli kareye yakın dikdörtgen bir plan şemasına sahiptir. İbnü'l-Mustafî adlı ünlü Erbil tarihçisi Tarih'i Arbl adlı eserinde, yapıyı "kale mescidi" olarak da adlandırmıştır¹³ (Görsel 9).

¹¹ Bakir, Osmanlı Dönemi'nde Erbil (18. ve 19. yüzyıllarda),22.

¹² Zirkani, "Erbil Kalesi Tarihin En İhtişamlardan Biridir", 206.

¹³ İbin El-Müstafî, "Tarih'i Arbl",(Bağdat: Darül Reşit Yayınevi, 1980), 784.



Görsel.9. Caminin Genel Görünüm

Ayrıca ünlü tarihçi Yâkût el-Hamevî Mu‘cemü'l-büldân adlı kitabında Erbil kalesinde bir cami olduğunu ve bazı rivayetlere dayandırarak bu caminin Nesturî kilisesiyken Erbil'in fethinden sonra Müslüman komutan Utba bin Farkat tarafından camiye çevrildiğini ifade etmiştir.¹⁴ Cami, Emeviler ve Abbasiler döneminde defalarca restore edilmiştir. Atabek döneminde Sultan Muzafferdin Kökböri tarafından camiye özel bir önem verilmiştir. Osmanlı döneminde ise cami birkaç kez restore edilmiştir. Bağdat Valisi Necip Paşa, Erbil'i ziyareti esnasında caminin genişletmesini ve daha fazla önem verilmesini istemiştir. Bu istek üzerine yapı yeniden ele alınarak birçok değişiklik yapılmıştır. Osmanlı döneminden günümüze kadar gelebilen minare ve minber bölümleri de bunun kanıtı olarak gösterilebilir. Minberin üzerindeki tarihe göre 1719 yılında yapıldığı ve minarenin ise (Görsel 10-12) 1785 yılında yapıldığı kitabelerden anlaşılmaktadır. Minber ve minarenin hemen hemen orijinal kimliklerini koruyarak günümüze kadar ulaştığını söylemek mümkündür.¹⁵



¹⁴ Yakut El-Hamevî, *Mucamü'l-Buldan*. (Beyrut: Darul Sadır Yayınevi, 1977), 40.

¹⁵ Hemin Selahattin, Kale Cami Minaresi, *Subartu Dergisi*, 8/9, (Temmuz 2004), 20.



Görsel.12.Cami Minaresi

Cami iç ve dış düzenlemede oldukça sade tutulmuş ancak süslemeler yalnızca minber ve minarede yoğunlaşmıştır. Minberde yazı, bitkisel ve geometrik süslemeler ile tezyin edilirken minarede ise renkli çiniler dikkat çekmektedir. Cami moloz taş, mermer ve tuğla malzemelerin yoğun olarak hem inşasında hem de süsleme unsurlarında kullanılmıştır.

Hacı İbrahim Doğramacı Camisi

Günümüze kadar ulaşamayan cami, tarihi kaynaklardan elde edilen bilgiler neticesinde, tek kubbeli ve kareye yakın dikdörtgen planlı, küçük ölçeklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Cami taş ve tuğla malzemelerinden inşa edildiği kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca cami sade bir düzenlemeye sahip olup herhangi bir süsleme unsuru bulunmamaktaydı. Kalenin güney kapısının yakınında ve kalenin ortasından geçen yolun sağında yer almaktaydı. Daha önceki zamanlarda bu camiye Şeyh Hani Camisi denilmekteydi. Şeyh Hani, Mevlâna Celaldin Rumi'nin tarikatına mensup bir tarikat şeyhi olarak bilinmektedir. Hacı İbrahim Doğramacı imamlığı teslim aldıktan sonra cami kendi ismiyle anılmaya başlanmıştır. Hacı İbrahim Doğramacı, 1851 yılında Erbil Kalesi'nde doğmuş ve Hac Ömer Efendi olmak üzere zamanının en iyi bilginlerinin yanında yetişmiştir. 1938 yılında vefat ederek Erbil büyük mezarlığında defn edilmiştir.

Hacı Molla Salih Yekin Camisi

Cami, günümüze kadar ulaşamayan, tek kubbeli ve kareye yakın dikdörtgen, küçük ölçekli plan şemasına sahip olduğu bilgisi kaynaklarda geçmektedir. Cami, taş ve tuğla malzemelerinden inşa edildiği kaynaklarda geçmektedir. Bunun yanı sıra cami sade bir

düzenlemeye sahip olup herhangi bir süsleme unsuruna yer verilmemiştir. Şeyh İbrahim Demirci tarafından yaptırılan cami, kalenin Tophane mahallesinde, kalenin güney kapısının yakınında ve kalenin ortasından geçen yolun sağ tarafında yer almaktaydı. Erbil Kalesi'ndeki eski camilerden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Şeyh İbrahim camide ilk imamlığı kendisi yapmıştır. Onun ölümünden sonra oğlu Molla Hızır daha sonra Hacı Molla Salih Yekin caminin imamı olmuştur. Cami Hacı Molla Salih Yekin ismi ile anılmıştır.

Ahmediye Cami ve medresesi

Günümüze kadar ulaşamayan cami tek kubbeli ve kareye yakın dikdörtgen, küçük ölçekli plan şemasına sahiptir. Cami, taş ve tuğla malzemeler birlikte kullanılarak inşa edildiği kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca cami sade bir düzenlemeye sahip olup herhangi bir süsleme unsuru barındırmamaktadır.

