

ISSN 2147-0049



**RECEP TAYYIP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**9**

**2016**

(Sayı | Issue | العدد: 9)

**JOURNAL OF DIVINITY FACULTY** مجلة كلية الإلهيات  
**OF RECEP TAYYIP ERDOGAN UNIVERSITY** بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2016

**RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

9

2016

Rize, Türkiye

**Sahibi | Owner | مالك**

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ

Dekan | Dean | عميد

**Editör | Editor | رئيس التحرير**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ

**Editör Yardımcıları | Co-Editors | شارك في التحرير**

Yrd. Doç. Dr. Ümit ERKAN

Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN

**Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير**

Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR

Doç. Dr. İhsan ARSLAN

Doç. Dr. İlyas KARSLI

Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ

Yrd. Doç. Dr. Ali KUMAŞ

Yrd. Doç. Dr. Faruk SANCAR

Yrd. Doç. Dr. Süleyman TURAN

**Son Okuma | Last Reading | القراءة النهائية**

**Türkçe**

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

Arş. Gör. İrfan KARADENİZ

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

Arş. Gör. Sıla İSKEÇELİ

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

**Arapça**

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ

Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA

Arş. Gör. İbrahim EKİCİ

**İngilizce**

Arş. Gör. Emine BATTAL

Arş. Gör. Muzaffer ÜZÜMCÜ

**Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة**

Arş. Gör. Ersin ÇELİK

Arş. Gör. Muhammet VURAL

**Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف**

Öğr. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

**Baskı | Printing | طباعة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Matbaası,

RİZE / TÜRKİYE

**İletişim | Corresponding | المراسلة**

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi, RİZE / TÜRKİYE

ilahiyyatdergi@erdogan.edu.tr

Tel: +90 464 214 11 21

Fax: +90 464 214 11 24

**Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب**

<http://dergi.erdogan.edu.tr>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma ve Hakem Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة و التحكيم

- Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, *RTE Üniversitesi*  
Prof. Dr. Abdurrahman KURT, *Çanakkale 18 Mart Ü.*  
Prof. Dr. Adem EFE, *Süleyman Demirel Ü.*  
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU, *DİB*  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet KOÇ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, *29 Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, *RTE Üniversitesi*  
Prof. Dr. Ali ÇAVUŞOĞLU, *Erciyes Ü.*  
Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Alim YILDIZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Aliye ÇINAR, *Karamanoğlu Mehmetbey Ü.*  
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, *Uludağ Ü.*  
Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ, *Dicle Ü.*  
Prof. Dr. Hacı Ahmet ÖZDEMİR, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, *Hittit Ü.*  
Prof. Dr. Hasan Ali ESİR, *RTE Üniversitesi*  
Prof. Dr. Himmet KONUR, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Hüseyin YAZICI, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hakkı AYDIN, *Atatürk Ü.*  
Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI, *DİB*  
Prof. Dr. İrfan BAŞKURT, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Kemal YILDIZ, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Latif TOKAT, *Ankara Sosyal Bilimler Ü.*  
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Mahmut AYDIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Mehmet Zeki AYDIN, *Marmara Ü.*  
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR, *Yıldırım Beyazıt Ü.*  
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Muammer ERBAŞ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN, *Sakarya Ü.*  
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ, *Harran Ü.*  
Prof. Dr. Mustafa ALICI, *Erzincan Ü.*  
Prof. Dr. Mostafa ELDABAA, *el-Fayoum Ü.*  
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, *Ankara Ü.*  
Prof. Dr. Nihat DALGIN, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ, *DİB*  
Prof. Dr. Osman KARADENİZ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, *Cumhuriyet Ü.*  
Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI, *Emekli Öğr. Üyesi*  
Prof. Dr. Saffet KÖSE, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Prof. Dr. Salih ÇİFT, *Uludağ Ü.*  
Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, *RTE Üniversitesi*  
Prof. Dr. Sinan ÖGE, *Atatürk Ü.*  
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU, *RTE Ü.*  
Prof. Dr. Şevket TOPAL, *RTE Üniversitesi*  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ, *İstanbul Ü.*  
Prof. Dr. Yunus MACİT, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ, *RTE Üniversitesi*  
Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, *Uludağ Ü.*  
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Cengiz BATUK, *Ondokuz Mayıs Ü.*  
Doç. Dr. Emad Abdul-Latif, *Kahire Ü.*  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN, *Necmettin Erbakan Ü.*  
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, *Sakarya Ü.*  
Doç. Dr. Murat SERDAR, *Erciyes Ü.*  
Doç. Dr. Murat MEMİŞ, *Dokuz Eylül Ü.*  
Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN, *Dokuz Eylül Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah Taha İMAMOĞLU, *Trakya Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Bayramali NAZIROĞLU, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Erdal KAYA, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim TURHAN, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Emin YAĞCI, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Süheyl ÜNAL, *Dokuz Eylül Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed KIZILGEÇİT, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Muhammed YILMAZ, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa IRMAK, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, *Aksaray Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Saih JNAIDI, *RTE Üniversitesi*  
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK, *Sakarya Ü.*  
Yrd. Doç. Dr. Yusuf BİLEN, *Atatürk Ü.*  
Dr. Meryem Ebül-İz, *Lancaster Ü.*  
Dr. Yak'ub HOIGILT, *Oslo Ü.*

### **Yayın İlkeleri**

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'nde telif ve tercüme makale, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirme çalışmaları yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı üç hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metninin orijinalinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Telif ve tercüme makalelere; 50-100 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
9. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
10. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yazar, RTEÜİFD'nde yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
13. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

### **Yazım İlkeleri**

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı ve e-posta adresi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna bibliyografya eklenmelidir.
4. **Bicim:** Metin kısmı Bookman Old Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 9 punto ile yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve alt 5,5; sol ve sağ 4,6 cm boşluklu ve 30 sayfayı aşmamalıdır.
6. Dergimizde dipnot kaynak gösterim sistemi kullanılmaktadır.

### **Örnek Kullanımlar:**

#### **Dipnotta:**

Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010, s. 5.

Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), s. 26.

#### **Kaynakçada:**

Karaman, Hayrettin, *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, İstanbul 2010.

Yavuz, Salih Sabri, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/3 (2010), ss. 25-40.

**NOT:** Diğer kullanım örnekleri için dergi web sayfasına bakınız.

(<http://dergi.erdogan.edu.tr/>)

### **Yayın Takvimi**

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.

İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

**Makaleler**

Karaca-Kandemir Umut Ölçeği (KKUÖ) ..... ss. 7-34.  
*Faruk KARACA - Fatih KANDEMİR*

İnanç Amel ve Ahlâk Ekseninde  
Kur'an'da Zulüm Kavramı ..... ss. 35-67.  
*Duran Ali YILDIRIM*

Buhârî'nin Ehl-i Bid'at Râvileri ile İlgili Metodu ss. 69-116.  
*Halil İbrahim TURHAN - Mustafa TAŞ*

Ebussuud Efendi'nin Tefsirinde  
Kıraat Tasavvuru..... ss. 117-152.  
*Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU - Kadir TAŞPINAR*

**Araştırma Notları**

Hz. Aişe'nin Ravileri ve Rivayet Metodu ..... ss. 153-195.  
*Zeynep GENÇ*

**Değerlendirme**

Türkiye'nin İlahiyat Sorunu ..... ss. 197-201.  
*İrfan KARADENİZ*

İmanın Psikolojik Yapısı ..... ss. 203-211.  
*Ayşe MURAT*

## KARACA-KANDEMİR UMUT ÖLÇEĞİ (KKUÖ)

Faruk Karaca | Fatih Kandemir

Prof. Dr., Din Psikolojisi | Dr., Din Psikolojisi

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Öz:** Bu çalışma kültürümüze özgü bir umut ölçeği geliştirmek için gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın verileri, 2014-2015 öğretim yılında Erzincan Üniversitesi'nde öğrenim gören toplam 1209 öğrenciden elde edilmiştir. Geliştirilen ölçek, *hedefe yöneliklik; umut ve anlamlılık; kararlılık* olmak üzere 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Birinci boyutta 5 madde, ikinci ve üçüncü boyutlarda 4'er madde bulunmaktadır. Ölçeğin psikometrik özellikleri için iç tutarlılık, test-tekrar test, doğrulayıcı faktör analizi ve ölçüt bağıntılı geçerlilik yöntemleri kullanılmıştır. Ölçüt bağıntılı geçerlilik için Snyder'in Sürekli Umut Ölçeği ile Scheier ve Carver'in Yaşam Yönelim Testi kullanılmıştır. Ölçeğin Cronbach Alfa tutarlılık katsayısı .82, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise ( $r = .89$ ;  $p < 0.01$ ) olarak hesaplanmıştır. 13 maddelik Karaca-Kandemir Umut Ölçeği'nin faktör analizi sonrası ölçeğin toplam varyansın % 55.353'ünü açıklayan 3 faktörlü bir yapı oluşturduğu görülmüştür. Yapılan analizler sonucunda ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Karaca-Kandemir Umut Ölçeği, Hedefe Yöneliklik, Umut ve Anlamlılık, Kararlılık

### Karaca-Kandemir's Hope Scale

**Abstract:** This study was carried out to development a hope scale specific to our culture. Data of research were obtained from a total of 1209 students studying at the University of Erzincan in the academic year 2014-2015. Developed scale consists of three subscales: *goal-oriented, hope and meaningfulness, stability*. The first dimension consists of five items, the second and third dimensions consist of four items. For psychometric properties of the scale, internal consistency, test-retest, confirmatory factor analysis and criterion related validity were used. Snyder's Trait Hope Scale and Scheier and Carver's life Orientation Test were used for the criterion related validity. Cronbach Alfa internal consistency coefficient was found as .82. Moreover, test-retest reliability coefficient was found as ( $r = .89$ ;  $p < 0.01$ ). After factor analysis, Karaca-Kandemir's hope scale which consists of 13 items demonstrated that the scale yielded 3 three factors explaining 55,353 % of total variance explained. The results of the analysis of the scale demonstrated that Karaca-Kandemir's hope scale can be used as a valid and reliable instrument.

**Keywords:** Karaca-Kandemir's Hope Scale, Goal-oriented, Hope and Meaningfulness, Stability

### مقياس الأمل عند قاراجا- قان دمير (KKUÖ)

**ملخص:** أجريت هذه الدراسة بهدف تطوير مقياس أمل خاص بثقافتنا، وقد تم الحصول على معطيات هذه الدراسة من الطلاب الذين درسوا في جامعة أرزنجان عام 2014-2015 البالغ عددهم 1209 طالباً، يتكون المقياس المطور من ثلاثة أبعاد تحتية تتضمن: التوجه نحو الهدف، التفاؤل واحتواء المعنى، الحزم. ذكرنا في البعد الأول خمس مواد، وفي البعد الثاني والثالث أربع موادٍ لكلٍ منهما، وقد تم استخدام مناهج الاتساق الداخلي، الفحص بعد الفحص، تحليل العامل المؤكد وأساليب صحة المعيار لمعرفة الخصائص السيكومترية. كما تم استعمال مقياس الأمل المستمر لدى سنايدر واختبار توجيه الحياة لـ شاير وكارفر من أجل التأكد من صلاحية تزامن المقياس. وقد تم حساب درجة اتساق مقياس كرونباخ ألفا وهي 82، أما درجة صحة الفحص بعد الفحص فهي: ( $r = .89$ ;  $p < 0.01$ )

تبيّن بعد تحليل مقياس الأمل لدى قاراجا- كان دمير الذي يتألف من 13 مادةً أن 55.353 من مجموع اختلاف المقياس قد شكّل بنياً من ثلاثة عوامل. وفي نتيجة التحاليل التي أجريت تم التأكد من صلاحيته ومصداقيته كأداة قياسٍ. **كلمات مفتاحية:** مقياس الأمل عند قاراجا كان دمير، الأمل، التفاؤل، الإرادة، ضعف التفكير

### Giriş

Yaşamda içkin bir şekilde bulunan ve insan varoluşunu tehdit eden içsel ya da dışsal engeller karşısında “ruhun çapası (the anchor of the soul)”<sup>1</sup> olarak bireyin umutsuzca sürüklenmesini engelleyen bir duygu olan umut kavramı İngilizce’de “hope”, Almanca’da “hoffen”, Fransızca’da “espérer” gibi sözcüklerle ifade edilmektedir. Bu bağlamda umut “*ummaktan doğan güven duygusu, ümit; bu duyguyu veren kimse veya şey*”<sup>2</sup> anlamına gelir. Bununla birlikte Goleman’a göre umut kavramı, teknik anlamda her şeyin er ya da geç yoluna gireceğine inanan aşırı iyimser görüşten öte bir şeydir.<sup>3</sup> Bloch ise umudu henüz gerçekleşmemiş olan mümkün dönmek bir beklenti olarak tanımlamış ve umudun bir beklenti duygusu olduğunun altını çizerek bu duygunun bütün gönül hareketlerinin en insanisi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre umut duygusu sadece insana açıktır ve insanın en geniş ve en parlak ufuklara açılmasını sağlar.<sup>4</sup>

Gelecekteki olaylarla ilgili pozitif sonuç beklentisiyle

<sup>1</sup>Snyder, *The Psychology of Hope: You Can Get There from Here*, s.3.

<sup>2</sup>Türk Dil Kurumu Sözlüğü, s.1515.

<sup>3</sup>Goleman, *Duygusal Zeka Neden IQ’dan Daha Önemlidir?*, s.126-127.

<sup>4</sup>Ernst Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 24. ve 103.

karakterize edilen hedonik karışım niteliğindeki bir duygu olan umut,<sup>5</sup> her ne kadar bir duygu olarak düşünülse de, bu kavram sadece duygudan ibaret değildir. Zira, umudun bir de bilişsel yönü bulunmaktadır. Bu yön bireyin hedefe yönelik planlar yapması, gerektiği zaman bu planların gözden geçirilmesi, değiştirilmesi ve esnetilmesi için oldukça önemlidir. Hedefler ne olursa olsun onlara ulaşmak için gerekli irade ve yöneme sahip olduğumuz inancını ifade eden<sup>6</sup> bu tanım, umutlu düşünceyi açık bir şekilde hedeflere bağlayarak<sup>7</sup> bireyin geleceğe güvenle bakabilmesi için üzerinde sağlam bir şekilde durabileceği psikolojik bir platform oluşturur. Zira umut, gerçeklik temeli üzerinde yükselen bir duygudur. Bu açıdan bakıldığında gerçek anlamda bir umuda sahip olan insan için umut, hayatı toz pembe gösteren bir duygu da değildir. Bilakis umut, rasyonel bir zemin üzerinde yükselen bir duygu olduğu için, tehdit edici bir durumla karşı karşıya kalan birey için umut, bu rasyonel zeminin korunmasını sağlayan bir özellik arz etmektedir.<sup>8</sup> Umudun temelde bir duygu olması bu kavramın duygu yelpazesindeki birçok duygu ile ilişkili olmasını da beraberinde getirmektedir. Örneğin umudu tamamen yok olmamış birey, umut etmiş olduğu şeyin objesine ulaşip ulaşamayacağı konusunda belli bir ölçüye kadar kaygı hissederken, umudunun tamamen yok olduğunu düşünmesi halinde üzüntü duyabilmektedir. Bu noktada devreye giren sabır bireyin amaçtan sapmasını engelleyerek onun hedefe yönelik yürüyüşünü kararlı bir şekilde sürdürmesine yardımcı olur. Umut ayrıca bireyin geçmiş tecrübelerine de sıkı sıkıya bağlı bir duygudur. Zira geçmişte yaşanılmış olan pozitif ya da negatif deneyimler bireyin kendilik algılarını da pozitif ya da negatif yönde etkileme potansiyeline sahip olduğu için onun şimdiki ve

<sup>5</sup>Corsini, "Hope", *The Dictionary of Psychology*, s.451.

<sup>6</sup>Goleman, *Duyusal Zeka Neden IQ'dan Daha Önemlidir?*, s.126-127.

<sup>7</sup>Snyder, "The Hope Mandala: Coping with the Loss of a Loved One", s.130.

<sup>8</sup>Fatih Kandemir, *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 45.



geleceğe yönelik eylemlerine dair duygu ve düşüncelerini de etkileyebilmektedir.

Bir var olma durumunu ifade eden umut, yaşamaya ve büyümeye eşlik eden ruhsal bir unsurdur. Bu nedenle umut yok olduğunda yaşam da olgusal ya da gizil, yani potansiyel olarak sona ermiş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında umut, yaşamın doğasında, insan ruhunun dinamiğinde olan bir ögedir.<sup>9</sup> Bu nedenle umut bireyin yaşama arzusuyla da yakından ilişkili bir duygudur. Şöyle ki, umut insanın en temel korkusu olan ölüm korkusunun bileşenlerinden biri olarak bilinen yok olma duygusundan kaynaklanan psikolojik sıkıntıların aşılmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Örneğin Kübler-Ross, ölmek üzere olan iki yüzden fazla hasta üzerinde yapmış olduğu çalışmada ölümün birdenbire gerçekleşmemesi ve şuurun kaybolmaması halinde hastaların, (1) inkâr, (2) öfke, (3) pazarlık etme, (4) depresyon ve (5) kabullenme şeklinde beş psikolojik aşamadan geçtiklerini tespit etmiştir.<sup>10</sup> İfade edilmiş olan bu beş psikolojik aşama, esasen insanın “yaşama umudu”nun ısrarla sürdürülmesi anlamına gelmektedir.<sup>11</sup> Umut düzeyi yüksek olan kanserli hastaların daha uzun yaşama eğilimi göstermeleri de bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>12</sup>

### **Umutla İlgili Çalışmaların Kısa Tarihi**

Umut kavramıyla ilgili teorik çalışmaların tarihi 13. yüzyıla kadar uzanmaktadır.<sup>13</sup> Bu yüzyılda yaşamış olan Hristiyan din bilimci Aquinas (1225-1274), Socrates’in *cesaret, adalet, ilımlılık ve bilgelik* şeklinde dört kategoride tasnif etmiş olduğu

<sup>9</sup>Fromm, *Umut Devrimi*, s. 26-27.

<sup>10</sup>Kübler-Ross, *Death: The Final Stage of Growth*, s. 160-161.

<sup>11</sup>J.E. Roedelstein, “Life, Theories of”, *Elsevier’s Dictionary of Psychological Theories*, s 363.

<sup>12</sup>Özlem Aslan, Kamile Sekmen, Şeref Kömürcü, Ahmet Özet, “Kanserli Hastalarda Umut”, C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 11 (2), ss. 18-24., s. 18., 2007.

<sup>13</sup>Akman ve Korkut, “Umut Ölçeği Üzerine Bir Çalışma” s. 193.

erdemlere, *inanç, umut ve merhamet* olmak üzere üç teolojik erdem<sup>14</sup> ilave etmiştir. Aquinas bu ilavesiyle umutla ilgili teorik çalışmaları başlatmış olmakla birlikte, konu ile ilgili çalışmalar filozof ve tarihçi Hume (1711-1776) ve Alman filozof Kant (1724-1804) gibi filozoflarla ivme kazanmıştır. Hume, iyiliğin ya da kötülüğün belirsizliği durumunda bu belirsizliğin, her iki ihtimalin derecesine göre korku ya da umudu ortaya çıkaracağını<sup>15</sup> ifade etmiştir.

Sistematik ve rasyonalist düşüncelerin karşısında yer alan Kierkegaard (1813-1855) ise, Hıristiyanlık dinini, onu karikatürleştiren Hıristiyanlara karşı savunmuş olduğu, “Ölümcül Hastalık Umutsuzluk” adlı eseri başta olmak üzere yazmış olduğu eserlerle Varoluşçuluğun temel referansını oluşturmuştur.<sup>16</sup> Kierkegaard, söz konusu eserinde Hıristiyanlık bağlamında “umutsuzluk” kavramı konusunda derin teorik analizler yapmış olmakla birlikte, umut kavramına kitabının sadece birkaç yerinde değinmiştir. Umut kavramına önemli bir katkı yapan düşünürlerden biri de iki ciltlik eseri, “Umut İlkesi” ile Bloch (1885-1977) olmuştur. Fromm (1900-1980)’un yazmış olduğu, “Umut Devrimi” adlı eserde de umut kavramının “ne olup ne olmadığı” tartışması genel itibariyle duygusal temelde ele alınıp tartışılmıştır. Şöyle ki, Fromm’a göre umut, atlama anı geldiğinde sıçrayacak olan çömelik bir kaplan gibidir. Zira var olan ya da hiçbir zaman var olmayacak olan bir şeyi umut etmenin bir anlamı yoktur.<sup>17</sup>

Büyük ölçüde sosyal bilimler tarafından ihmal edilmiş

---

<sup>14</sup>Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, (Çev.: W. J. Hill), C: 33, McGraw-Hill, New York 1966’dan Aktaran Blaine J. Fowers, “Virtues”, (Ed. Shane J. Lopez), *The Encyclopedia of Positive Psychology*, Volume 2, (1016-1023), Wiley-Blackwell, 2009, s. 1017.

<sup>15</sup>Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 292.

<sup>16</sup>Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, s. 4.

<sup>17</sup>Fromm, *Umut Devrimi*, s. 23.

duygusal bir güç olan umutla<sup>18</sup> ilgili çalışmaların 1950'lerden itibaren gelişmeye başlayan bilişsel psikoloji ile birlikte duygusal temelden "bilişsel" temele doğru bir evrilme sürecine girdiği görülmektedir. 1890'lı yıllarda insanın arzu ve duyguları gibi bilişsel süreçlere göndermede bulunarak psikolojiyi, "zihinsel yaşamın bilimi" olarak tanımlayan James'in zihinsel yaklaşımı,<sup>19</sup> dönemin psikoloji iklimine hâkim olan psikanaliz ve özellikle de Skinner'in radikal davranışçı paradigmaları karşısında fazla etkin olamamıştır. Fakat, zeitgeist bu kez bilişsel yaklaşımın yanında yer almıştır. Bu nedenle, psikoloji tarihinde 1950'li yıllar davranışçılığın uyarıcı-tepki ilişkilerinden, "odak noktası" zihnini işleyişini anlamak olan bir yaklaşıma geçilip, bilişsel devrimin yaşandığı yıllar olarak kabul edilmektedir. Bu yıllarda özellikle Chomsky'nin dil gelişim kuramı davranışçılığın uyarıcı-tepki ilişkilerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Chomsky'e göre dil gelişimi taklit ya da pekiştirmenin ürünü olmaktan ziyade, bütün kültürlerde geçerli olan ve doğuştan gelen biyolojik bir programın ürünüydü. Yine aynı yıllarda dijital bilgisayarların ortaya çıkması<sup>20</sup> ve Maslow ve Rogers gibi psikologların öncülük etmiş olduğu Hürmanist yaklaşımın insanın potansiyellerine dikkat çekmesi bu düşüncüyü daha da güçlendirmiştir. Bu gelişmeler, insanın pasif olarak uyarıcılara tepki veren bir varlık olmadığı, bilakis bilgiyi işleyebilen, kararlarını verebilen ve sorumluluk sahibi bir varlık olduğu düşüncesiyle sonuçlanmıştır.

1976 yılında "öğrenilmiş çaresizlik kuramı" ile adından bahsettiren ve pozitif psikolojinin kurucusu olan Seligman, bilişsel ve hürmanist yaklaşımların rüzgârını da arkasına alarak umut kavramına farklı bir açılım kazandırmıştır. Ona göre, "*Umutlu olup olmamız, açıklama tarzımızın iki boyutu olan*

---

<sup>18</sup>Scioli ve ark., "Hope: Its Nature and Measurement", s. 78.

<sup>19</sup>James, *The Principles of Psychology*, s. 1.

<sup>20</sup>Goldstein, *Bilişsel Psikoloji*, s. 45-46.

*kalıcılık ve yaygınlığa dayanır. Şanssız olaylara geçici ve özgül nedenler bulmak, umut sanatıdır: Geçici nedenler çaresizliği zamanla sınırlarken, özgül nedenler de çaresizliği özgün durumla sınırlar. Öte yandan, kalıcı nedenler çaresizliği geleceğe taşırken, evrensel nedenler ise çaresizliği tüm girişimlerinize yaygınlaştırır. Bu bağlamda şanssız olaylara kalıcı ve evrensel nedenler bulmak, bir umutsuzluk uygulamasıdır.”<sup>21</sup>*

Umut kavramıyla ilgili yapılmış olan tanım ve açıklamalara rağmen, kavrama belki de en büyük katkıyı Snyder yapmıştır. Umudun bilişsel ve duygusal olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu vurgulayan ilk kuramcılardan Bloch (1954-1959)<sup>22</sup> gibi araştırmacılar hariç, önceki araştırmacıların bazılarının kavrama daha çok duygusal bir anlam yüklemelerine rağmen Snyder, umudun biri duygusal, diğer de bilişsel olmak üzere iki boyuta sahip olduğunu belirlemiştir. Bununla birlikte Snyder, bilişsel boyutun duygusal boyuttan daha önemli olduğunu yapmış olduğu çalışmalarla ortaya koymuştur. Onun geliştirmiş olduğu, “Umut Teorisi” bu konuda bilinen en önemli çalışmasıdır. Snyder’in editörlüğünü yapmış olduğu, *Handbook of Hope* adlı kitap ve yazmış olduğu birçok makalelerin yanında, kaleme almış olduğu, *Psychology of Hope* çalışmaları onun kavrama yapmış olduğu katkıların en belirgin işaretleridir.

Scioli ve arkadaşlarının da belirttiği gibi, umut Aristoteles’ten Marcel’e kadar her çağda birbirinden farklı disiplinlerden birçok düşünürün üzerinde önemle durmuş oldukları bir olgudur. Bu düşünürlerin arasında birçok ateist filozof ve bilim adamı olduğu gibi, manevî inanca sahip olan birçok düşünür de vardır. Scioli ve arkadaşları bu durumu Tablo 1’deki gibi özetlemiştir.<sup>23</sup>

<sup>21</sup>Seligman, *Öğrenilmiş İyimserlik*, s. 55.

<sup>22</sup>Bloch, *Umut İlkesi I*, s. 30.

<sup>23</sup>Scioli ve ark., “Hope: Its Nature and Measurement”, s. 78.

**Tablo 1.** Disiplinlerarası Umut Kavramları

Sıra No	Disiplinler	Teorisyenler	Umut Literatürüne Katkıları
1	Hastabakıcılık/Hemşirelik	Miller ve Powers (1988)	Yaşam Memnuniyeti, Tehlikeden Kaçınma
		Dufault ve Martocchio (1985)	Genelleştirilmiş ve Özelleştirilmiş Umut
		Nowotny (1989)	İçsel Hazırbulunuşluluk, Bir Gelecek Olasılığı
		Herth (1991)	Zamana Özgü ve Evrensel Umut
2	Felsefe	Bloch (1986)	Üç Zamanlı Ruhsal Üstünlük Olarak Umut
		Marcel (1962)	Güven ve Açıklık
		Lynch (1965)	Destekleyici ve Özgürleştirici İlişkiler
		Godfrey (1987)	Hedefe İlişkin ve Varlık Yönelimli Umut
3	Psikoloji	Erikson (1950)	Temel Güven
		Mowrer (1960)	Şartlı Bir Tepki Olarak Umut
		Stotland (1969)	Hedef Beklentileri
		Pruyser (1987)	Bir Manevi Bağlanma Olarak Umut
		Snyder ve ark. (1991)	Hedefe Yönelik Kararlılık ve Yollar Planlama
4	Psikiyatri	Menninger (1959)	Temel Başa Çıkma Kaynağı Olarak Umut
		J. Frank (1968)	Psikoterapideki Ortak Faktör
5	Teoloji	Moltmann (1993)	Umut Kaynağı Olarak Din

**Kaynak:** Scioli ve ark., "Hope: Its Nature and Measurement". s. 83.

### Umudu Ölçme Çalışmaları

İnsanın ruh ve beden sağlığı için oldukça önemli bir kavram olan umut, 1960'lardan sonra işlevsel bir yaklaşımla incelenmeye başlanmıştır.<sup>24</sup> Bu çalışmalar özellikle pozitif psikolojiyle birlikte ivme kazanmıştır. Zira pozitif psikoloji açısından umut, başarı motivasyonu da dâhil olmak üzere bireyin motivasyonunu besleyerek onun davranışlarını etkileme konusunda merkezî bir role sahiptir.<sup>25</sup> Bu bakımdan umut, hasta bireyler için olduğu kadar, sağlıklı bireyler için de oldukça önemli bir kavramdır. Aslında umut, sağlık hizmetleri sağlayan insanların iyileştirici etkisine binaen tedavi süreçlerinde üzerinde sıkça durdukları bir duygudur. Bu doğrultuda umudu belirlemeye yönelik çalışmaların hem sağlıklı hem de hasta

<sup>24</sup>Tarhan ve Bacanlı, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", s. 3.

<sup>25</sup>Kenny ve ark., "Achievement Motivation Among Urban Adolescents: Work Hope, Autonomy Support, and Achievement-Related Beliefs", s. 206.

bireyler üzerinde yürütüldüğü görülmektedir.<sup>26</sup>

Umud düzeylerini belirlemeye yönelik olarak geliştirilen ölçeklerden bazıları şunlardır: Sarıçam ve Akın<sup>27</sup> tarafından kültürümüze uyarlanması yapılan *Bütünleyici Umud Ölçeği*,<sup>28</sup> umudu bütünleştirilmiş bir yaklaşımla inceleyen *Sürekli Umud Ölçeği* ve *Durumluk Umud Ölçeği*,<sup>29</sup> Aslan ve arkadaşları tarafından uyarlanmış olan *Herth Umud İndeksi*,<sup>30</sup> *Miller Umud Ölçeği*<sup>31</sup>. Yukarıda yer verilen son iki ölçek hasta kişiler üzerinden bireylerin umud düzeylerini belirlemeye yönelik olarak geliştirilmiştir. *Herth Umud İndeksi*'nin uyarlanma çalışmasındaki örneklem grubunun kanserli hastalardan oluşması (n=246) bu durumu örnekler niteliktedir.

Birçok kültürde olduğu gibi ülkemizde de umudun ölçülmesi konusunda en fazla kullanılan ölçeklerin başında hiç kuşkusuz Snyder ve arkadaşları tarafından geliştirmiş olup, Akman ve Korkut (1993) ile Tarhan ve Balcı (2015) tarafından kültürümüze uyarlanan *Sürekli Umud Ölçeği*<sup>32</sup> gelmektedir. Umudu iki boyutlu olarak ele alan Snyder ve arkadaşları onu, (1) *hedefe yöneliklik (pathways)* (2) *hedefe yönelik kararlılık (agency) düşünceleri*<sup>33</sup> olarak tanımlamışlardır. Daha önceden de ifade edildiği gibi, umudu bilişsel ve duygusal bileşenlerin bir bütünü olarak ele alıp kavramlaştırmış olan Snyder ve arkadaşları ölçek geliştirme çalışmalarında bu bileşenleri dikkate almışlardır.

<sup>26</sup>Tarhan ve Bacanlı, "Sürekli Umud Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", s. 3.

<sup>27</sup>Sarıçam ve Akın, "Bütünleyici Umud Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması".

<sup>28</sup>Schrank ve ark., "Development and Validation of an Integrative Scale to Assess Hope".

<sup>29</sup>Scioli ve ark., "Hope: Its Nature and Measurement".

<sup>30</sup>Herth, "Abbreviated Instrument to Measure Hope: Development and Psychometric Evaluation".

<sup>31</sup>Miller, "Hope: A Construct Central to Nursing", p. 12.

<sup>32</sup>Snyder ve ark., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual Differences Measure of Hope".

<sup>33</sup>Snyder ve ark., "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies", s. 747.