Molla Resul Efendi'nin ataları tarafından yaptırılan cami daha önceki yıllarda medrese olarak da kullanılmıştır. Ayrıca camideki öğretmenlik mesleğini Molla Resul Efendi'nin kendi ailesi üslenmiştir. Caminin ilk öğretmeni ve imamı da Molla Resul Efendi olmuştur. Ölümünden sonra oğlu Molla Ahmed öğretmenliği ve imamlığı devralmıştır. Ondan sonra da torunu Molla ikinci Resul bu görevleri üstlenmiştir.

Molla Hızır (Hacı Baba) Tekkesi

Erbil Kalesi'ndeki eski tekkelerden biri olarak kabul edilmektedir. 19.yüzyılın sonlarına doğru Osmanlının son döneminde Hacı Molla Hızır (Hacı Baba) tarafından yaptırılmıştır. Tekke kalenin Tophane mahallesinde ve kalenin ortasından geçen yolun batı tarafında yer almaktadır. Tekke tek kubbeli kare plana göre inşa edilmiştir. Tekke yapımında tuğla malzemenin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Şeyh İbrahim Geylânî Türbesi

Türbe, Erbil Kalesi'ndeki Tekke mahallesinde, Şeyh Hızır'ın imarethanesinin yakınında ve Kaledeki ulu caminin karşısında yer almaktadır (Görsel 13). İçten ve dıştan kare planlı olan türbe, 4.10 x 4.10 m boyutlarına sahiptir. Yarım daire şeklinde bir kubbe ile üst örtüsü sağlanmıştır. Gövdenin her dört yönünde dikdörtgen şekli yarım daire kemerli pençeler bulunmaktadır. Boyut ve şekil olarak birbirine benzerlik göstermektedir. Türbenin tamamında kerpiç ve alçı malzemenin kullanıldığı anlaşılmaktadır.

¹⁶ Şeyma Muhammed, *Erbil'deki Dini Eserler*, (Erbil: Irak Türkmen Cephesi Yayınları, 2002), 54.



Görsel.13. Şeyh İbrahim Geylânî Türbesi

Şeyh Abid Sofi Mezarı

Erbil Kalesi'ndeki Tophane mahallesinde ve Habibi Naçar türbesi yakınında yer almaktadır (Görsel 14). Mezar kare bir oda içerisinde yer almakta ve 6.00 x 4.50 m boyutlarına sahiptir. Tuğla ve alçı malzemeden inşa edilen odanın her bir duvarı dikdörtgen şeklinde 40x 25 m. boyutlarındadır. Mezar mermer malzemeden oluşan dikdörtgen şeklinde bir sanduka ve prizmatik silindir şahideden oluşmaktadır.

Sandukanın sol kısmında defnedilen kişinin bilgileri ve vefat tarihini içeren dört satır yazı bulunmaktadır. Sandukanın yan kısmında da düşey dikdörtgen sivri kemerli baş ve ayak şahideden oluşan bir adet mezar yer almaktadır. Maalesef mezar odası ve mezarlar tahrip edilmiş vaziyettedir.



Görsel. 14. Şeyh Abid Sofi Mezarı

Kaledeki Konutlar

Erbil Kalesi, toplam 506 evden ibaret olup, Saray, Tophane ve Tekke Mahalleleri olmak üzere üç ana mahalleye dağıtılmıştır. Evlerin çoğu 19 yüzyılına dayanmaktadır. Evler, muazzam bir Osmanlı mimari stilini temsil etmektedir. Kullanılan süslemeler, mimari unsurlar ve malzemeler bunun en büyük kanıtıdır.¹⁷Şehrin ileri gelenlerinin evleri zemin ve üst kat olmak üzere iki kattan oluşmaktadır (Görsel 15). Ancak zemin katlar geniş bir avluya açılmaktadır (Görsel 16). Evlerin küçük pencereleri avluya bakmakta olup, bu pencereler sayesinde ışık ve hava akışına sağlanmaktadır. Ayrıca zemin kat üstüne bir de salon inşa edilmiştir (Görsel 17). Evlerde depo, mutfak ve barındırma odalarına giriş kapısından sonra yer verilerek dışardan hiç kimsenin bu odaları görmesine müsaade edilmezdi.¹⁸

¹⁷ Arguşî, *Erbil Kalesindeki Kültürler Evler*, 24.

¹⁸ Bakir, *Osmanlı Dönemi'nde Erbil (18. ve 19. yüzyıllarda)*, 26.



Görsel.15. Kaledeki İki Katlı Ev



Görsel.16. Bodrum Katı



Görsel.17. Salon

Bunun yanında avlu ortasında küçük bir bahçe veya havuz bulunmaktadır. Bu havuzlar daire, kare veya dikdörtgen gibi çeşitli şekillerde yapılmaktaydı (Görsel 18). Evlerin tavanlarında ve pencerelerde ahşap malzemenin kullanıldığı anlaşılmaktadır (Görsel 19).



Görsel.18. Havuz



Görsel.19. Ahşap Tavan

Diğer taraftan evlerde daha az renkli camlar kullanılmıştır.¹⁹ Sebebi ise güneş ışınlarının kuzeyden direkt olarak evlere vurmasıdır.²⁰ Bu evlerde sütunlar geniş yer kaplamış olup bu sütunlar daire, kare ve dikdörtgen şekilde inşa edilmiştir. Sütunların Osmanlı döneminde yapıldığı anlaşılmaktadır (Görsel.20).