Yapılan literatür taramalarında umudu ölçmek için bizzat kültürümüzden üretilmiş müstakil bir ölçeğin varlığı tespit edilememiştir. Son yıllarda özellikle pozitif psikolojinin ülkemizde de yaygınlık kazanması umut kavramının bir anlamda empirik olarak araştırılmasını da gerekli kılmıştır. Bu noktada, içerisinde umut ve iyimserliğin de yer almış olduğu erdemleri insanın iyi oluşu için psikoterapi sistemine dâhil ederek, her biri ile ilgili birçok empirik araştırmalar yapan pozitif psikolojinin kurucusu Seligman ve arkadaşları olmuştur. Her ne kadar önceden Frankl gibi bazı psikologlar “umut ve anlam” gibi değerleri terapi tekniklerinde kullanmışlarsa da, onların açıklamaları genel anlamda teoriden öteye geçememiştir. Dolayısıyla umut gibi önemli bir kavramı empirik olarak inceleyebilmek oldukça önem arz etmektedir. İfade edilmiş olan nedenlerden dolayı bu çalışma umut literatürüne önemli bir katkı sunmasının yanında bireylerin umut düzeylerini kültüre özgü olarak geliştirilmiş bir ölçekle tespit edebilme imkânını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## **Yöntem**

### **Araştırma Grubu**

Bu çalışma 2014-2015 öğretim yılında Erzincan Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerden oluşturulmuş olan çalışma gruplarıyla gerçekleştirilmiştir. Tecrübi veriler çalışma grubunu oluşturan İlahiyat Fakültesi, İlköğretim Matematik Öğretmenliği Bölümü, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tarih Bölümü, Fen Bilgisi Bölümü, Sınıf Öğretmenliği Bölümü, PDR, Mühendislik Fakültesi, Müzik Bölümü ile İktisadi ve İdari Bilimler fakültesinde okuyan yaşları 18 ile 23 ve üzeri arasında değişen toplam 1209 kişiden elde edilmiştir. Araştırmanın hangi aşamasında hangi çalışma grubuyla çalışıldığı ve araştırmanın örneklem grubunun cinsiyet ve yaş değişkenlerine göre dağılımı Tablo 2 ve Tablo 3'te verilmiştir.

**Tablo 2.** Orneklemin Cinsiyet Değişkenine Göre Dağılımı

Değişkenler	Uygulama (1)*	Uygulama (2)**	Uygulama (3)**	Uygulama (4)*
Kadın	236 %56,1	190 %60,5	37 %74	244 %56,4
Erkek	185 %43,9	124 %39,5	13 %26	189 %43,6
<b>Toplam</b>	<b>421 %100</b>	<b>314 %100</b>	<b>41 %100</b>	<b>433 %100</b>

\* Birinci Ön Uygulama Grubu

\*\* İkinci Ön Uygulama Grubu: Faktör Analizleri Çalışma Grubu

\*\* Test-Tekrar Test Güvenirlik Çalışması Grubu

\*\*\* Ölçüt Bağımlı Geçerlik Çalışması Grubu

**Tablo 3.** Orneklemin Yaş Gruplarına Göre Dağılımı

Değişkenler	Uygulama (1)	Uygulama (2)	Uygulama (3)	Uygulama (4)
18-20	140 %33,3	78 %24,8	1 %2	127 %29,3
21-23	220 %52,3	176 %56,1	32 %64	243 %56,1
23+	61 %14,5	60 %19,1	17 %34	63 %14,5
<b>Toplam</b>	<b>421 %100</b>	<b>314 %100</b>	<b>41 %100</b>	<b>433 %100</b>

### Veri Toplama Araçları

**Karaca-Kandemir Umut Ölçeği (KKUÖ):** Araştırmacılar tarafından geliştirilme aşamasında olan KKUÖ taslak formu.

**Sürekli Umut Ölçeği (The Trait Hope Scale) :** Snyder ve arkadaşları tarafından geliştirilen sürekli umut ölçeği<sup>34</sup> 12

<sup>34</sup>Snyder ve ark., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual Differences Measure of Hope".



maddeden oluşan 8'li Likert tipi bir ölçektir.<sup>35</sup> Ölçek, *hedefe yöneliklik* (agency) ve *hedefe yönelik kararlılık* (pathways) *düşünceleri* olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır.<sup>36</sup> Söz konusu ölçeğin Türk toplumuna standardizasyonu için iki çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan ilki “Umut Ölçeği Üzerine Bir Çalışma” adıyla Akman ve Korkut<sup>37</sup> tarafından yapılmış, ikincisi ise 8'li Likert şeklinde “Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması” adıyla Tarhan ve Bacanlı<sup>38</sup> tarafından gerçekleştirilmiştir.

Çalışmada gerek geliştirilmesi planlanan ölçeğin cevap skalasına uygunluğundan, gerekse de birçok yüksek lisans ve doktora çalışmasında kullanılmış olmasından dolayı Akman ve Korkut'un çalışması tercih edilmiştir. Bununla birlikte bu tercihimizde çalışma grubunda bulunan denekleri daha fazla tercihte bulunma yükünden kurtararak, çalışmanın güvenirliliğini arttırma isteğimiz de etkili olmuştur.

Türkçe'ye uyarlanmış olan *Sürekli Umut Ölçeği* 12 maddeden oluşmakta olup, ölçeğin boyutları orijinal ölçekte olduğu gibi iki faktörlü bir yapıya sahiptir. Ölçeğin 1., 4., 7. ve 8. maddeleri *hedefe yöneliklik* boyutu ile ilişkiliyken, 2., 9., 10. ve 12. maddeleri ise *hedefe yönelik kararlılık* boyutu ile ilişkilidir.

**Yaşam Yönelimi Testi-YYT (Life Orientation Test):** Söz konusu ölçek Scheier ve Carver tarafından deneklerin genelleştirilmiş sonuç beklentileri şeklinde tanımlanmış olan *eğilimsel iyimserlik* düzeylerinin belirlenmesi için

<sup>35</sup>Snyder ve ark., “Hope Theory: A Member of The Positive Psychology Family”, s. 268.

<sup>36</sup>Snyder ve ark., “The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual Differences Measure of Hope”, s. 570.

<sup>37</sup>Akman ve Korkut, “Umut Ölçeği Üzerine Bir Çalışma”.

<sup>38</sup>Tarhan ve Bacanlı, “Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”.

geliştirilmiştir.<sup>39</sup> Ölçeğin Türk toplumuna uyarlama çalışmaları ise Aydın ve Tezer tarafından yapılmıştır.<sup>40</sup>

12 maddeden oluşan Yaşam Yönelim Testi 5’li Likert tipi bir ölçektir. Ölçekte yer alan 1., 4., 5., ve 11. maddeler iyimser yaşam yönelimi ile ilişkiliyken, 3., 8., 9. ve 12. maddeler ise kötümser yaşam yönelimiyle ilişkilidir.

### **Ölçek Maddelerini Belirleme Süreci**

KKUÖ’nün geliştirilmesi sürecinde genel olarak, “(1) problemi tanımlama”, “(2) madde (soru) yazma”, “(3) uzman görüşü alma” ve “(4) ön uygulama yapma” olmak üzere dört aşama takip edilmiştir.

*Problemi tanımlama sürecinde* incelenmesi düşünülen değişken ile diğer ilgili değişkenler kuramsal çerçeve ve ilgili araştırmalardan yararlanılarak belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>41</sup>

*Madde yazımı aşamasında* konuya ilişkin olarak yapılan literatür taramasından sonra yüz yedi (107) maddelik bir havuz oluşturulmuş, daha sonraki süreçte yapılan çalışmalarla havuzdan beş (5) madde çıkartılarak madde sayısı 102’ye düşürülmüştür. Ardından da Likert tipi 3’li bir taslak form hazırlanmıştır.

*Uzman görüşü alma aşamasında* ise taslak formlar alanında uzman olan 10 kişiye gönderilerek onlardan bu formda yer alan maddelerin umudu ölçüp ölçemeyeceğine dair görüşleri alınmıştır. Uzmanlardan alınmış olan geri bildirimler sonucunda madde havuzu 43’e düşürülmüştür.

Daha sonraki süreçte kırk üç (43) madde elli sekiz (58) öğrenciye okutularak “anlaşılmayan” ya da “yanlış anlaşılan” maddeler tespit edilerek gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Son olarak Türk Dili ve Edebiyatı bölümünden iki (2) uzman tarafından incelenmiş olan

<sup>39</sup>Scheier ve Carver, “Optimism, Coping, and Health: Assessment and Implications of Generalized Outcome Expectancies”, s. 219.

<sup>40</sup>Aydın ve Tezer, “İyimserlik, Sağlık Sorunları ve Akademik Başarı İlişkisi”.

<sup>41</sup>Büyükoztürk ve ark., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, s. 126.

ölçek maddelerine son şekli verilmiştir. Böylece Likert tipi 5'li *ön uygulama formu* oluşturulmuştur. Deneklerden ölçek formunda yer alan her bir maddenin kendilerine ne kadar uygun olduğunu 1'den 5'e doğru sıralanan dereceli bant üzerinde "1= Tamamen Katılmıyorum", "2= Katılmıyorum", "3= Kararsızım", "4= Katılıyorum" ve "5= Tamamen Katılıyorum" şeklinde işaretlemeleri istenmiştir.

Son aşamada SPSS 22 ve LISREL 8 istatistik programları kullanılarak gerekli analizler yapılmıştır. Daha sonraki süreçte ölçek formunda işaretleme yapacak olan deneklerin ölçeğin madde yükünün fazla olması nedeniyle bazı maddeleri okumadan işaretleme yapabileceği ihtimali düşünülerek 43 maddelik ölçek öncelikle 421 kişilik öğrenci grubuna uygulanmıştır. Bu uygulama sonucunda birden fazla boyutta yüksek yük değerlerine sahip olan maddelerinin elenmesiyle madde havuzu yirmi dokuz (29) düşürülmüştür. Daha sonra yeni bir ön uygulama formu hazırlanarak ikinci uygulama 314 kişilik bir grupta gerçekleştirilmiştir.

### **Açımlayıcı Faktör Analizi**

Karaca-Kandemir Umut Ölçeği'nin yapı geçerliliğini saptamak için açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi kullanılmıştır. Öncelikle teorik olarak belirlenmiş olan değişkenlerden, yani gözlenen değişkenlerden oluşan faktörlerin birbirlerinden bağımsız bir biçimde faktörleşip faktörleşmediklerini belirleyebilmek amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Bu anlamda faktör analizi, ölçme aracının geçerliliğine ilişkin tek bir katsayı vermek yerine, faktör yapısını ortaya çıkarmak ya da daha önceden kestirilen faktör yapısını doğrulamak için kullanılır. Böylece, faktör analizi sonucunda ulaşılan bilgiler, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yapılacak olan güvenilirlik ve geçerlilik çalışmaları ile ölçme aracından elde edilecek puanlar doğrultusunda yapılacak olan

diğer istatistiksel çözümlemelere ilişkin bir yol haritası sunar.<sup>42</sup> Çalışmada ayrıca, veri matrisinin faktör analizi için uygun olup olmadığı ve bu veri yapısının faktör çıkarma için uygunluğu hakkında bilgi vererek, ölçekten elde edilen verilerin faktör analizi için uygunluğunu test etmek için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı analizi yapılmıştır. Bununla birlikte değişkenler arasında bir ilişkinin var olup olmadığını belirlemek amacıyla da Barlett Küresellik Testi<sup>43</sup> uygulanmış olup bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

**Tablo 4.** KMO ve Bartlett's Testi

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		.925
	Approx. Chi-Square	3627,470
Bartlett's Test of Sphericity	df	406
	Sig.	.000

Tablo 4 incelendiğinde KMO katsayısının 0.92 olduğu görülmektedir. Bu değer faktörleştirilebilirlik için 0.60'tan yüksek çıkması beklenir.<sup>44</sup> Yine tabloda Barlett küresellik testine ilişkin Ki-kare değerinin (3627,470;  $p < .000$ ) düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Böylece verilerin faktör analizine uygunluğu belirlendikten sonra 29 maddenin kuramsal temelde 3 faktöre ayrılacağı öngörülmüştür. Esasen, ölçeğin 3 faktörlü bir yapıya sahip olması tarafımızdan da arzu edilmiştir. Zira, çok faktörlü ölçeklerde faktör sayısının yüksek tutulması, açıklanan varyansı arttırmakta ancak, faktörlerin isimlendirilmesinin anlamlı kılınmasında çeşitli zorluklar yaşanmaktadır.<sup>45</sup> Daha sonra ölçek maddelerine temel bileşenler analizi yapılmış, kavramsal

<sup>42</sup>Çoklu ve ark., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, s. 177.

<sup>43</sup>Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorumu*, s. 126.

<sup>44</sup>Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorumu*, s. 126.

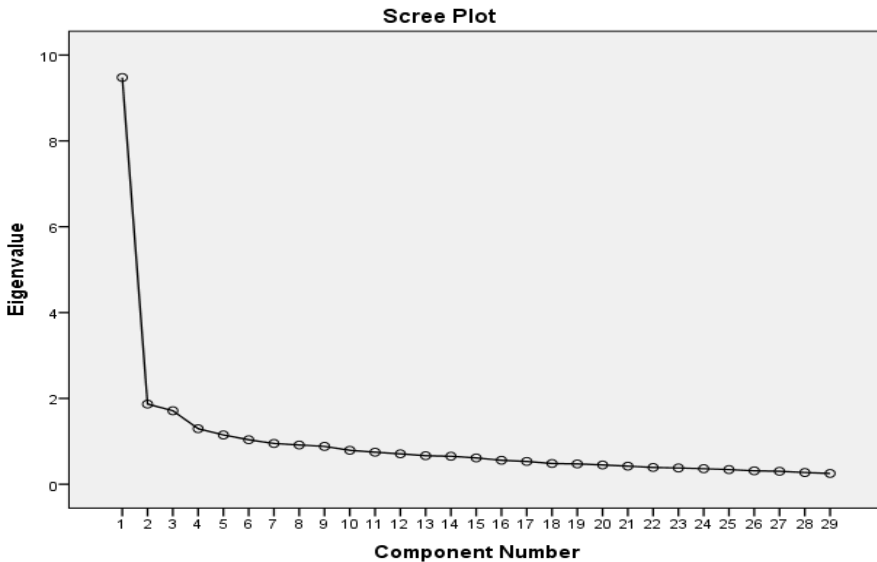
<sup>45</sup>Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorumu*, s. 125.

anlamlılığın sağlanabilmesi için de varimax dik döndürmesi uygulanmıştır. Tablo 5'te görüldüğü gibi 3 faktöre dağılan 29 maddelik KKUÖ, toplam varyansın % 45,029'unu açıklayan öz değeri 1,854'ten yukarı olan 3 faktörlü bir yapı oluşturmuştur. Faktör sayısını belirlemede kullanılan diğer bir yöntem de Scree Plot testidir. Yamaç-Birikinti grafiği olan Scree Plot testi sonucu oluşan grafikte, birinci faktörden sonra yüksek ivmeli bir düşüş gözlenmekte olup, bu durum ölçeğin genel bir faktöre sahip olabileceğini göstermektedir.<sup>46</sup> Öte yandan, grafikte ikinci ve üçüncü faktörden sonra da ivmeli bir düşüş gözlenmekte olup, buna göre ölçeğin üç faktörlü olabileceği düşünülür. Dördüncü ve sonraki faktörlerde grafiğin genel gidişatı yatay olup, önemli bir düşüş eğimi gözlenmemiştir. Yani dördüncü ve sonraki faktörlerin varyansa katkıları birbirine yakındır (Bkz. Şekil 1).

**Tablo 5.** KKUÖ'ye İlişkin Maddelerin ve Faktörlerin Varyansı Açıklama Oranları

Faktörler	Öz Değer	Açıklanan Varyans	Toplam Açıklanan Varyans
1	5,720	% 22,723	% 22,723
2	2,256	% 12,894	% 35,617
3	1,854	% 9,412	% 45,029

**Şekil 1.** KKUÖ'nün Scree Plot Test Sonucu



Yukarıda ifade edilmiş olan verilerin 3 faktörlü bir ölçek yapısını desteklediği görülmektedir. Ölçeğin faktör yük matrisleri ise Tablo 6'daki gibi bir dağılım göstermiştir.

**Tablo 6.** Varimax Döndürme Yöntemi Sonrası Ortaya Çıkan Faktör Yükleri Matrisi

Maddeler	F 1	F 2	F 3
M 11	,706	,101	,312
M 21	,681	,291	,045
M 27	,668	,125	,191
M 10	,661	-,024	,291
M 20	,655	,048	,299
M 8	,638	,142	,309
M 7	,635	,421	,072
M 9	,620	-,005	,308
M 19	,592	,462	,087
M 28	,589	,242	,148
M 3	,554	,371	,044
M 22	,552	,271	,238
M 18	,504	,207	,026
M 26	,494	-,020	,447
M 25	,474	,417	,055
M 15	,460	,174	-,029
M 17	-,012	,712	,358
M 2	,046	,695	,215
M 29	,097	,664	,309
M 5	,470	,598	,089
M 4	,439	,574	-,015
M 23	,457	,528	,026
M 1	,333	,454	,075
M 16	,058	,084	,594
M 24	,016	,056	,589
M 13	,124	,102	,572
M 14	,248	,104	,555
M 12	,187	,183	,421
M 6	,125	,174	,368

Yapılan analiz sonucunda 3., 7., 19., 25. ve 26. maddeler bulunmuş olduğu boyutun içeriği ile örtüşmediği, 1. ve 23. maddeler farklı boyutlarda yüksek değerler gösterdiği için ölçekten çıkartılmıştır. Yapılan analiz sonucunda ölçeğin bu haliyle toplam varyansın % 45.663'ünü açıkladığı görülmüştür.