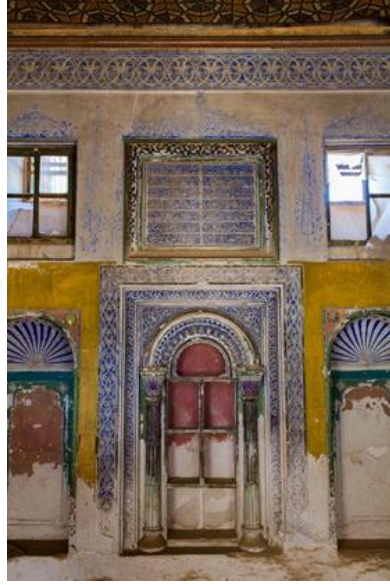
Görsel.20. Sütunlar

Evlerde yer alan bu süslemelerin sadece Erbil’de rastlanılması bu evlerin karakteristik bir özellik taşımasını sağlamıştır²¹ (Görsel 21- 22). Bunun yanında Kale’de tek katlı daha mütevazı evlerin de varlığı bilinmektedir (Görsel 23).

¹⁹ Münir Ramazan, *Erbil Kalesindeki Kültür Evleri ve Musul Kültürler Evleri ile Süsleme Açısından Karşılaştırılması*, (Erbil: Selahaddin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2011), 22.

²⁰ Hassan Ed-Deraci, Erbil Kalesindeki Kültürel Evler, *Erbil Ansiklopedisi*, (Beyrut: Erbil Valiliği Yayınları, 2009), 2/839.

²¹ Bakir, *Osmanlı Dönemi’nde Erbil (18. ve 19. yüzyıllarda)*,24.



Görsel. 21. Evlerdeki Süslemeler



Görsel. 22. Evlerdeki Süslemeler



Görsel.23. Kaledeki Tek Katlı Evler

Sonuç

Erbil kalesi, dünyada bilinen en eski kalelerden bir tanesidir. Kale, Erbil şehrinin merkezinde yer almaktadır. Kale yapısı içinde 506 ev bulunmakta ve iki alana dağılmaktadırlar: Tophane, Tekke ve Kale sakinlerinden zengin olanların ikamet ettiği saray yapılarından

oluşmaktadır. Yapının sağlamlığı ve zamanın şartlarına direnmenin en bariz yardımcı unsuru güçlü temeller üzerine kurulmuş olmasıdır. Erbil Kalesi içindeki en önemli yapılar hamam ve camidir. Cami ve hamam yan yana yer aldığından hamam kubbesi ve cami minaresi uzaktan bir cami görünümü vermektedir. Kale hamamı, kaledeki önemli yapılardan biri olup, hala sağlam bir şekilde ayakta durmaktadır. Hamamın, kale caminin hemen yanında inşa edilmiş olması Osmanlı ve Türk geleneklerinin burada da sürdürüldüğünü göstermektedir.

Kale camisine baktığımızda ise kaledeki en eski yapılardan biri olarak kabul edilmektedir. Cami ilk zamanlarda küçük boyutlara sahip iken Osmanlı Dönemi'nde genişletilmiş ve restore edilmiştir. Cami sade bir şekilde yapılmış olup minare ve minberi orijinal kimliklerini korumayı başarmıştır. Caminin yapımında genel olarak tuğla, taş ve çini mozaik bir arada kullanılmıştır. Kale içinde mevcut diğer camilere baktığımızda ise daha çok tarikat şeyhleri ya da onların müritleri tarafından yaptırıldıkları ve daha küçük boyutlarda inşa edildikleri görülmektedir. Camilerin yapımında genelde tuğla malzeme kullanılmıştır.

Kendine özgü mimari bir kimliğe sahip olan geleneksel evlerin dış görünüşleri sade ve gösterişsiz olup, iç mekânlarındaki bitki motifli süslemeleri ile dikkat çekmektedirler. Evlerde kullanılan yapı malzemeleri yerel kaynaklardan temin edilmiştir ve çevreyle uyumlu bir görüntüye sahiptirler. Evler, bitişik nizamlı ve bağımsız plan tipinde iki katlı veya tek katlı olarak inşa edilmişlerdir. Yapılarda genel olarak tuğla, taş ve mermer malzemeler kullanılmıştır. Kaledeki evler ise şehrin ileri gelenlerinin evleri olup binalar zemin ve üst kat olmak üzere iki kattan oluşmaktadır. Fakir tabakasından olan kişilerin evleri ise genellikle tek katlı olarak inşa edilmiştir. Evler avlu, havuz, revak, bodrum ve salondan oluşmaktadır. Evlerin yapımında genellikle tuğla, taş, mermer, ahşap ve alçı malzeme kullanılmıştır. Süsleme unsuru olarak bitkisel, geometrik ve yazının kullanımı tercih edilmiştir.

Birçok medeniyete ev sahipliği yapan Erbil şehri, tarih boyunca jeopolitik konumu sayesinde önemli siyasi mücadelelerin yaşandığı bir kent olmuştur. Aynı zamanda şehrin Musul, Kerkük ve Bağdat gibi önemli şehirlerin ulaşım yolları üzerinde bulunması ve ticari kervanların kesişme noktası üzerinde yer alması şehrin önemini ve gücünü daha da artırmıştır. Bu durum siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda hızlı gelişmelerin meydana gelmesini, sürekli bir değişim yaşanmasını ve Erbil'in kalkınarak nüfus yoğunluğunun artmasını sağlamıştır. Erbil, ticari kervanların yanı sıra seyyahların da uğrak yeri olmuştur. Osmanlı döneminden kalan birçok eser ile Osmanlı'nın izlerini günümüze kadar taşıması açısından önem arz eden bir şehirdir.

Erbil şehrinin önemli bir yapısı olan kale 21 Haziran 2014 tarihinde Dünya Mirası Listesi'ne girmiştir. Son zamanlarda yapılan kaleyi yenileme çalışmaları hala devam etmektedir.