Açıklanan varyansın yüksek olması, ilgili kavram ya da yapının o derece iyi ölçüldüğünün bir göstergesi olduğundan<sup>47</sup> varyansı yükseltebilmek için 2., 9., 10., 13., 14., 15., 18., 22. ve 28. maddeler ölçekten çıkartılarak yeni bir analiz yapılmıştır. Analiz sonucunda ölçekte öz değeri 1'den büyük olan 3 faktör tespit edilmiş, 1. faktörü oluşturan 4, 5, 9, 10 ve 12. maddeler “*hedefe yöneliklik*”, 2. faktörü oluşturan 1, 2, 8 ve 13. maddeler “*umut ve anlamlılık*” ve 3. faktörü oluşturan 3, 6, 7 ve 11. maddeler ise “*kararlılık*” olarak isimlendirilmiştir. Puanlama sırasında 3, 6, 8, 11 ve 13. maddeleri ters çevrilecek olan ölçeğin bu haliyle toplam varyansın % 55,353'ünü açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin faktörlerinin varyansı açıklama oranları ve faktör yükleri Tablo 7'de verilmiştir.

**Tablo 7.** KKUÖ'ye İlişkin Faktörlerin Varyansı Açıklama Oranları ve Faktör Yükleri

Ölçeğin Tümü İçin:			
Açıklanan Toplam Varyans: % 55,353			
$\alpha = .82$			
Faktör Yükleri			
	F1	F2	F3
	Hedefe Yöneliklik	Umut ve Anlamlılık	Kararlılık
	Öz Değer: 4,517	Öz Değer: 1,374	Öz Değer: 1,304
Maddeler	Açıklanan Varyans: % 24,945	Açıklanan Varyans: % 16,523	Açıklanan Varyans: % 13,885
	$\alpha = .83$	$\alpha = .76$	$\alpha = .51$
10	,771	,203	,027
12	,760	,133	,114
9	,731	,066	,206
5	,689	,145	,267
4	,683	,096	,329
8	,016	,822	,266
13	,116	,760	,230
2	,492	,615	,140
1	,491	,603	,034
11	,027	,088	,703
6	,225	,098	,611
3	,202	,004	,580
7	,079	,204	,469

<sup>47</sup>Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorumu*, s. 125.

### KKUÖ'nün Toplam-Madde Analizi

Tablo 8'de görüldüğü gibi, KKUÖ'nün toplam-madde korelasyonları .43 ile .67 arasında sıralanmıştır.

**Tablo 8.** Karaca-Kandemir Umut Ölçeği Toplam-Madde Korelasyonları

No	Maddeler	r
10	Beni hayata bağlayan şey, hedeflerime ulaşacağıma dair inançtır.	.64
12	Azım sayesinde tüm hayallerimi gerçekleştirebileceğime inanırım.	.64
9	Her engeli bir meydan okuma olarak gördüğüm için onunla savaşıyorum.	.63
5	Hedeflerime ulaşma konusunda yoluma engeller çıksa da, bir şekilde bu engelleri aşabilirim.	.66
4	Bir hedefe ulaşmak için birçok alternatif yol planlayabilirim.	.66
8	Hayattan zevk alamıyorum.	.59
13	Yaşamak çoğu zaman anlamsızdır.	.60
2	Gelecekle ilgili hayal kurmak beni heyecanlandırır.	.60
1	Her doğan gün yeni bir umuttur.	.67
11	Eleştirilmek kendimi kötü hissetmeme neden olur.	.44
6	Bir işe başladıktan sonra o işin sonunu kolay kolay getiremem.	.51
3	Bir işte başarısızlığa uğradığımda tekrar o işle uğraşmam.	.44
7	.....	.43

$n < .01$

Analiz sonuçları incelendiğinde açıklanan varyansın yüksek olduğu ve ölçek maddelerinin faktör yükleri ile toplam-madde korelasyonlarının kabul edilebilir düzeyde olduğu görülmektedir. Ölçekte yer alan maddelerin 8'i (1, 2, 4, 5, 7, 9, 10 ve 12) "her doğan gün yeni bir umuttur" maddesinde olduğu gibi olumlu bir cümle yapısına sahipken, 5 madde (3, 6, 8, 11 ve 13) ise



“yaşamak çoğu zaman anlamsızdır” gibi olumsuz cümle yapısına sahiptir. Puanlamada olumsuz cümle yapısına sahip maddeler (1→5; 2→4; 3→3; 4→2; 5→1) şeklinde ters çevrilmektedir. Bu haliyle ölçekten alınabilecek en düşük puan 13 iken en yüksek puan ise 65’dir. Alınan yüksek puanlar bireyin umut düzeyinin yüksek olduğuna, düşük puanlar ise umut düzeyinin düşük olduğuna işaret etmektedir.

### **Doğrulamalı Faktör Analizi**

Kuramsal temelde 13 maddeden oluşan 3 faktörlü yapı elde edildikten sonra Açıklayıcı (Explanatory) Faktör Analizi sonuçları temel alınarak ölçüğün 3 boyutlu yapıya ait modeli Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) ile test edilmiştir. DFA sonucunda elde edilen uyum indeksleri [Uyum iyiliği, Düzeltmiş Uyum İndeksi, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi, Normlaştırılmış Uyum İndeksi, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi, Yaklaşık Hataların Ortalama Karekökü ve Standardize Edilmiş Hataların Ortalama Karekökü] incelenmiş ve Ki-kare değerinin ( $\chi^2= 178.94$ ,  $df= 62$ ,  $\chi^2/df$  oranı=2.88) kabul edilebilir düzeyde anlamlı olduğu gözlemlenmiştir. Uyum İndeksi değerleri RMSEA= .078, S-RMR= .071, GFI= .92, CFI= .95, AGFI= .88, NFI= .92 ve NNFI= .94 olarak bulunmuştur. Bu uyum indeksi değerlerinden hareketle model ve gözlenen veri arasında uyumun Tablo 9’da da görülebileceği gibi kabul edilebilirlik sınırları arasında olduğu<sup>48</sup> ve önerilen modelin makul düzeyde uyum gösterdiği bulgulanmıştır.

---

<sup>48</sup>Schermelleh-Engel ve ark., “Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”, s.52.; Sümer, “Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar”, s. 61.

**Tablo 9.** KKUÖ'nün Model Uygunluğunun Değerlendirilmesine İlişkin Uyum Değer Aralıkları ve KKUÖ Uyum Değerleri

Uyum Ölçüleri	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum	KKUÖ Uyum Değerleri
RMSEA	$0 \leq \text{RMSEA} \leq .05^*$	$.05 \leq \text{RMSEA} \leq .08^*$	.078
S-RMR	$0 \leq \text{S-RMR} \leq .05^*$	$.05 \leq \text{S-RMR} \leq .10^*$	.071
GFI	$.95 \leq \text{GFI} \leq 1.00^*$	$.90 \leq \text{GFI} < .95^*$	.92
CFI	$.97 \leq \text{CFI} \leq 1.00^*$	$.95 \leq \text{CFI} < .97^*$	.95
AGFI	$.90 \leq \text{AGFI} \leq 1.00^*$	$.85 \leq \text{AGFI} < .90^*$	.88
NFI	$.95 \leq \text{NFI} \leq 1.00^*$	$.90 \leq \text{NFI} < .95^*$	.92
NNFI	$.95 \leq \text{NNFI} \leq 1.00^{**}$	$.90 < \text{NNFI} < .95^{**}$	.94
$\chi^2 / \text{df}$	$0 \leq \chi^2 / \text{df} \leq .05^*$	$0 < \chi^2 / \text{df} \leq 3^*$	178.94/62= 2.88

\* Schermelleh-Engel ve diğ., 2003

\*\* Sümer, 2000

### Ölçüt Bağıntılı Geçerlilik

Karaca-Kandemir Umud Ölçeği'nin ölçüt bağıntılı geçerlilik çalışmaları üniversite öğrencilerinden oluşan 433 denegın katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Yapılan bu çalışmalarda KKUÖ'nün korelasyon katsayıları Tablo 10'da da görüldüğü gibi Umud ölçeği ile ( $r=.67$ ;  $p<.01$ ), YYT'nin iyimser yaşam yönelimi ile ( $r=.54$ ;  $p<.01$ ) ve kötümser yaşam yönelimi ile ise ( $r = -.41$ ;  $p<.01$ ) şeklinde hesaplanmıştır.

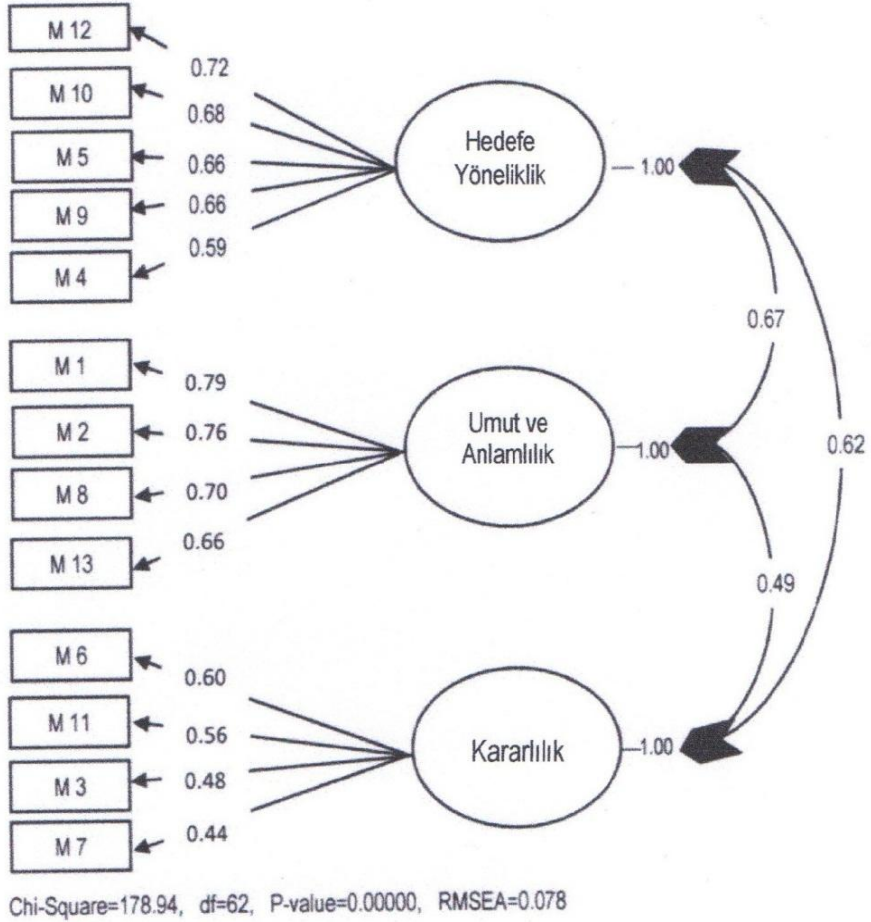
**Tablo 10.** KKUÖ'nün, Umud Ölçeği ve Yaşam Yönelim Testi ile Korelasyonları

Sıra No	Değişkenler	KKUÖ
1	KKUÖ	1
2	Umud Ölçeği (Snyder ve ark.)	.671**
3	Yaşam Yönelim Testi-YYT (İyimser Yaşam Yönelimi)	.542**
4	Yaşam Yönelim Testi-YYT (Kötümser Yaşam Yönelimi)	-.412**

\*\*  $n < .01$

KKUÖ'nin LISREL uygulaması ile modele ilişkin olarak elde edilmiş olan path diyagramı ve faktör yükleri ise Şekil 2'de verilmiştir.

**Şekil 2.** KKKUÖ'ye ait LISREL Path Diyagramı ve Faktör Yükleri



Şekil 2'deki DFA sonucuna göre madde faktör yüklerinin .44 ila .79 arasında değiştiği gözlenmiştir. Bu veriler, Karaca-Kandemir Umut Ölçeği'nin 13 maddelik üç boyutlu yapısının doğrulandığını göstermektedir.

### **Güvenirlilik**

KKUÖ'nün Cronbach Alpha İç Tutarlılık İndeksi ölçeğin tüm boyutları için ( $\alpha = .82$ )'dir. Ölçeğin test-tekrar test güvenirlik katsayısı “*hedefe yöneliklik*” boyutunda ( $r=.88$ ;  $p<.01$ ), “*umut ve anlamlılık*” boyutunda ( $r=.92$ ;  $p<.01$ ), “*kararlılık*” boyutunda ( $r=.66$ ;  $p<.01$ ) iken, ölçeğin tüm boyutları için tutarlılık katsayısı ( $r=.89$ ;  $p<.01$ )'dir. Ölçeğin eşdeğer yarılar yöntemi güvenirlik katsayısı ise ( $r = .74$ ;  $p<.01$ ) olarak tespit edilmiştir.

### **Sonuç**

Kültüre özgü özellikleri yapısında bulunduran umudun ölçülmesi, benzer birçok özellikte olduğu gibi zor bir konudur. Zira insanlar farklı kültürel ortamlara doğmakta, mutluluk ve kaygılarını farklı şekillerde yaşamakta ve farklı kavramlarla ifade etmektedir. Bu durum ölçek geliştirme çalışmalarının ilgili kültürel atmosfer içinde gerçekleştirilmesini gerektirmektedir. Ölçek uyarılama çalışmaları farklı kültürlerde geliştirilen ölçeklerin değişik kültürlerde kullanılmasını mümkün kılsa da, bir toplumun kendi kültürel kodlarından beslenerek geliştirilen ölçekler kadar işlevsel olamamaktadır. *Karaca-Kandemir Umut Ölçeği* Türk-İslam kültürel kodlarından yararlanarak bu kültürel ortamda yaşayan insanların umut düzeyini ölçmek için geliştirilmiştir. Ölçek “*hedefe yöneliklik*”, “*umut ve anlamlılık*” ve “*kararlılık*” olmak üzere üç boyuttan oluşmaktadır. Yapılan psikometrik çalışmalar, üç boyuttan oluşan ölçeğin faktör yüklerinin yüksek sayılabilecek bir düzeyde olduğunu ortaya koymuştur. Ölçeğin uyum indeksleri ise literatürde ifade edilmiş olan kabul edilebilir sınırların üstündedir. *Karaca-Kandemir Umut Ölçeği*'ne yapılan ölçüt bağıntılı geçerlilik analizleri, Snyder ve arkadaşlarının geliştirmiş oldukları *Sürekli Umut Ölçeği* ile ( $r=.67$ ;  $p<.01$ ), Scheier ve Carver'in *Yaşam Yönelim Testi*'nin iyimser yaşam yönelimi ( $r = .54$ ;  $p <.01$ ) ve kötümser yaşam yönelimi ile ( $r=-.41$ ;  $p<.01$ ) anlamlı korelasyonlar ortaya koymuştur. Ölçeğin Cronbach Alfa İç Tutarlılık Katsayısı .82, test-tekrar test

güvenirlilik katsayısı .89 ve eşdeğer yarılar güvenirlilik katsayısı ise .74'dır. Bu sonuçlar KKUÖ'nün umut ve ilişkili konularda yapılacak çalışmalarda kullanılabilir ve geçerli bir ölçme aracı olduğunu ortaya koymaktadır. Değişik yaş ve meslek gruplarından oluşan daha heterojen gruplarla yapılacak yeni çalışmaların ölçeğin geçerlik ve güvenirliliğini daha da yükselteceği umulmaktadır.