Kaynakça

Arguşı, Yadiğâr. *Erbil Kalesindeki Kùltürler Evler*, Ürdün: Muta Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Bakir, Aşti. *Osmanlı Dönemi'nde Erbil (18. ve 19. Yüzyıllarda)*, Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Bilal, Zübeyir. "Tarihte Erbil", *Erbil Ansiklopedisi*, 3/1. Beyrut: Erbil Valiliği Yayınları, 2009.

Ed-Deraci, Hassan. "Erbil Kalesi'ndeki Kültürel Evler". *Erbil Ansiklopedisi*, 2/839. Beyrut: Erbil Valiliği Yayınları, 2009.

Es-Sakkâr, Sami. "Erbil," *İslam Ansiklopedisi*, 11/272. İstanbul: TDV yayınları, 1995.

Haydari, Ali. *Erbil Kalesi'nin Kentsel Yenilenmesi*. Erbil: 2002.

Hemin Selahattin. "Kale "Cami Minaresi", *Subartu Dergisi*, 8 /9 (2004).

Muhammed, Şeyma. *Erbil'deki Dini Eserler*, Erbil: Irak Türkmen Cephesi Yayınları, 2002.

İbin El-Müstafi. *Tarih'i Arbl*, Bağdat: Darül Reşit Yayınevi, 1980.

İsmail, Zübeyir. "Erbil'deki Tarihi Yerler", *Erbil Belediye Dergisi*, 4/5, (1971).

İbrahim, Muhammed. "Erbil Tarihi ve Adı". *Erbil Ansiklopedisi*, 3/12. (2009).

Ramazan, Münir. *Erbil Kalesindeki Kültür Evleri ve Musul Kültürler Evleri ile Süsleme Açından Karşılaştırılması*, Erbil: Selahaddin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Yakut El-Hamevî, *Mucamü'l-Buldan*. Beyrut: Darul Sadır Yayınevi, 1977.

Zirkani, Hassan. "Erbil Kalesi Tarihin En İhtişamlardan Biridir," *Küfe Araştırmaları Merkezi Dergisi*, 1/3 (2004).

KİTAP TANITIMI:

AKİFÇE (TESPİTLER-DEĞERLENDİRMELER)

Arş. Gör. Emrullah Bolat
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Hadis Anabilim Dalı
ebolat@agri.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7657-4460

Atıf Gösterme: BOLAT, Emrullah, (2021), “Akifçe”, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, Aralık 2021 (9), s.106-113.

Geliş Tarihi:

4 Kasım 2021

Kabul Tarihi:

15 Kasım 2021

©2021 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

6 Mart 2021 tarihli, “2021 Mehmet Âkif ve İstiklâl Marşı Yılı” konulu Cumhurbaşkanlığı genelgesiyle ülkemizde gerek kültürel gerekse akademik pek çok kutlama/anma etkinliği gerçekleştirilmiştir. Biz de senenin anlam ve önemine uygun olarak Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan’ın ilgili eserini tanıtmaya çalışacağız.

Tanıtımını yapacağız eser Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı öğretim üyelerinden Prof. Dr. İsmail Lütfi Çakan’a aittir. Ensar Neşriyat tarafından 2007 yılında 2. Baskısını gerçekleştirmiş olan 146 sayfalık bu eserde; Abdurrahman Cerrahoğlu, Cemil Sena Ongun, Eşref Edip, M. Ertuğrul Düzdağ, Midhat Cemal Mutay, Muhammed İkbâl, Nevzat Ayas, Nurettin Topçu, Remzi Oğuz Arık, Sezai Karakoç ve Vehbi Vakkasoğlu gibi yazar ve mütefekkirlerin Âkif’le ilgili yazılarından da epeyce alıntı yer almaktadır. Eser, yazarın ifadeleriyle “Âkif’i seven, ona saygı duyan ve görüşlerini büyük ölçüde paylaşan birinin, zaman içinde Âkif ve *Safahat* ile ilgili olarak –bir kısmı Altınoluk Dergisi’nin 1996 yılı

sayılarında *İsmail Seyitoğlu* imzasıyla- yazıp çizdiklerinin bir araya getirilmesinden ibarettir”.¹ Yazarın Âkif’le bu duygudaşlığı eserin diline yansımış, şiirsel ve duygu yüklü ifadeler ortaya çıkmıştır. Çakan, tüm eseri boyunca Âkif’in şiirlerinden ilham alarak kendi düşüncelerini yazıya aktarmıştır aslında. Bu yazımızda, kitap ve yazarın duygularının biraz da olsa tanıtıma yansıtılabilmesi için kurulacak cümleler çoğunlukla birebir aynı kelimelerden/kelime gruplarından oluşturulmuş, böylelikle yazarın kendi ifadeleriyle konuşturulması amaçlanmıştır.

Eser, “Önsöz”, “Anmak ve Anılmak” başlıklı bir giriş, “Âkif’e Yönelik TESPİTLER”, “Âkifçe DEĞERLENDİRMELER” şeklinde iki ana başlık, “SONUÇ” ve “KAYNAKLAR”dan oluşmaktadır. “Âkif’e Yönelik TESPİTLER” başlığında “Âkif’te İman ve Mücadele”, “Âkif’in Din Adamı Kimliği” ve “Kürsüdeki Şair” şeklinde üç alt başlık; “Âkifçe DEĞERLENDİRMELER” başlığında ise “Kutlu Doğum: Bir Gecenin Nûru”, “Kahraman Ölüm”, “Mümin Kimliği”, “Toprağın Kimliği”, “Yönetimin Kimliği”, “Câmi ve Mâbed Tasvirleri”, “Yetim Sevindirenin Ömrü Çok Olur”, “Beyin ve Yürek Çatışması”, “Değişim/Teceddüd”, “Yok Gibi Varlık”, “Hayat Kaynaklarına Sarılmak” ve “Çıkar Yol/Halâs İmkânı” şeklinde oniki alt başlık yer almaktadır.

Çakan’a göre Âkif’in eserlerinde kaleme aldığı tespit ve değerlendirmeler, evrensel olmasının yanı sıra güncelliğini de korumaktadır. Âkif’i farklı kılan; sahip olduğu inanç, bilgi, yürek, san’at gibi evrensel değerler ve mümince ferâsetidir. Vefâtının 70. Yılı hatırasına hazırlanmış bu kitapla yapılmak istendiği gibi bu türden anmalar; toplumun dertlerine yönelik Âkifçe tespit ve değerlendirmeleri gündeme getirmek için uygun birer fırsattır. “İslâm’a ve Müslümanlara adanmış bir ömür ve eseridir Âkif ve Safahat” diyen Çakan, onu hatırlamak için oluşturulmuş özel zamanların dışında da Safahat’ından haftalık derslerin yapılabileceğini, dijital imkanlarla yine Safahat’ın yaygınlaştırılabileceğini önermektedir.²

Anma ve anılmanın değerinin yeterince bilincinde olmayanlara, bunun önemi “**Anmak**, dünü bugüne taşımak, bugünü yarına bağlamaktır. **Anılmak**, yıllar öncesinden gündemde yer almaktır. Anmak vefâkarlık; anılmak unutulmamaktır...” ifadeleriyle hatırlatılmaktadır. Oldukça akıcı kaleme alınmış bu başlıkta, anılmaya değer, imana dayalı her ne ya da her kim varsa anmak ve yâd etmenin gereği ortaya koyulmuştur.³

¹ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 9.

² İsmail Lütfi Çakan, 2007: 5-9.

³ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 13-16.

Kitaptaki “**Âkif’te İman ve Mücadele**” başlıklı yazı; İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Talebe Cemiyeti’nin 1966’da açtığı yarışma için hazırlanmış ve *Gençliğin Kaleminden Üç Cephesiyle Âkif* kitabında yayınlanmıştır. Âkif’in hayatı Osmanlı idaresinin temellerinin sarsıldığı, saltanat, meşrutiyet ve cumhuriyet yönetimlerinde, sosyal hayatın tam bir karmaşa halini aldığı, dehşetli yenilgilerin devam ettiği bir dönemde geçmektedir. Ancak bazılarının zan ya da iddia ettiği gibi Âkif’in imanı böylesi bir çevrenin zorunlu sonucu olmayıp, yakîne/derin bir bilince dayanan, köklü, içten, olayların, sadece kuvvetini artırdığı bir imandır. Âkif’te iman, “ma’rifet, yakîn ve ilim ister; yaratıklara karşı sevgi, samimiyet ve dürüstlük ister; Allah ile beraber olma şuurunu, rıza, kanaat ve sabır ister; dünya ve dünya nimetlerine tapmama anlamında bir zühd ve Allah’a kulluk edilmesini ister; mücâdele/cihad ister; şehit ister; mazlum ister; ma’şerî bir vicdan, sosyal bir çile, insanî bir düşünce ve hareket (aksiyon) ister.”⁴ Âkif, ma’rifet ve yakîn neticesinde kendisinde oluşan güven duygusuyla isyankârca sanılabilecek ifadeleri sıkça kullanmıştır oysa bu durum onun ma’rifetinin doğurduğu güvenle izah edilmelidir. O, taklitten öte bir anlamı olmayan ilmin fayda vermeyeceğini düşünür. Bu sebeple cehalet ve kör taklidi tenkit eder. Çevresine karşı duyarlıdır. Sığındığı değerlere uyulmasını bekler. Sürekli olarak Allah’ın murakabesi altında olmanın verdiği bilinçle insani değerleri Allah korkusuna bağlar. Kendisi zaman zaman ümitsizliğe düşmüşse de inanan insanın ümidini yitirmesinden razı değildir. Sabretmek ona göre göğüs germektir. Şeriatın çalışma emri, tevekkül ve kader

⁴ Bu eserin tanıtımını yapmaya niyetlendiğimiz esnada okumayı tamamladığımız Hayri Kırbaçoğlu’nun *Üçüncü Yol Mukaddimesi* isimli eserinde yer alan “*İkbal ve Âkif’te İman ve İslam*” başlıklı yazı da konuya dair önemli tespit ve teklifler içermektedir. Âkif’in İman ve İslam tasavvuruyla ilgili özellikle onun *Safahat*’ından yola çıkılarak hazırlanmış dört tespit, maddeler halinde şöyledir: “1. Klasik Amentü yaklaşımına rastlanmaz. 2. Azim, irade, teşebbüs, çalışma telkin eden ifadeler Safahat’ın her yerinde (bilhassa, “İnsan” şiiirinde) rastlamak mümkündür. 3. Eyleme vurgu yapan bir iman/İslam anlayışı *Safahat*’ın tamamına egemendir. 4. Kur’an merkezli bir iman/İslam tasavvuru egemendir. *Safahat*’ta Hadislere pek az atıf vardır. Uydurma hadislere ve zararlarına dikkat çekilir! Hurafelere karşı sert eleştirilerde bulunulur. Hz. Peygamber’e ait, sadece tek şiiiri vardır.” Hayri Kırbaçoğlu, *Üçüncü Yol Mukaddimesi*, (Ankara, Otto Yayınları, 2020), ss. 269-276. Son maddede yer alan “Safahat’ta Hadislere pek az atıf vardır” ifadelerinin kastettiği anlamın aksine Çakan: “...Peygamber Efendimiz’i çok değişik yönleriyle anlatan ve muhtelif hadislerden hareketle meselelere ışık tutan mısralar Safahat’ı doldurmaktadır. Zaten Kitap ve Sünnet, İslâm Türk Edebiyatı ürünlerinden vaz geçilmez ortak iki ilham/esin kaynağıdır...*Safahat*’ın *Hadis Zemini*’ üzerinde yapılacak bilimsel bir araştırma, herhalde bu konuda tam bir aydınlatma sağlayacaktır” ifadelerini kullanmaktadır. İsmail Lütfi Çakan, 2007: 78. Tavsiye edilen bu konuda hazırlanmış bir Yüksek Lisans tezi ve makale için bkz. Yavuz Horoz, “*Mehmet Âkif ERSOY’un Safahat’ta Anlam ve Telmih Olarak Kullandığı Hadislerin İncelenmesi*”, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010); Yavuz Horoz, Mesut Çakır, “Safahat’ta Hadis Kullanımı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9, (2018), 47-65.