**Kaynakça**

- Akman, Yasemin, Korkut, Fidan, “Umut Ölçeği Üzerine Bir Çalışma” *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9, 1993. ss. 193-202.
- Aslan, Özlem, Sekmen, Kamile, Kömürcü, Şeref, Özet, Ahmet, “Kanserli Hastalarda Umut”, *C.Ü. Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 11 (2), 2007, ss. 18-24.
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, (Çev.: W. J. Hill), C: 33, McGraw-Hill, New York 1966’dan Aktaran Blaine J. Fowers, “Virtues”, (Ed. Shane J. Lopez), *The Encyclopedia of Positive Psychology*, Volume 2, (1016-1023), Wiley-Blackwell, 2009.
- Aydın, Gül, Tezer, Esin, “İyimserlik, Sağlık Sorunları ve Akademik Başarı İlişkisi”, *Psikoloji Dergisi*, 7 (26), 1991, ss. 2-9.
- Bloch, Ernst, *Umut İlkesi I*, (Çev. Tanıl Bora), İletişim Yayınları, İstanbul 2013.
- Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorumu*, Pegem Akademi, Ankara 2010.
- Büyüköztürk, Şener, Çakmak, Ebru Kılıç, Akgün, Özcan Erkan, Karadeniz, Şirin, Demirel, Funda, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Akademi, Ankara 2014.
- Çilingir, Lokman, *Umut Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Corsini, Raymond J., “Hope”, *The Dictionary of Psychology*, Psychology Press Taylor&Francis Group, New York, 2002.
- Çoklu, Ömay, Şekercioğlu, Güçlü, Büyüköztürk, Şener, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik SPSS ve LISREL Uygulamaları*, Pegem Akademi, Ankara 2012.
- Emmons, Robert A., “Duygu ve Din”, (Çev. Gülüşan Göcek), (Ed. Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park; Çev. Ed. İhsan Çapçioğlu, Ali Ayten), *Din ve Maneviyat Psikolojisi, temel*

- Yaklaşım Alanları ve İlgili Alanları*, (ss.469-502), Phoenix Yayınevi, Ankara 2013.
- Fromm, Erich, *Umut Devrimi*, (Çev.: Şema Yeğın), Payel Yayınları, İstanbul 2012.
- Fowers, Blaine J., "Virtues", (Ed. Shane J. Lopez), *The Encyclopedia of Positive Psychology*, Cilt: 2., Wiley-Backwell 2009, ss.1016-1023.
- Goleman, Daniel, *Duygusal Zeka Neden IQ'dan Daha Önemlidir?* (Çev.: Banu Seçkin Yüksel), Varlık Yayınları, İstanbul 2014.
- Goldstein, E. Bruce, *Bilişsel Psikoloji*, (Çev.: Okhan Gündüz), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2013.
- Herth, Kaye, "Abbreviated Instrument to Measure Hope: Development and Psychometric Evaluation", *J Adv Nurs*, 17, 1992, ss. 1251-1259.
- Hume, David, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, (Çev.: Ergün Baylan), Bilgesu Yayıncılık, Ankara 2009.
- James, William, *The Principles of Psychology*, Cilt: 1, Macmillan and Co., Ltd, London 1890.
- Kandemir, Fatih, *Umut-İyimserlik ve Dindarlık İlişkisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2016, s. 45.
- Karaca, Faruk, *Din Psikolojisi*, Eser Ofset Matbaacılık, Trabzon 2011.
- Kenny, Maureen E., Walsh-Blair,, Lynn Y. Blustein, David L., Bempechat, Janine, Seltzer, Joanne, "Achievement Motivation Among Urban Adolescents: Work Hope, Autonomy Support, and Achievement-Related Beliefs", *Journal of Vocational Behavior*, 77, 2010, ss. 205-121.
- Kierkegaard, Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (Çev.: M.

- Mukadder Yakupoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara 2013.
- Kübler-Ross, Elisabeth, *Death: The Final Stage of Growth*, A Touchstone Book:Rockefeller Center, New York 1986.
- Miller, Judith Fitzgerald, "Hope: A Construct Central to Nursing", *Nursing Forum*, 42 (1), 2007, ss. 12-19.
- Roecklein, J.E., "Life, Theories of", *Elsevier's Dictionary of Psychological Theories*, Elsevier, Amsterdam – Boston – Heidelberg – London – New York – Oxford, Paris – San Diego – San Francisco – Singapore – Sydney – Tokyo 2006, ss. 362-364.
- Sarıçam, Hakan, Akın, Ahmet, "Bütünleyici Umut Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (15), 2013, ss. 291-308.
- Seligman, Martin E.P., *Öğrenilmiş İyimserlik*, (Çev.: Semra Kunt Akbaş), HYB Yayıncılık, Ankara 2009.
- Scheier, Michael F., Carver, Charles S., "Optimism, Coping, and Health: Assessment and Implications of Generalized Outcome Expectancies", *Health Psychology*, 4 (3), 1985, ss. 219-247.
- Schermelleh-Engel, Karin, Moosbrugger, Helfried, Müller, Hans, "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online*, Cilt.: 8, No: 2, 2003, ss. 23-74.
- Schrank, Beate, Mag, Andreas Woppmann, Sibitz, Ingrid, Lauber, Christoph, "Development and Validation of an Integrative Scale to Assess Hope", *Health Expectations*, 14 (4), 2011, ss. 417-428.
- Scioli, Anthony, Ricci, Michael, Nyugen, Than, Scioli, Erica R., "Hope: Its Nature and Measurement", *Psychology of Religion and Spirituality*, Cilt: 3, No: 2, 2011, ss. 78-97.
- Snyder, C.R., *Handbook of Hope: Theory, Measures, and Applications*, Akademik Press, San Diego, San Fransisco, New



- York, Boston, London, Sydney, Tokyo 2000.
- Snyder, C.R., *The Psychology of Hope: You Can Get There from Here*, The Free Press, New York 1994.
- Snyder, C.R., "The Hope Mandala: Coping with the Loss of a Loved One", (Edt. Jane E. Gillham), *The Science of Optimisim and Hope*, Templeton Foundation Press, Philadelphia, London 1998, ss.129-142.
- Snyder, C.R., Harris C., Anderson J.R., Holleran S.A., Irving L.M., Sigmon S.T., Gibb J., Langelle C., Harney P., "The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual Differences Measure of Hope", *Journal of Personality and Social Psychology*, 60 (4), 1991, ss. 570-585.
- Snyder, C.R., Ilardi, Stephen S., Cheavens, Jen, Michael, Scott T., Yamhure, Laura, Sympson, Susie, "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies", *Cognitive Therapy and Research*, Cilt: 24, No: 6, 2000, ss. 747-762.
- Snyder, C.R., Rand, Kevin L., Sigmon, David R., "Hope Theory: A Member of The Positive Psychology Family", (Edt.: C. R. Snyder, Shane J. Lopez), *Handbook of Positive Psychology*, Oxford University Press, Oxford-New York 2002, ss. 257-276.
- Sümer, Nebi, "Yapısal Eşitlik Modelleri: Temel Kavramlar ve Örnek Uygulamalar", *Türk Psikoloji Yazıları*, 3 (6), 2000, ss. 49-74.
- Tarhan, Sinem, Bacanlı, Hasan, "Sürekli Umut Ölçeği'nin Türkçe'ye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *The Journal of Happiness & Well-Being*, 3 (1), 2015, ss. 1-14.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, 2. Cilt, K-Z, "Umut" Maddesi, Ankara-1988, s.1515.

## İNANÇ AMEL VE AHLÂK EKSENİNDE KUR'AN'DA ZULÛM KAVRAMI

Duran Ali Yıldırım

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi  
Yrd.Doç.Dr., Tefsir

**Öz:** Zulûm, Kur'an-ı Kerim'de en çok kullanılan kavramlardandır. İtikadî, amelî ve ahlâkî anlam alanına sahip olan zulûm kavramı, bir şeyi hak etmediği yere koymak, haksızlık etmek, haddi aşmak, eziyet ve işkence yapmak, aydınlık ve nurun zıddı karanlık gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da zulûm; Allah'a karşı işlenen bir haksızlık anlamında şirk, bir işi olması gerektiği gibi yapmamak şeklinde amel, kendine ve başkasına haksızlık etmek anlamında ahlâk anlamında kullanılmaktadır. Allah'ın sevmediği bir eylem olarak zulûm en ağır ceza ile karşılık bulmaktadır. Kur'an'ın en üst değer kabul ettiği adâletin zıddı zulûmdür. Zulûm hiçbir varlık için kabul edilemez bir hak ihlâlidir. Kur'an'a göre toplumların yok edilme sebeplerinin başında zulûm gelmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İnanç, Ahlâk, Zulûm, Adâlet.

### The Concept of Cruelty in the Qur'an within the Context of Faith, Action and Morality

**Abstract:** Cruelty, one of the concepts most used in Quran, Faith, deeds and moral meaning of the persecution of concept, I put it down as hell didn't deserve a thing, to be fair, transgress, torment and torture, bright means the opposite of darkness and light. Persecution in the Quran; an injustice committed against God in the sense of a circus, not as good a job as it should be., to be fair to yourself and others, in the sense of morality are accepted. Allah dislikes to correspond with the maximum penalty for cruelty as an act of finding. The highest value of the Qur'an accepts that justice is the opposite of Cruelty. For any entity is an unacceptable infringement of persecution. According to the Quran, at the beginning of the reasons of the destruction of communities are persecuted.

**Keywords:** Religion, Moral, Persecution, Justice.

### مصطلح الظلم في القرآن الكريم في محور المعتقد والأخلاق والعمل

**ملخص:** استعمل مصطلح الظلم كثيرا في القرآن الكريم. كما أن لمصطلح الظلم أبعاد ترتبط بالإعتقاد والأخلاق والعمل كذلك له معان لغوية أيضا مثل: وضع الشيء في غير محله، التعدي، التجاوز عن الحد، التعذيب والظلمة التي هي ضد النور والإشراق. مصطلح الظلم في القرآن الكريم تارة استعمل بمعنيتي التعدي في حق الله ألا وهو الشرك به وتارة جاء بمعنى العمل يعني العمل بدون الإتيان وتارة استعمل بمعنينا لأخلاق وهو الظلم في حق النفس أو في حق الغير. وإتيان الظلم من أكره الأشياء التي تجلب أشد العقوبات عند الله عز وجل. والحقيقة الظلم هو ضد العدالة التي قُبلت من القيم العليا في القرآن الكريم. والظلم هو انتهاك الحقوق، الذي لا يقبل ولا يُستَمَح مقابلاي موجود من الموجودات في العالم. كما نرى أن الظلم هو من أهم الأسباب التي تجر الأمم إلى الهلاك والدمار.

**كلمات مفتاحية:** الظلم، القرآن، الأخلاق، العدالة

## GİRİŞ

Allah c.c. yeryüzünde adaletin tesis edilmesini, zulmün engellenmesini ve ortadan kaldırılmasını istemiştir. Bunun için adaleti emretmiş,<sup>1</sup> zulmü ve haksızlığı yasaklamıştır.<sup>2</sup> İnsanı yeryüzünde halife kılmak suretiyle bu sorumluluğu insana yüklemiştir.<sup>3</sup> Peygamberlere de hakkın hâkim kılınması için zulüm ve zalimlerle mücadele görevi verilmiştir.<sup>4</sup>

Zulüm, Kur'an ayetlerinde çok geniş anlamda ele alınmış bir kavramdır. İnanç, eylem ve ahlâk konularını ilgilendiren bir anlam alanına sahiptir. Kur'an'ın ortaya koyduğu en üst değer olan adâletin<sup>5</sup> zıddı zulümdür. Bunun için, "küfür ile âbâd olunur ama zulüm ile âbâd olunmaz" denilmiştir.

Zulüm, gerek inanç gerek ahlâk bakımından her türlü haksızlık ve yermeyi içine almaktadır.<sup>6</sup> Kur'an'a göre zulüm kavramı, Allah'ın ulûhiyet hakkına haksızlık etmek anlamında şirk,<sup>7</sup> bir işe hakkını vermeme, olması gerektiği yerden başka yere koyma anlamında amel,<sup>8</sup> birisine haksızlık ve adaletsizlik etme anlamında ahlâk<sup>9</sup> mefhumlarını içermektedir.

Zulüm, insanın Rabbine, kendisine ve çevresine karşı işlediği bir haksızlık,<sup>10</sup> diğer taraftan Allah'ın ulûhiyet hakkını ihlâl etmesi sebebiyle Allah tarafından affedilmeyen bir kötülük sayılmaktadır.<sup>11</sup> İnsanın saygınlığını yok ettiği için insanlar tarafından hoş görülmemektedir. Her durumda zulüm, bir

<sup>1</sup> En-Nahl, 16/90.

<sup>2</sup> Hûd, 11/ 113,116.

<sup>3</sup> En-Nisâ, 4/ 58; el-En'âm, 6/ 165.

<sup>4</sup> Tâhâ, 20/ 24,43; Sâd, 38/ 26; en-Nâziât, 79/ 17.

<sup>5</sup> El-Mâide, 5/8.

<sup>6</sup> Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Zulüm Kavramı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:9, Yıl. 1990, Erzurum

<sup>7</sup> El-A'râf, 7/ 148; Lokman, 31/ 13.

<sup>8</sup> El-Bakara, 2/ 59; el-Kehf, 18/ 33.

<sup>9</sup> El-Bakara, 2/ 231.

<sup>10</sup> Ulutürk, Veli, *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, İstişare Yay. Kayser, 1993, s. 12.

<sup>11</sup> En-Nisâ, 4/ 48.

hakka tecavüzdür. Kur'an'ın hedefi, insanların hakkını korumak ve insanı hak ettiği mertebeye yükseltmektir. Bu sebeple her varlık için bir hak söz konusudur ve sahibine hakkının verilmesi gerekir.<sup>12</sup>

İslam kazanılmış her hangi bir hakkın alınması konusunda hak sahiplerini hiçbir şekilde tembellik ve ilgisizliğe sevkmediği gibi tehdit ve taziyik altında kalarak haklarından vazgeçmelerine de razı olmamıştır.<sup>13</sup> Kur'an, zulme karşı mücadeleden kaçanları uyarmış, onları kendi ifadesiyle “kendilerine zulmedenler” olarak vasıflandırmıştır.<sup>14</sup> “Zulüm sebebiyle malı elinden alınırken öldürülen kimse şehittir”<sup>15</sup> hadis-i şerifi ile hakkı alma ve koruma gayesiyle yapılan mücadelenin önemine vurgu yapılmıştır.

Bu çalışmada zulmün kavramsal çerçevesi çizilecek, zulüm kavramı inanç, amel ve ahlâk bağlamında Kur'an ayetleri ışığında ele alınacaktır. Kur'an'da ele alındığı şekliyle zulmün çeşitleri, sebepleri ve sonuçları ile zalimlerin nasıl cezalandırılacağı ayetlerle açıklanacaktır.

### **I. Zulüm Kavramının Anlam Alanı**

Zulüm kelimesi, “zlm” (ظَلَمَ) kökünden olup, (ظَلَمَ) ‘zulm’ masdar manâsında isimdir. “Za-le-me” fiili bazen doğrudan iki mef'ule müteaddî olur, bazen de “ب” harf-i cerri ile “فَظَلَمُوا بِهَا” örneğinde olduğu gibi müteaddî olarak gelir. İbn Manzûr, zulüm kavramının haddi aşmak, doğru yoldan sapmak manalarına geldiğini belirtir<sup>16</sup> “Zulm” kelimesinin iki manâsından birincisi, ziya ve nûrun zıddı (karanlık), dolayısıyla yoldan sağa sola sapmak, diğeri de geçişli fiil olarak, ‘bir şeyi kendi yerinden

<sup>12</sup> Buhari, *Savm*, 50; Edeb, 86; Tirmizi, *Zühd*, 6.

<sup>13</sup> Şûrâ, 42/ 39.

<sup>14</sup> Kutub, Seyyid, *İslam'da Sosyal Adâlet*, Çev. Yaşar Tunagür, Adnan Mansur, Çağaloğlu Yay. İst. 1971, s. 26.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 590.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, XII / 373.

başka yere koymak'tır. Arapların, مَنْ أَشْبَهَ أَبَا هٍ فَمَا ظَلَمَ “babasına benzeyen zulmetmemiştir” sözü, zulmü anlatmak için bir misâl olarak verilmiştir.<sup>17</sup> İşkence ve haddi tecavüz anlamına da kullanılır. “Bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koymak ya da, “bir şeyi kendi yerine koymamak” anlamı hakkında bütün Arap lügatçileri ittifak etmişlerdir.<sup>18</sup> İşin başına o işe uygun/ehil olmayanı getirmek zulümdür. Buna (من استزعى الذئب فقد ظلم) “Kurdu (koyunlara) çoban yapan zulmetmiştir” sözü misal kullanılır.<sup>19</sup> Muallakât şairlerinden Züheyr b. Ebû Sülmâ'nın,

ومن لا يذد عن حوضه بسلاجه يُهدم لا يظلم الناس يُظلم  
*Kabilesini silâhıyla savunmayan kişi zillete uğratılır/Ve insanlara zulmetmeyene zulmedilir*<sup>20</sup> anlamındaki beytinin gösterdiği üzere acımasızlığın yaygın olduğu cahiliye döneminde zulüm, var olma mücadelesinin kaçınılmaz gereği olduğuna inanılıyordu. Yine aynı dönemde insan hakkındaki kötümser anlayış da zulmün kaçınılmazlığı telakkisini beslemiştir. Abbâsî dönemi şairi Mütenebbî'nin, “Yüksek şerefler eziyetten kurtulamaz / Uğruna kanlar akıtılmadıkça/Zalimlik insanların karakterinde vardır; şayet görürsen/Bir ağır başlı adamın bilesin ki bir engel yüzündendir zulmetmemesi”<sup>21</sup> anlamındaki beyitleri bu anlayışın cahiliye döneminde yaygın oluşunun en açık örneğidir.

Dilimizde her hususta haksızlık etmek zulüm olarak ifade

<sup>17</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “zlm” Md., V, 1977; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed, *Mu'cem-u Mekâyisi'l-Luğa*, Beyrut, 2001, III, 617; Aynı müellif, *Mücmelu'l-Luğa*, II, 601-602; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, XII / 373

<sup>18</sup> Bkz. İbn Dureyd, *Cemherati'l-Luğa*, III, 124; Cevherî, *es-Sihâh*, “zlm” md, V, 1977-1978; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arap*, XII, 373; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, VIII, 383

<sup>19</sup> Firuzabadî, *el-Kamusu'l-Muhit*, I, 1464, ; Zebidî, *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, XXXIII, 32; Cevherî, *es-Sihâh*, V, 255; Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât*, s. 219; İbn Faris, *Mu'cemu Makayisi'l-Luğa*, III, 468; Râgib, *el-İsfahânî*, *Müfredat-u Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, s. 538.

<sup>20</sup> Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *Şerhu'l-Mu'allakât*, s. 115; Kuraşî, Ebî Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Haddâb *Cemheratü Eş'âri'l-Arap Fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, Matbaat-u Nahdat-u Mısır, Trs. s.174.

<sup>21</sup> Yâzici, Nâsif, *el-'Arfü't-Tayyib fi şerhi Divâni Ebi't-Tayyib*, Dâr-u Sadr, Beyrut, Trs. I, 11.

edilmiştir.<sup>22</sup> Adl/adâlet, kıst ve insaf kavramları zulmün karşıtı, cevr, bağı, tuğyân, fîsk, udvân/taaddî/i'tidâ kavramları da zulmün eş veya yakın anlamlısı olarak kullanılır. Zulmün kök anlamı bakımından özellikle insan ilişkilerindeki haksızlıkları ifade ettiği, bu sebeple cevr'e göre daha dar anlamlı olduğu belirtilirse de litaratürde zulmün eş anlamlısı olarak daha çok 'cevr' geçmektedir.<sup>23</sup> Adâletin sadece bir zıddı vardır o da "zulüm" dür. Çünkü adâlet bir düzenin ifadesidir. Düzen ya vardır veya yoktur; ikisinin ortası olamaz. Düzenin varlığı adâleti, yokluğu zulmü ifade eder.<sup>24</sup>

Buna göre zulüm, lugat anlamı itibariyle, " noksan, ilave ve yerini değiştirmek suretiyle, kendisine ait yerinden başka bir yere koymaktır. Bu kelime, doğru yoldan sapmak, haddi aşmak, manasına geldiği gibi, "eksik yapmak", "bir şeye hakkını vermemek" anlamında da ayetlerde geçmiştir.<sup>25</sup> Zâlim kelimesi, İngilizceye genellikle "haksızlık eden", "kötülük yapan" olarak; isim hali olan zulm ise, "haksızlık", kötülük, "adâletsizlik" ve "zorbalık" gibi değişik şekillerde tercüme edilmektedir.<sup>26</sup> "Haksızlık etmek" anlamında Kur'an-ı Kerim'de "(O gün) kendisine zulmeden herkes, yeryüzünde kendisine ait ne varsa, onu (azaptan kurtulmak için fidye olarak verirdi. Azabı gördükleri zaman, içlerinde derin bir pişmanlık duyarlar, aralarında ise adaletle hükmedilir, asla haksızlığa uğratılmazlar)"<sup>27</sup> buyrulmuştur. Faiz yoluyla haksız kazanç sağlamak ve böylece karşılıklı haksızlıklara sebep olmak yasaklanırken "Haksızlık da etmeyin, haksızlığa da boyun eğmeyin"<sup>28</sup> uyarısı yapılmıştır. Hırsızlık yapanın cezasını bildiren ayetten hemen sonra; "Kim

<sup>22</sup> Ulutürk, Veli, *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, s. 10.

<sup>23</sup> Çağrıncı, Mustafa, DİA, "Zulüm" Md. XLIV/ 507-509.

<sup>24</sup> Çağrıncı, Mustafa, *Gazâli'ye Göre İslam Ahlâkı*, Ensar Yay. İst. 2013, s. 208.

<sup>25</sup> En-Nisa, 4/ 49; el-Kehf, 18/ 33.

<sup>26</sup> Izutsu, Toshihika, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Tashih, M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. İst. 2011, s. 258.

<sup>27</sup> Yunus, 10/ 54.

<sup>28</sup> El-Bakara, 2/ 279.

işlediği zulmün ardından tövbe eder ve kendini düzeltirse, şüphesiz Allah, onun tövbesini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan ve çok merhamet edendir”<sup>29</sup> ifadesiyle, hırsızlık yapmanın haksızlık ve hakka tecavüz anlamında zulüm olduğuna işaret edilmiştir.

Mü'minlerden, iman edenleri bırakıp kâfirleri ve münâfıkları dost edinenlere de Kur'an 'zâlimler' demektedir.<sup>30</sup> Çünkü burada küfrü imana tercih etme vardır. İmanın hakkı, küfre karşı üstün tutulmak ve tercih edilmektir.

İtikadî, amelî ve ahlâkî alanı kapsayan zulüm kavramı Kur'an-ı Kerim'de 289 yerde geçmekte olup, zulüm ile aynı anlamları içeren daha pek çok kavram da yine Kur'an'da bu manâda kullanılmıştır. “İsrâf” (إسراف) “i'tidâ” (اعتداء) ve “cebr” (جبر) bunlardan en çok ve yakın anlamda kullanılan kavramlardır.<sup>31</sup> Zulmü ifade eden ‘cebr’ (جبر) kelimesi “cebbâr” (جَبَّار) kalıbıyla başka sıfatlarla birlikte gelmiştir ki, onlar, “جَبَّارٌ عَنِيدٌ”, “مَتَكَبِّرُ جَبَّارٌ”, “جَبَّارًا شَقِيًّا”, “جَبَّارًا عَصِيًّا” şeklinde geçen tamlama kalıplarıyla kullanılmıştır. Bu şekliyle cebbâr ise, layık olmadığı halde göz diktiği yüksek bir makamı elde etme iddiasıyla noksanlarını kapatmaya çalışan kişilere verilen bir vasıf olmakta ve genellikle de zorbalık anlamında kullanılmaktadır. Halk üzerindeki mutlak sulta ve hâkimiyetleri sebebiyle sultanlara “cebbâr” denilmiştir.<sup>32</sup>

Ayetler dikkate alındığında “Allah'ın ayetlerini ve mucizeleri inkâr, tekzîb, istihzâ, Allah'a karşı yalan ve iftira, şirk, nifak ve isyan” zulüm sayılmaktadır.<sup>33</sup> Kendisine değer veren insanlara eziyet, kendisinin ve diğer insanların maddî ve manevî haklarını

<sup>29</sup> El-Mâide, 5/ 39.

<sup>30</sup> El-Mâide, 5/ 51; et-Tevbe, 9/ 23.

<sup>31</sup> Abdalbâki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 434-438; Çağrıncı, Mustafa, DİA, “Zulüm” Md. XLIV / 507-509.

<sup>32</sup> Râgıp, el-İsfahânî, *Müfredât-u Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 85-86.

<sup>33</sup> El-Bakara, 2/ 51,59,92,162,254; el-En'âm, 6/ 33,68,82; el-A'râf,7/ 40,148-150,176-177; el-İsrâ,17/ 99; en-Neml,27/ 12-14; el-Ankebût,29/ 49; es-Sebe,34/ 31.

ihlal etmek de zulüm olarak değerlendirilir.<sup>34</sup>

## II. Kur'an'da Zulüm Kavramının Kullanıldığı Anlamlar

### a. Küfr ve Şirk

Kur'an-ı Kerim'de zulüm kelimesi türevleri ile birlikte 289 yerde geçmektedir. 200'den fazla ayette zulüm kavramı “küfür, şirk” veya “Allah'ın hükümlerini çiğneme, kötülük etme”, yirmiden fazla ayette “beşerî ilişkilerde haksızlığa meyletme” anlamında kullanılmıştır. Yetmişden fazla ayette Allah'ın hiç kimseye zulmetmeyeceği, insanların dünyada uğradıkları zararların ve âhirette karşılaşacakları cezaların kendi kötülüklerinin karşılığı olduğu, inkârcıların ve günahkârların kendilerine zulmettiklerine işaret edilmektedir.<sup>35</sup>

Kur'an'da birçok âyette ‘bağy’, ‘tuğyân’, ‘fisk’ gibi kelimeler ve bunların türevleri zulüm anlamıyla bağlantılı olarak geçmektedir. Kur'an'da zulüm kavramı hem itikatta hem ahlâk ve hukukta doğru, gerçek, meşrû ve âdil olandan sapmayı ifade edecek şekilde kullanılmıştır; bu kullanımda cahiliye döneminin belirtilen inanç ve ahlâk zihniyetini tamamıyla reddetme maksadı bulunmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'da zulüm, öncelikle şirk, inkâr, günahkârlık, Allah'ın koyduğu itikadî ve amelî kuralları, sınırları çiğneme, aşma gibi kötülükleri anlatır.<sup>36</sup>

Ayette inkârcılar hakkında, “*Kâfirler zâlimlerin ta kendileridir*”<sup>37</sup> şeklinde geçer. Kur'an'da Hz. Lokmân'ın, oğluna öğüt verirken, “*Şirk kesinlikle büyük bir zulümdür*”<sup>38</sup> sözü, zulmün şirk anlamında inanç boyutuna işaret eder. İmanlarına zulüm karıştırmayanların emniyet içinde ve doğru yolda

<sup>34</sup> Budak, Nevriye Sümeyra, *Kur'an'da İnsanın Kendine Zulmetmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011, s. 24.

<sup>35</sup> Abdülbâkî, M. Fuat, *el-Mu'cem*, “Zlm” Md.

<sup>36</sup> Çağrıncı, Mustafa, *DİA*, “Zulüm” Md. XLIV/ 507-509; İlgili ayetler için bkz. el-Bakara 2/229; el-A'raf 7/19; et-Talâk 65/1.

<sup>37</sup> El- Bakara 2/254.

<sup>38</sup> Lokmân 31/13.



olduklarını anlatan âyetteki<sup>39</sup> zulüm kelimesine Ashaptan bazılarının hangimiz zulme bulaşmaz ki diyerek “kişiye yapılan haksızlık” mânası vermeleri üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) buradaki zulmün “Allah’a ortak koşmak” yani “şirk” anlamına geldiğini söyleyerek onların yanlış anlamalarını düzeltmiştir.<sup>40</sup>

Bazı tefsirlerde zulmün bu anlamı dikkate alınarak şirkin büyük bir zulüm olmasının sebebi Allah’tan başkasına ibadet yapan insanın, Allah’ın hakkı olan kulluğu Allah’tan başkasına yöneltmek suretiyle haktan sapması veya değersiz varlığa kulluk ederek insanlık onuruna karşı haksızlık etmesi şeklinde izah edilir.<sup>41</sup> Şirk aynı zamanda nimeti verenle vermeyeni eşit tutmak anlamına gelmektedir. Birisi, kudretsiz varlıkları Allah’ın yanına koyup O’nunla eşit kılmak, diğeri de Allah’ı hiçbir güç ve iradesi olmayan tanrıların seviyesine indirerek onlarla eşit görmektir. Her durumda da yapılan iş Allah’a karşı yapılan haksızlık olarak büyük bir zulümdür.<sup>42</sup> Bir de bir kimse Allah’a inandıktan sonra başka bir varlığa ibadet etmeye kalkışırsa o varlığı Allah’a ortak etmiş ve böylece en büyük zulmü işlemiş sayılır.<sup>43</sup>

Hz. Nüh’un kavmi Nüh’u ve inananları aşağılayıp davetini reddederek yalanlamaları sebebiyle “zulmedenler” olarak helâk olmuşlardır.<sup>44</sup> İsrâiloğulları’nın Hz. Mûsâ’ya, “Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayacağız” diyerek inanmaya karşı meydan okumaları, Allah’ı bırakıp buzağıya tapmaları, cumartesi yasağıyla ilgili hükmü ihlâl etmeleri gibi tutumları da zulüm diye

<sup>39</sup> El-En’am 6/82.

<sup>40</sup> Müslim, *İman*, 124; Tirmizi, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3067; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/ 378; İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 153; Hâlidî, Sâlih Abdulfettâh, *Tasvîbât Fî Fehm-i Ba’dî’l-Âyât*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, I. Baskı, 1987, s. 41.

<sup>41</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Ġayb*, XXV, 146; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XXI, 85; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 3844.

<sup>42</sup> Demirci, Muhsin, *Kur’an’a Göre İnsan ve Sorumlulukları*, Ensar Yay. İst. 2010, s. 65.

<sup>43</sup> Kılavuz, Ahmet Saim, “Şirk”, *GA*, İstanbul, 1997., IV, 203.; Demirci, *a.g.e.*, s 65.

<sup>44</sup> Hüd, 11/27, 37, 44.

nitelenmiştir.<sup>45</sup> Yine Kur'an'da belirtildiğine göre daha önce putperest ve inkârcı bir kavim olan Sebe melikesi Hz. Süleyman'ın sarayını ve oraya getirilen kendi tahtını görüp tanıdıktan sonra, "*Ey rabbim, ben kendime zulmetmişim*" diyerek Allah'a şirk koşmasını ve O'nu inkâr etmesini zulüm kavramı ile ifade etmiştir.<sup>46</sup>

Zulmün Peygamber'in getirdiği vahyi ve ilettiği daveti inkâr anlamına kullanıldığına örnek Hûd suresinde Hz. Şu'ayb'ın kavmine hitabeden gelen şu ayettir: "*(Azap) emrimiz gelince, Şu'ayb'ı ve onunla birlikte iman edenleri, katımızdan bir rahmet ile kurtardık. Zulmedenleri ise o korkunç (uğultulu) ses yakaladı da yurtlarında diz üstü çöküp kaldılar.*"<sup>47</sup> Bu ayette Hz. Şu'ayb ve iman edenlerin karşısında olan kavminin iman etmeyenleri 'zulmedenler' olarak nitelenmişlerdir. Yine aynı sûrede Firavun kavmi hakkında zulüm kavramı şirk anlamında geçmiştir: "*Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin azap emri gelince, Allah'ı bırakıp da taptıkları ilâhları kendilerine hiçbir fayda sağlamadı. İlâhları onların sadece ziyanlarını artırdı. Zulme sapsmış memleketlerin halkını yakaladığında, Rabbinin yakalaması işte böyledir. Şüphesiz O'nun yakalaması can yakıcı ve şiddetlidir.*" Bu ayetlerde de Allah'tan başka ilâhlara tapanlar 'zalim' sıfatıyla anılmışlardır.

"Zulüm" kavramının âyet ve mucizeleri inkâr ve tekzîb anlamlarına geldiğine dair Kur'an'da örnekler vardır. "İnkâr" manasına kullanıldığına örnek şu ayettir: "*Sonra onların ardından Musa'yı mucizelerimizle Firavun ve çevresine gönderdik; onlar ise mucizeleri inkâr ettiler (فظلموا بها); ama gör işte fesatçıların sonu nasıl oldu.*"<sup>48</sup> Ayette yukarıda kıssaları anlatılan peygamberlerden sonra, onların temel öğretilerini ihya etmek

<sup>45</sup> El-Bakara 2/54-59; el-A'râf 7/160-165.