gibi kimi dini ilke ve erdemlerin yanlış anlaşılması ve bundan kaynaklı olarak Müslümanların ve İslamiyet'in zarar görmesi onu üzmüştür. Âkif yalnızlığı ve tefekkürü severdi. “İstibdat Devri” olarak anılan II. Abdülhamid Han yönetimine karşı aktif mücadelesi olmamakla birlikte Meşrutiyetin ilanından sonra İttihad ve Terakki Cemiyetine giren Âkif, “Mücâdele açısından takdir, isabet bakımından tenkit edilebilecek” görüşlerini şiirleriyle ortaya koymuştur. Cemiyete girerken cemiyetin yemin şartlarını değiştirtmiş, “bilâ kaydu şart cemiyet emrilerine itaat”e razı olmamıştır. Cemiyet hayatına girdikten sonra da içeride gördüklerini tenkitten geri kalmamıştır. Balkan harbiyle birlikte üç büyük camide verdiği vaazlar ve kaleme aldığı mısralarla mücadelesini sürdürmüştür. Birinci Cihan Harbinde Teşkilâtı Mahsusa göreviyle Almanya'ya, Necid'e gitmiş, buralarda gözlemlerde bulunma imkanı elde etmiştir. Alman-Türk kıyaslamalarını “Berlin Hatıraları” ile kaleme almıştır. Dâru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye üyeliği görevindeyken Kuvâyı milliye aleyhinde faaliyetlere müsaade etmemiştir. İstiklâl Harbi mücadelesine başlangıçta böyle bir katkı sunmuştur. Âkif mandacılara ve mandacılığa karşı olup İzmir'in işgaliyle Balıkesir'e geçmiş, Zağnos Paşa Camii gibi mekanlarda milli mücadeleye çağrı konuşmaları yapmıştır. İstiklal Harbi sonuna kadar İstanbul, Ankara, Kastamonu yolculukları ile vaaz ve yazılarına devam etmiştir. Cumhuriyet yılları da mücadeleyle geçmiştir. Âkif'in hayatından ortaya konulan bu tablo, onun düşünce, niyet ve eylem uyumuna, diğer bir ifadeyle imanına şahitlik etmektedir.⁵

“**Âkif'in Din Adamı Kimliği**” de, taşıdığı imanla yakından ilgilidir. Âkif'in sahip olduğu bilgi, samimiyet, güzel üslûp, sağlam karakter, cesaret ve üstünlük din adamında olması gereken vasıflardandır. Onun resmi anlamda bir din adamı görevi yoktur. Ancak babasından ve özel hocalardan aldığı derslerle dini bilgilerini elde etmiştir. Berlin'e gönderilişi de Almanya'da İtilaf ordularından esir alınmış yüz bin Müslümanla yakından ilgilidir. Dönemin kimi şiir üsluplarının aksine o, kutsal mekanları ve ulvi duyguları şiirlerinde yoğun şekilde işlemiştir. Yukarıdaki paragrafta da değinildiği üzere Câmiler ona göre “efkârı milleti tenvîr için ne müsâid yerlerdir”. “Kur'anlı ev, pehlivanlı mahalle, rasathaneli mektep” onun kimliğini dokuyan unsurlardır. Kur'an'ı tercümeyle başladıktan sonra “demir Hafız” olmuştur. Dayanıklı müslüman bulunduğu takdirde hatimle namaz kıldırarak kadar Kur'an hıfzı güçlü biridir, nitekim kıldırması da. Cemaat bulamadığında ise oğlu Tâhir'in önüne geçerek hıfzıyla bu ibadeti yerine getirmiştir. Mısır'da kaldığı on sene içerisinde tamamladığı Kur'an tercümesi görevinin kendisine tevdi edilmiş olması da onun din adamlığının kadrinin derecesini ortaya koymaktadır.

⁵ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 19-50.

Âkif'e göre din adamı âlimdir, vasıflı ve tavırlı adamdır. Süleymaniye kürsüsünde vaaz veren “gayret-i diniyye” sahibi, dünyayı tanıyan vaiz, Âkif'in aradığı adamdır.⁶

“**Kürsüdeki Şair**” Âkif, bahsi geçen dönemlerin adamı olarak kürsüleri iletişim için iyi bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Gerek İstanbul'daki Beyazıt, Fâtih ve Süleymaniye camilerinde gerekse seyahat ettiği diğer şehirlerde vaaz vermek suretiyle, 17 Haziran 1910 tarihli “Hasbihal” başlıklı yazısıyla ortaya koyduğu üzere; kürsüleri dönemin kamuoyunu aydınlatmak için önemli fonksiyon icra eden yerler olarak görmüştür. Bunun temelinde onun cami algısı yatmaktadır. Fatih Camii için kullandığı “Bu bir ma‘bed değil, Ma‘bûd'a yükselmiş ibâdetdir” ifadeleri özellikle de Safahat'ın ikinci kitabı “Süleymaniye Kürsüsünde” ve dördüncü kitabı “Fatih Kürsüsünde” bu düşüncesini açıkça ortaya koymaktadır. Kürsüyü işgal etmenin gereğine de değinen Âkif, vaize, kusuru halkta aramak yerine kendi sözlerinde kendi kabiliyetsizliklerinde aramayı telkin etmektedir. Ayrıca o, vaizlerin sıkı bir imtihana tabi tutulmasından yanadır. Vaiz; halkın elinden tutabilecek, mevcut istikametleri ile müstakbel istikametlerini bildirebilecek donanımda olmalıdır.⁷

“**Kutlu Doğum: Bir Gecenin Nûru**” başlığında Âkif'in Mevlidi Nebi ile ilgili görüşleri bir araya getirilmiştir. O Safahat'ın beş yerinde bu konuya değinmektedir. Hz. Peygamber ve islâm'ı “bir gecenin nuru” ve “şer'i mübîn” ifadeleriyle öne çıkarmaktadır. Şiirlerini 1910, 1911, 1913 ve 1928 yılında “Leyle-i Mevlidi'n-Nebî (aleyhisselam)”, “Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi” ve “Bir Gece” başlıklarıyla kaleme almıştır. Şiirlerinde Hz. Peygamber'in insanlık ve ümmeti için ne anlama geldiği kendine has üslûbuyla dile getirilmiştir.⁸

Âkif, Çanakkalede kutsalları için can veren şehitler hakkında kaleme aldığı şiirinde şehitliği “**Kahraman Ölüm**” olarak tanımlanmaktadır. O, bu şiirinde Çanakkale şehitlerini selamlar. Ona göre, şehidi olan toprak vatandır ve şehitlik coşkuyla karşılanmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber kendisi Allah yolunda mücadele etmiş, şehit olma arzusunu dile getirmiş ve şehitleri çeşitli cennet nimetleriyle müjdelemiştir. Çakan'a göre de “Şehitlik rastgele dağıtılacak bir rütbe değildir. O tam anlamıyla bir iman, yürek ve Allah'a güven işidir. İslâm'a ait bir rütbedir. O, onun özellik ve şartlarını taşıyanlara verilir. Bunun dışında kalan “şehid” değerlendirmeleri mecâzî ifadelerdir. Hele temelde şehitliğe ters ve karşı olan düşünce ve

⁶ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 51-63.

⁷ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 64-74.

⁸ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 77-87.

anlayışları hatta eylem ve davranışları değişik düzeylerde sergilemekten kaçınmamış kişilere bile birtakım sıfatlar eşliğinde şehit denilmesi, dinî açıdan hiçbir önem ve değer taşımayan beyanlardır...Şehitlik ülküsü ve özleminin müslüman milletlerde ne büyük bir irade ve fedakarlık geliştirdiğini çok iyi bilen yeni dünya düzeninin patronları, o terbiyeyi, anlamsız ve gereksiz bir şartlanma olarak kötölemekte, böyle bir ülkünün gereği olarak ortaya konan zorunlu ve masum eylemlere bile terör damgası vurmakta, böylece en büyük mukâvemet/direnış unsurunu daha başlangıçta, zihin ve gönüllerde mahkum etmek istemektedirler. Bunlara kanmak, bilgisizlikten ya da aldatılmışlıktan kaynaklanmıyorsa, düşmandan yana tavır almak demektir.”⁹

Âkif'e göre “**Mü'min Kimliği**”, iman; ümit, cesaret, hakka taraf olma ve yöneticilere emri maruf yapmak gibi vasıflarla muttasıftır. Mü'minin hazmedemeyeceği bazı tavırları Âkif şöyle sıralar: zulüm, adaletsizlik, vurdum duymazlık, ahdinden dönme, yalan söz, kuvvetli olana yaranma çabası, fırka, milliyet ve dil namına ayrılık çıkarmak.¹⁰

“**Toprağın Kimliği**”, üstünde yaşayan ve altında yatanlarla kaimdir. Âkif'e göre ise binlerce kefensiz yatanlar ve türbedekiler toprağın kimliğidir. Anlaşıyor ki kefensiz yatanların amaçları Allah'ın diniyle birlikte yaşamakmış. Bunun için mabedler inşa etmişler, ezanların duyulmasını ve bu minvalde bir yaşam için kanlarını akıtmışlardır. “İnsan, kimliğini bulduğu ve toprağa yansıtılabildiği yerde mutludur.”¹¹

“**Yönetimin Kimliği**” insaniliği ile ölçülür. İnsanilik de vahyî olup olmadığıyla. Yönetmek, Allah'ın kullarının sevk ve idaresine talip olmak, onları istişareyle idare etmektir. O halde bu derin sorumluluğa talip olanda bazı vasıflar gereklidir. Öncelikle yönetici âdil, yönetimi de iktisaden güçlü olmalıdır. Çünkü “Siyâsetin kanı: Servet, hayatı: Satvettir. Zebûn-kûş Avrupa bir hak tanır ki: Kuvvettir.”¹²

“**Câmi ve Mâbed Tasvirleri**” de Âkif'in şiirlerinde çokça yer almaktadır. İslâm ma'bedlerini, “heykel-i ikrâr”, “kutsî ma'bed”, “ulvî kubbe” ve “kalb-i nûrânisi leylin” ifaderiyle anar. Onun dilinde Fâtif Câmii, “ma'bud'a yükselmiş ibadet”; Süleymaniye Câmii “baştanbaşa bir iman”; Yeni Câmii, “ma'bedi feyyâz”; Edirne Selimiye Câmii, “şanlı

⁹ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 88-98.