<sup>46</sup> En-Neml 27/38-44.

<sup>47</sup> Hûd, 11/ 94.

<sup>48</sup> El-A'râf, 7/ 103; el-Enfâl, 8,/ 54; en-Neml, 27/ 14.

üzere mucizelerle desteklenmiş olarak Hz. Musa'nın gönderildiği; fakat Firavun ve çevresindeki vezirler, kâhinler, kumandanlar, danışmanlar vb. ileri gelenlerin, eski dönemlerdeki benzerleri gibi küfürde direndikleri bildirilmektedir. Buradaki "ظلموا" (zulmettiler) kelimesi çoğunlukla Allah'ın ayetlerini veya "*Musa'nın gösterdiği mucizeleri inkâr ettiler*" mânasında açıklanmaktadır. Çünkü zulüm, bir şeyi hak ettiği yere koymamaktır. "*Onlardan zulmedenler hemen sözü, kendilerine söylenenden başka şekle soktular. Biz de zulmetmelerine karşılık üzerlerine gökten bir azap indirdik.*"<sup>49</sup> Ayetlere iman ve peygamberi tasdik etmek gerekirken, ayetleri inkâr etmek, Peygamberi büyüçülükle itham etmek ve yalanlamak hem Allah'a hem de elçisine haksızlıktır.<sup>50</sup> Kâfirlerin, inkârlarının cezası ile karşılaştıklarında 'zalimler' olduklarını itiraf etmeleri<sup>51</sup> de zulmün Kur'an'daki inkâr anlamına işaret eder.

Zulmün Allah'ın ayetlerini inkâr anlamına geldiğini gösteren bir diğer ayette de şöyle denilmiştir: "*Hayır! o, kendilerine ilim verilenlerin kalplerindeki apaçık ayetlerdir. Bizim ayetlerimizi ancak zalimler inkâr eder.*"<sup>52</sup> Şu ayette de yine zulüm, peygamberi ve onun getirdiklerini yalanlama anlamında kullanılmıştır: "*And olsun, sizden önce nice nesilleri peygamberleri, kendilerine apaçık deliller getirdikleri halde (yalanlayıp) zulmettikleri vakit helâk ettik. Onlar zaten inanacak değillerdi. İşte biz suçlu toplumu böyle cezalandırırız.*"<sup>53</sup> Ayetleri yalanlamaları sebebiyle zalimlerin akıbeti şöyle anlatılmaktadır:

*"Hayır! Öyle değil. Onlar, sonucu henüz kendilerine gelmemiş olan şeyi yalanladılar. Kendilerinden öncekiler de böyle yalanla-*

<sup>49</sup> El-A'râf, 7/ 162.

<sup>50</sup> Taberi, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vil-i Âi'l-Kur'an*, VI, 18; Kurtubî, *el-Câmi'u Li Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 256; Mevdudî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, II, 69.

<sup>51</sup> El-Enbiyâ, 21/ 97.

<sup>52</sup> El-Ankebût, 29/ 49.

<sup>53</sup> Yûnus, 10/ 13.

*muşlardı. Bak o zalimlerin sonu nasıl oldu.*"<sup>54</sup>

Şirkin büyük bir zulüm oluşunun sebebini müfessirler şöyle açıklamışlardır: Allah'tan başkasına tapınarak O'na şirk koşan kimse, Allah'ın hakkı olan ubûdiyet hakkını başkasına vermek veya değersiz bir varlığa kulluk yapmak suretiyle insanlık onuruna karşı haksızlık etmiş olmasıdır.<sup>55</sup> Zira ubûdiyet hakkı sadece Allah'ındır. En mükerrem varlık olan insan saygınlığına uygun olan da tek ve en yüce olan Allah'a ibadet etmektir.

Birçok ayette zulüm kelimesi yine küfür veya şirk mânasında kullanılmıştır.<sup>56</sup> Bakara suresi 54. ayette İsrailoğullarının buzağıya tapmak suretiyle Allah'a şirk koşmaları zulüm olarak kabul edilmiştir. Yine Nemrut ve kavmi putlara tapmalarının gerçekten bir zulüm olduğunu itiraf etmişlerdir.<sup>57</sup> Azgınlıkta daha ileri giderek ilâhlık iddiasında bulunmayı da Kur'an "zulüm" olarak değerlendirmektedir: "*İçlerinden her kim, "Allah'tan başka şüphesiz ben de bir ilâhım" derse, böylesini cehennemde cezalandırırız. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.*"<sup>58</sup> Ayette geçtiği şekliyle, "Firavun ve önde gelen adamları, halkın Musa'ya ve onun peygamberliğini kanıtlayan delillere inanmalarını, sihirbazlara tabi olup iman etmelerini engelleyerek onlara zulmettiler."<sup>59</sup> anlamında yorumlanmıştır.<sup>60</sup> Zira ayetin siyakı da bunu doğrulamaktadır.<sup>61</sup> Ayrıca Firavun ve adamlarının "fesatçılar" olarak nitelenmesi de bu yorumu destekler mahiyettedir. Ancak ayette inkârcılığın, hem bireylerin ruhlarını ve ameli hayatlarını hem de toplumsal düzeni ve de-

<sup>54</sup> Yûnus, 10/ 39-40.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 146; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXI, 85; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 3844.

<sup>56</sup> El-Bakara, 2/ 164el-Mâide, 5/ 72.

<sup>57</sup> El-Enbiyâ, 21/ 64.

<sup>58</sup> El-Enbiyâ, 21/ 29.

<sup>59</sup> El-A'râf, 7/ 123.

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 136; İbn Âşûr, *Tefsiru't-Tenvîr, ve't-Tahrîr*, IX; 35-36

<sup>61</sup> Bkz. El-A'râf, 7/ 124-129.

ğerler dünyasını fesada uğratan en büyük bozgunculuk olduğuna işaret edildiği de düşünülebilir.<sup>62</sup> Şu ayette de zulüm küfür anlamında geçmiştir: “Gerçek vaad (kıyametin kopması) yaklaşır, bir de bakarsın inkâr edenlerin gözleri açılıp donakalmıştır. “Eyvah bizlere! Doğrusu biz bundan gafildik. Hatta biz zalim kimselermişiz” derler.”<sup>63</sup>

Hız. Peygamber’e hitaben inen şu ayette de Allah’ın ayetleri hakkında ileri geri konuşarak yalanlamaya (tekzib) yeltenenleri Kur’an zâlimlerden saymaktadır: “Âyetlerimiz hakkında ileri geri konuşanlara rastladığın zaman, onlar bunu bırakıp başka konuya geçinceye kadar bunlardan uzak dur. Şayet şeytan sana yapman gerekeni unutturursa, hiç değilse hatırladıktan sonra, artık açıkça zulmeden böyle bir topluluğun içinde yer alma.”<sup>64</sup> Yine Hz. Peygamber’e Allah’tan başka kendisine ne fayda ne de zarar veremeyecek olan varlıklara yalvardığı takdirde zalimlerden olacağı uyarısı yapılmıştır.<sup>65</sup> Bu da zulmün şirk anlamıyla örtüşüğünü gösteren ayetlerden birisidir.

Zulüm kavramının küfür manasına geldiğine delil olacak ayetlerden bazıları da şunlardır: “Allah’a karşı yalan uyduran veya kendine bir şey vahyedilmemişken, “Bana vahyolundu” diyen, ya da “Allah’ın indirdiğinin benzerini ben de indireceğim” diye laf eden kimseden daha zalim kimdir?<sup>66</sup> “Zulmettiğiniz için bugün (pişmanlığınız) size hiçbir fayda vermeyecektir. Çünkü siz, azapta ortaksınız.”<sup>67</sup> “Kimin de tartıları hafif gelirse, işte bunlar da ayetlerimize karşı zulmetmeleri sebebiyle kendilerine yazık edenlerdir.”<sup>68</sup> Zulmün “Cehl” kavramıyla ve kültür içinde bu kavramın yakından ilgili olduğu “şirk” ile bir anlam ilişkisi

<sup>62</sup> Karaman, Hayrettin vd., *Kur’an Yolu*, II, 565.

<sup>63</sup> El-Enbiyâ, 21/95.

<sup>64</sup> El-En’âm, 6/ 68.

<sup>65</sup> Yûnus, 10/ 106.

<sup>66</sup> El-En’âm, 6/ 93.

<sup>67</sup> Ez-Zuhruf, 43/ 39.

<sup>68</sup> A’raf,7/ 9.

oluşturduğunu da unutmamak gerekir. Ayette Hz. Peygamberden câhillere şöyle söylemesi istenmiştir: “*De ki: “Ey cahiller! Siz bana Allah’tan başkasına ibadet etmemi mi emrediyorsunuz?”*”<sup>69</sup> Hz. Peygamber’e Allah’tan başkasına taptığı takdirde zalimlerden olacağı uyarısı yapılmıştır. “*Sakin Allah’a ortak koşanlardan olma. Allah’ı bırakıp da sana ne fayda ne de zarar verebilecek şeylere yalvarma. Eğer böyle yaparsan, şüphesiz sen de zalimlerden olursun.*”<sup>70</sup> Hz. Peygamber’in evden çıkarken, “Allah’ım! Zulüm etmekten ve zulme uğramaktan, cahillik etmekten ve cahilliğe maruz kalmaktan sana sığınırım”<sup>71</sup> şeklinde dua ettiğine dair rivayet bize zulüm ile cehl arasındaki ilişkiyi işaret eder.<sup>72</sup>

Kur’an, insanları zulme sürükleyen etkenin, Allah’ın dışında taptıkları tanrılar (tâgût) olduğuna işaret eder. “*Allah, iman edenlerin dostudur. onları karanlıklardan (zulümât) aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin dostları ise tâgüttür. O (da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır. Onlar, cehennemliklerdir. Orada ebedî kalırlar.*”<sup>73</sup>

Zulüm ile suçlananlar sadece kâfirlerin kendileri olmayıp, kâfirlerin babaları veya kardeşleri bile olsa dost edinenler de zalimlerden sayılmak suretiyle, câhiliye’nin kan bağına dayalı sosyal düzen anlayışı ciddi olarak yıkım ve yıpratmaya maruz kalmıştır. “*Ey iman edenler! Eğer küfrü imana tercih ediyorsa, babalarınızı ve kardeşlerinizi dostlar edinmeyin. Sizden kim onları dost edinirse, işte onlar zâlimlerdir.*”<sup>74</sup> Bu ve benzer ayetler hep zulmün şirk ve inkâr anlamlarına delalet etmektedir.

“Bir şeyi bilerek inkâr etmek, yalanlamak, nimete nankörlük

<sup>69</sup> Zümer, 39/ 64.

<sup>70</sup> Yunus, 10/ 106.

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 306; Tirmizî, *Sünen*, “*Da’avât*”, 34.

<sup>72</sup> Çağrı, Mustafa, *DİA*, “*Zulüm*” Md. XLIV, 508.

<sup>73</sup> Bakara, 2/ 257.

<sup>74</sup> Et-Tevbe, 9/ 23.

etmek” anlamlarını ifade eden “cahd”, “cuhud”, kelimelerinin geçtiği ayetlerde zulüm bu anlamlarda kullanılmıştır.<sup>75</sup> Âyetlerde küfr, şirk, inkâr, irtidât, yalanlama gibi kavramların zulüm anlamlarında kullanıldığını söylemek mümkündür.<sup>76</sup>

Kur’an, helak için seçilen halka karşı, zulüm suçlamasını ısrarla vurgulamaktadır. Diğer yandan Kur’an tiranlık<sup>77</sup> anlamına da gelen zulüm kelimesini kullandığı için, bunun toplumsal parçalanmaya yol açan sıradan bir zulüm olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü sıradan zulüm her toplumda görülebilir. Bu bakımdan Kur’an burada baskıya yol açan büyük zulümleri kastetmektedir. Bununla, bir halkın birbirine karşı baskıcı olması ve bir bütün olarak bir halkın başka bir halka adaletsizce davranması anlatılmaktadır.<sup>78</sup> Her hak sahibine hakkını eksiltmeden, tam olarak vermek olan dengenin karşısında olan küfür, hakkı örtmekle işe başlamaktadır. Küfrü hayat felsefesi, tavır ve davranışlarda başlangıç noktası olarak seçen kişi, eğer bu anlayışına güç kazandıracak fizikî ve malî güç gibi bir takım maddî ve manevî imkânlarla da sahip ise, küfür anlayışı, haset, hırs, kibir gibi unsurlarla birleşecektir. Böylece o kişinin zihin dünyasında kendinden daha büyük hiçbir güç kalmayacak ve diğer insanlar üzerinde azgınlaşarak, tüm sınırları ve dengeleri tahrip edecektir.<sup>79</sup>

Putperestler, putlarının kırılmış ve devrilmiş olduklarını gördüklerinde şöyle tepki göstermişlerdir: “*Kim yaptı bunu tanrılarımıza! Bunu kim yaptıysa muhakkak o, zalimlerden biridir.*”<sup>80</sup> Putperestler kendi açılarından tanrılarına yapılan bu

<sup>75</sup> El-En’am, 6/33; en-Neml, 27/14.

<sup>76</sup> El-Bakara,2/ 254; Lokmân,31/ 13; el-Hâc,22/ 71; eş-Şu’arâ,26/ 10; el-Kasas, 28 /50.

<sup>77</sup> Tiranlık;hiçbir yasa tanımayan, aşırı şiddette cezalandırmaya başvuran, zorba ve keyfî bir yönetim biçimidir. Diktatörlük de denilebilir.

<sup>78</sup> Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, s. 36.

<sup>79</sup> Düzenli, Yaşar, *Kur’an ışığında Evrensel Değerler ve İnsan*, s. 86.

<sup>80</sup> El-Enbiyâ, 21/ 59.

eylemi zulüm olarak görmektedirler.

### **b. İsyân ve Tuğyân**

Kur'an-ı Kerim'e göre Allah'ın emrini dinlememe ve hükmünü ihlâl etme anlamında ilk zulüm, cennette yasaklanan meyveden yemeleri sebebiyle Âdem ile Havva tarafından işlenmiştir.<sup>81</sup> Çünkü onlara, yasaklanan ağaçtan yemeleri halinde zalimlerden olacakları bildirilmiştir.<sup>82</sup> Zira Kur'an bize Âdem'in bu davranışıyla Allah'a isyan ettiğini ve yanlış yola gittiğini haber vermektedir.<sup>83</sup> Yaptıklarına pişman olup tövbe ederken *"Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik"*<sup>84</sup> sözüyle yakarıшта bulunmuşlardır.

Kur'an-ı Kerim'in aleyhinde konuşmak, onunla istihza etmek, insanları ondan uzaklaştırmak gibi eylemler zulüm sayılmıştır. Kur'an aleyhinde konuşanlara "zalimler" denilmesi, onların konuşmalarının iyi niyetli, adaletli, gerçeklere dayalı olmadığını; aksine tahkir, tezyif ve iptal amacı taşıyan asılsız ve gerçek dışı konuşmalar olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>85</sup>

Bakara suresi 231. Ayette Allah'a ortak koşma kastı olmaksızın emirlerine itaatsizliğe de zulüm denmiştir: *"Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman, ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Haklarına tecavüz edip zarar vermek için onları tutmayın. Bunu kim yaparsa kendine zulmetmiş olur.* Kur'an insanın hem çok zalim hem de çok cahil olduğunu haber verir.<sup>86</sup> Zira cahilce davranışla zalimce davranış arasında benzerlik vardır. Çünkü cehaletin, bir şeye olduğunun hilâfına inanmak, bir şeyi hak ettiği şekilde yapmamak anlamı açısından zulüm ile örtüşen bir yönü vardır. Bununla birlikte,

<sup>81</sup> Çağrıncı, DİA, *Zulüm Md.* XLIV, 508.

<sup>82</sup> El-Bakara 2/35.

<sup>83</sup> Tâhâ, 20/ 121.

<sup>84</sup> El-A'râf 7/19, 23.

<sup>85</sup> Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu*, II, 424.