¹⁰ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 98-101.

¹¹ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 102-105.

¹² İsmail Lütfi Çakan, 2007: 106-110.

ma‘bed”dir. Ma‘bedlerin uğradığı hakaretlerden de haberdardır Âkif. Câmilerin meydana getirdiği kardeşliğin sair zamanlarda olmayışından da şu mısrası ile şikayetçidir:

Neden uhuvvetiniz böyle münhasır namaza?

Çıkınca avluya herkes niçin boğaz boğaza?¹³

“**Yetim Sevindirenin Ömrü Çok Olur**” başlıklı yazıda, Âkif’in milletin düşkünleriyle ilgili düşünceleri aktarılmaya çalışılır. Bir şiirinde yetim sevindirenin ömrü çok olur temasıyla mısralarını kaleme almıştır. “Kocakarı ile Ömer” diyalogu da yetimlere önem verilmesiyle ilgilidir. Bir diğer şiirinde de yetimleri incitenleri diline dolamıştır.¹⁴

“**Beyin ve Yürek Çatışması**” yani aydın-halk çatışması, ümmetin sıkıntılarının kaynağıdır. Mütefekkir geçinenler, Avrupalıyı aynen takip etme, dini tümünden kaldırma fikrindedirler. Bunun sebebi ise anlayıp dinlemeden taklide yeltenmek, nazariyatla uğraşmak, yüzeysel ve taklitçi tavır ve yanlış İslam telakkileridir. Halk ise bu fikrin tam karşısında, görenek ve gelenekten gelen ne varsa iman etmekte, garbın fikrine ise ne türden olursa olsun karşı durmaktadır. Yaşanan bu tezat karşısında yapılması gereken, Batı’nın sanatını almakla birlikte kendi ruhumuzdan vazgeçmemektir.¹⁵

“**Değişim/Teceddüd**” başlığında Âkif’in konuyla ilgili görüşlerinin tespitine çalışılmaktadır. Yenilik için İslam’ın ilk devirleri bilinmeli/anlaşılmalıdır. Böylelikle şartları yerine getirildiğinde (Kitâb’ı, Sünnet’i, icmâ’ı sağlam anlayacak; hilâf’ı yoklayacak, ihtiyacı kollayacak, dünya kadar ulumu bilmeyi gerektirecek ictihad kabiliyetine sahip olmakla) günün problemleri daha iyi anlaşılacaktır. Bir önceki paragrafta da değinildiği üzere terakkinin/değişimin önünde iki engel vardır: biri taklitçi aydınlar diğeri câhil halk. Âkif’in aradığı yenilik, kökleri olan bir atiyi işaret eder. Kökleri olmayan yenilikleri / yenilikçileri / müctehidler de tenkitten geri durmaz.¹⁶

“**Yok Gibi Varlık**” başlığında Âkif’in çevresine karşı duyarlılığı tespit edilmeye çalışılır. Câmiler, su sebilleri vd. hepsi imanla yoğrulmuş medeniyet eserleridir. İnsanı ve çevreyi düşünmenin, bunlara değer vermenin birer şaheseridir. Yıkılmaya yüz tutan Saraçhane’deki su kemerlerinin hazin hali onu derinden etkilemektedir. Yok hükmünde

¹³ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 111-114.

¹⁴ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 115-118.

¹⁵ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 119-123.

¹⁶ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 124-128.

görmezden gelinen asıl varlıkların ihmal edilişi dayanılmazdır. Varlıklarımız sadece madde şeklinde de değildir. Ruhumuz da en önemli varlığımızdır. Bu varlığımızı taklidin, ısmarlama görüşlerin pençesinden kurtarmamız gerekmektedir.¹⁷

Âkif'in şiirleri gibi nesirleri de vardır. Damadı Ömer Rıza Doğrul'un 1944'te yayına hazırladığı "**Kur'an'dan Âyetler ve Nesirler**" başlıklı yazısı bunlardan biridir. Âkif bu yazısında "Allah ve Peygamber'in davetine icabet etme, zâlim-mazlum ayırmayan bir beladan sakınmak" mealindeki Enfal Suresinin 24 ve 25. ayetlerini izah etmektedir. Müslümanlara hayat verecek olan davet, ilahi emirlerin tümüne ittiba ile şamildir. Bedeni, kişisel gibi görünen ibadetlerde bile toplumsal faydalar vardır. Müslümanların hayat eseri gösteremiyor olması fitrat dinine isyan ile izah edilebilir. İlim, çalışma, adalet, uhuvvet telkin eden dinin bu emirlerince değil de aksiyile amel izmihlal uçurumuna götürecektir. Beladan sakının demek, belaya götürecek sebeplerden sakının demektir. Bahsi geçen ayetlerdeki evamir yerine getirilmediğinde ise helak toplumun tamamına gelecektir.¹⁸

Yaşanan tüm olumsuzluklar karşısında "**Çıkar Yol/Halas İmkânı**" yüksek ahlak, gayret, ma'rifet ve faziletle Kur'an'da aranmalıdır. Âkif'in bu telkinlerini içeren mısralarla tanıtımımızı bitirelim:

Hani Ashâb-ı Kirâm ayrılalım derlerken,

Mutlaka "sûre-i ve'l- asr"ı okurmuş, bu neden?

Çünkü meknûn o büyük sûrede esrâr-ı felâh,

Başta **îmân-ı hakîkî geliyor**, sonra salâh,

Sonra hak, sonra sebât. İşte kuzum insanlık,

Dördü birleşti mi, yoktur sana hüsrân artık!¹⁹

¹⁷ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 129-133.

¹⁸ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 134-137.

¹⁹ İsmail Lütfi Çakan, 2007: 138-141.