<sup>86</sup> El-Ahzâb, 33/ 72.



düzensiz işleyiş, bir şeyin üzerinde bulunduğu durumun haricinde düşünüp, aksine bir davranış sergilemek anlamlarına da gelmektedir.<sup>87</sup>

Cahiliye dönemindeki kullanımına dayanarak ‘cehl’in esas olarak, “azgınlık, serkeşlik, arzuların etkisinde kalma, hayvanî içgüdülere boyun eğme”, kısaca, “barbarlık” anlamına kullanıldığını dikkate alırsak zulüm anlamlarını da içerdiğini görürüz. Yine Kur’an’da ve İslâmî kaynaklarda İslâm öncesi dönemi ifade etmek için kullanılan “cahiliyye” kavramı temelde biri putperestlik inancı ve uygulamasıyla müesseseseleşen itikadî sapmayı, diğeri zâlimâne davranışlarla insan ilişkilerine yansıyan ahlâkî sapmayı ifade ettiği için Kur’an’da zulüm kelimesi öncelikle o dönem kültüründe “azgınlık, serkeşlik, saldırganlık” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>88</sup>

Ayetler Allah’ın yasak hükmünü çiğnemenin zulüm olduğunu söylemektedir: “*Ve biz dedik ki: Ey Âdem! Sen ve eşin Cennet’e yerleşin ve dilediğiniz şekilde oradan yiyin; ancak şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz.*”<sup>89</sup> Netice olarak Allah’ın yasaklarına muhalif davranmak, O’na âsi olmak demektir ki, bu da amel anlamında zulüm olmaktadır.

### **c. Haksızlık ve Adaletsizlik**

Zulmün ahlâk ilmi alanındaki başlıca anlamı “haddi aşır başkasının hakkına tecavüz etmektir. Kısaca ve genel olarak bu anlamda zulüm, kişinin kendisine konulan sınırları aşır hakkı olmayan şeyleri yapması anlamında haksızlık etmesidir.<sup>90</sup>

İnsanların birbirlerine ve kendilerine karşı işledikleri zulüm, ahlâk alanını oluşturmaktadır. Çünkü ahlâk insanlar arası ilişkiler sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu da, insanların kendi

<sup>87</sup> Râgıp, *el-Müfredât*, s. 102; Zebidi, *Tâcu’l-Arûs*, “chl” Md. VII, 368-369.

<sup>88</sup> Çağrı, Mustafa, *DÎA “Cehâlet” Md.*, VII, 219.

<sup>89</sup> El-Bakara, 2/ 35; Ayrıca bkz. Al-i İmran 3/128, el-En’âm, 6/52.

<sup>90</sup> Izutsu, *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 258.

hemcinslerine ve kendilerine karşı işledikleri suçlar, yaptıkları kötülükler ve haksızlıklardır.

İnsanlar arası ilişkiler sonucunda meydana gelecek Kur'an'ın söz konusu ettiği haksızlıklardan bazıları şunlardır: Adam öldürmek,<sup>91</sup> hırsızlık yapmak,<sup>92</sup> zina yapmak,<sup>93</sup> eşcinsellik,<sup>94</sup> suçlu insanları bırakıp masum insanları cezalandırmak<sup>95</sup> ve haksız yere bir cana kıymaktır. Bu sonuncusu da Kur'an'da "*Zalimlerin cezası işte budur*"<sup>96</sup> ifadesi ile kardeşi Habil'i öldüren Kâbil için söylenmiştir.

İslâm'ın gerek insanın ahlâkî mahiyetine ilişkin öğretisi gerekse ortaya koyduğu ahlâk ve hukuk ilkeleri zulmü meşrulaştırma maksadı taşıyan her türlü zihniyeti ortadan kaldırmayı hedefler.<sup>97</sup> Nitekim Kur'an'ın genelinde olduğu gibi zulmün beşerî ilişkiler bağlamında kullanıldığı yerlerde de bu tutumlar haksız fiil şeklinde görülmüş ve reddedilmiştir.<sup>98</sup> Saldırıya uğrama ve yurdundan zorla çıkarılma gibi haksızlıklar Kur'an'da zulüm olarak değerlendirilmiş ve savaş sebebi sayılmıştır.<sup>99</sup> Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenlerin karınlarına ateş doldurdukları,<sup>100</sup> meşru sınırlar dışına çıkarak ve zulmederek birbirinin mallarını yiyenlerin cehennem ateşine atılacakları<sup>101</sup> bildirilmiştir.

Psikolojik anlamda insandaki zulmün sebebi, bu duygunun, Kur'an'ın da belirttiği gibi bir insiyak (içgüdü-sevk-i tabii) olduğu ve hâkim olma içgüdüünden kaynaklandığı kabul

<sup>91</sup> El-Maide, 5/ 27-29.

<sup>92</sup> Yûsuf, 12/ 75.

<sup>93</sup> Yûsuf, 12/ 23.

<sup>94</sup> El-Ankebût, 29/ 30.

<sup>95</sup> Yûsuf, 12/ 78, 79.

<sup>96</sup> El-Mâide, 5/ 29.

<sup>97</sup> Çağrı, *DİA*, *Zulüm*, XLIV, 509.

<sup>98</sup> Bkz. Yûsuf 12/23, 79; Sâd 38/22-24.

<sup>99</sup> El-Hâcc, 22/39-40.

<sup>100</sup> En-Nisâ 4/10.

<sup>101</sup> En-Nisâ 4/29-30.

edilmektedir.<sup>102</sup> Zaten Kur'an'a göre işlenen ilk zulmün, üstün olma, galip gelme ve ele geçirme isteği sebebiyle Hz. Âdem'in çocukları arasında zuhur ettiği bilinmektedir.<sup>103</sup>

Kur'an'da zulmün derecelendirilmesi de yapılmıştır. Allah'a karşı yalan ve iftiraya kalkışan en büyük bir zulmü işlemiştir. *“Kim Allah'a karşı yalan uydurandan daha zâlimdir? İşte bunlar, Rablerine arz edilecekler ve şahitler de, “Rablerine karşı yalan söyleyenler işte bunlardır” diyeceklerdir. Biliniz ki, Allah'ın lâneti zâlimler üzerinedir. Onlar (halkı) Allah yolundan alıkoyan ve onu eğri ve çelişkili göstermek isteyen kimselerdir. Hem de onlar ahreti inkâr edenlerin ta kendileridir.”*<sup>104</sup>

Zulmün, büyüklenmek anlamına gelen uluv kelimesi ile benzeşen bir yönü Kur'an'da şöyle dile getirilir: *“Ve kendi içlerinde onların gerçekliğini bildikleri halde, zulüm ve kibirlerinden (uluv) dolayı mucizelerimizi inkâr ettiler. Ama bak, bozgunculuk yapanların sonu ne oldu!”* Ayet zulmün ve kibrin inkâr etmekten kaynaklanan bir ahlâk bozukluğu olduğuna işaret etmektedir. Kibre kapılarak halkı/avamı dışlamak ve onları aşağılamak da Kur'an'da bir çeşit zulüm sayılmıştır. Hz. Peygamber'e hitaben inen ayette şöyle denilmiştir: *“Rab'lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na dua edenleri yanından kovma. Onların hesabından sana bir şey yok, senin hesabından da onlara bir şey yok ki onları kovasın. Eğer kovarsan zalimlerden olursun.”*<sup>105</sup> Rivayetlere göre Mekke'deki bazı müşrik liderler, Hz. Peygamber'in eski kölelerden ve takipçileri arasında bulunan diğer “alt tabaka”ya mensup kimselerden uzak durması şartıyla İslâm'ı kabul edebileceklerini bildirmeleri üzerine Hz.

<sup>102</sup> Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, s. 234.

<sup>103</sup> El-Mâide, 5/ 29.

<sup>104</sup> Hüd, 11/ 17-18.

<sup>105</sup> El-En'am, 6/ 52.

Peygamber'e söz konusu uyarı yapılmıştır.<sup>106</sup> Hz. Peygamber de kavmine böyle bir şey yapamayacağını, o konuda kavminin ileri gelenlerini dinlemeyeceğini onlara bildirmiştir.<sup>107</sup>

Haksız kazanç olan faizi yasaklayan ayetlerde, tarafların birbirlerine haksızlıklarını ortadan kaldırmaya yönelik olarak, “*Ne zulmediniz ne de zulme uğrayınız,*”<sup>108</sup> denilmiştir. Diğer bir ayette şöyle denilmektedir: “*Yahudilerin yaptıkları zulüm ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları, kendilerine yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle önceden kendilerine helâl kılınmış temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık. İçlerinden inkâr edenlere de acı bir azap hazırladık.*” Buna göre Kur'an, hem haksızlık etmeyi hem de haksızlığa boyun eğmeyi kabul etmemiştir. İnsan, Allah'ın yarattığı en şerefli varlık olarak zulmetmeye ve zulmedilmeye lâyık görülmemiştir.

Kur'an'dan verilen bütün bu örneklerden hareketle diyebiliriz ki, zulüm; inkâr, zorbalık, kıskançlık, kalp mühürlenmesine sebep olan katılık gibi kalbî ve fiilî olumsuz eylemleri kapsayan her türlü haksızlığı, ahlâksızlığı ifade eden bir kavramdır. Bu sebeple Allah zulmü hem kendisine hem de yaratıklarına haram kılmıştır. Çünkü zâlimlik bir küfür sıfatıdır. Küfür ehline yakıştırılan sıfatlar mü'minlere yakıştırılmamıştır.

### III. Kur'an'da Zulüm Çeşitleri

Kur'an'da zulüm kavramı, üç anlamda ele alınmaktadır:

1- İnsan'ın Allah'a karşı zulmü. Allah'a şirk koşma şeklinde gerçekleşen bu çeşit zulüm, Allah'ın ulûhiyet hakkını Allah'tan başkasına vermektir. Kur'an'da Allah'ın belirlediği ve insanlara farz kılınan davranış kurallarına “Allah'ın sınırları” (hudûdullâh)

<sup>106</sup> Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İst. 1999, III, 234.

<sup>107</sup> Hüd, 11/ 29-31.

<sup>108</sup> el-Bakara 2/279.

denilmektedir. Allah bu sınırların aşılmasını yasaklamış, ihlâl edenlere de hem dünyevî hem uhrevî cezalar koymuştur. İşte bu sınırların çiğnenmesi ve ölçülerin aşılması Allah'a karşı işlenen bir zulüm kabul edilmiştir.<sup>109</sup>

Râgıp el-İsfahânî (v.502/1108), el-Müfredât isimli eserinde zulmün en büyüğüne işaret ettiği şu açıklamayı yapmaktadır: İnsan ile Allah arasında vuku bulan zulüm zulmün en büyüğüdür ki, bu da küfür, şirk ve nifaktır. İsfahânî bu açıklamasının delilleri olan ayetleri de şu şekilde sıralar: “*Dikkat edin Allah'ın laneti zalimlerin üzerinedir.*”<sup>110</sup> Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın lanet ettiği kimselerin “*Allah'ın indirdiklerini açıklandıktan sonra gizleyenler*”<sup>111</sup> olduğu bildirilir. Çünkü Allah'ın hidayet için indirdiği ayetlerin hakkı onun açıklanması ve duyurulmasıdır. Dolayısıyla burada da Allah'a karşı bir zulüm söz konusudur. “*Allah zalimler için elim bir azap hazırlamıştır.*”<sup>112</sup> Allah'ın dilemesi dışında insanların bir şey dileyemeyeceği, böyle bir işe kalkışırsa Allah'ın kudret ve irade alanına girmesi sebebiyle zalim olacağına işaret edilmiştir. “*Allah hakkında yalan uydurandan daha zalim kim vardır?*”<sup>113</sup> “*Allah'a yalan iftira edenden daha zalim kim vardır?*”<sup>114</sup> şeklinde gelen ayetler zulmün bu çeşidine işaret etmektedir.<sup>115</sup> İmanın yerine inkârı, şükürün yerine küfrü, itaatin yerine isyanı koymak zulüm kabul edilmiştir.

2- İnsanların birbirlerine karşı yaptıkları zulüm;<sup>116</sup> Bu tür zulüm insanlara yapılan gayr-i meşru her türlü haksızlığı içine almaktadır. Bunun en açık örnekleri Kur'an'da faizle ilgili ayette

<sup>109</sup> El-Bakara, 2/ 229.

<sup>110</sup> Hüd, 11/ 18.

<sup>111</sup> El-Bakara, 2/ 159.

<sup>112</sup> El-İnsan, 76/ 31.

<sup>113</sup> Sâd, 39/ 32.

<sup>114</sup> El-En'am, 6/ 144; A'râf, 7/ 37.

<sup>115</sup> Ragıb, el-İsfahânî, *Müfredât-u Eلفazi'l-Kur'an*, s. 315-316

<sup>116</sup> El-Bakara, 2/ 279; en-Nisâ, 4/ 29-30.

“Ne zulmediniz, ne de zulme uğrayınız”,<sup>117</sup> “kendi aranızda mallarınızı bâtil (meşrû ve helâl olmayan) yollarla yemeyiniz,<sup>118</sup> “yetimlerin mallarını zulmederek yemeyiniz”<sup>119</sup>, şeklinde uyarı şeklinde ifade edilmektedir. Hırsızlık yapanın cezalandırılmasını bildiren ayetin devamında, “*Kim zulmünden sonra tövbe eder ve kendini düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*”<sup>120</sup> buyrulmaktadır. İşte bu ve benzeri, haksız yollarla ve kendilerine ait olmayan malı elde etmek gibi insanlar arası ilişkilerde söz konusu olan haksızlıklar insanların birbirlerine zulümleridir.

3- İnsanların kendilerine karşı yaptığı zulüm... İnsanların, isyanlara ve kötülöklere dalması neticesinde kendilerine zarar vermek ve haksızlık etmek şeklinde meydana gelen zulümdür. Pek çok ayette Allah c.c. insanlara zulmetmediğini aksine insanların kendi kendilerine zulmettiklerini söyler.<sup>121</sup> Bu tür zulüm, insanın ilâhî kitapta belirtilen hususlara lâkayt davranması, gereğine göre amel etmemesidir.<sup>122</sup> İnsanlar işledikleri amellerin karşılığına katlanmak durumundadırlar. Bütün kötülerin azabını tadacağı cehennem ateşi, sonuçta insanların kendi amellerinin karşılığını görmesi içindir.

Kur'an'da kötülöklere verilecek ilâhî cezanın hemen yanı başında çok sıklıkla gördüğümüz “zulmü'n-nefs” yani kişinin kendisine karşı haksızlık etmesi kavramı yer almaktadır.<sup>123</sup> Allah kimseye zulmetmez; asıl insan kendi kendine haksızlık

<sup>117</sup> El-Bakara, 2/279

<sup>118</sup> En-Nisâ, 4/29-309.

<sup>119</sup> En-Nisâ, 4/10.

<sup>120</sup> El-Mâide, 5/ 39.

<sup>121</sup> El-Bakara, 2/ 57; Âl-i İmrân, 3/ 117; el-A'râf, 7/ 23. 160; et-Tevbe, 9/ 70; Yûnus, 10/ 44; Hüd, 11/ 101; İbrâhim, 14/ 45; el-Ankebût, 29/ 40; er-Rûm, 30/ 40; es-Sebe', 34/ 19.

<sup>122</sup> Ragıb, *Müfredât-u Elfazi'l-Kur'an*, s. 315-316; İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, thk. Muhammed Zübeydî, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993, s. 93; Aydın, Hayati, *a.g.e.*, s. 235.; Demirci, *a.g.e.*, s. 65; Düzenli, Yaşar, *Kur'an İşığında Evrensel Dengeler*, İFAV Yay., İst. 2000, s. 85.

<sup>123</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 260.

eder. Kur'an hep insanın kendi kendine zulmetmesinden bahsetmektedir.<sup>124</sup> Bu yüzden Kur'an'ın çok temel bir özelliği, görünürde başka bir şahıs üzerinde irtikâp edilmiş bütün insan davranışlarının, daha derin bir anlamda, gerisin geri hareketi işleyene döndüğünü devamlı tekrar etmesidir. Bütün kötülükler, adaletsizlikler ve birinin başkasına verdiği zararlar, özet olarak insanın ahlâkî mahiyetinden olan her türlü kopmalar, aslında kişinin kendisine yaptığı zulümlerdir. Onun için “kendine haksızlık etmek” (zulmü'n-nefs), deyimi, her türlü haksızlığın, zulmü yapana geri dönücü olduğu fikrini açıkça belirten, Kur'an'ın çok sık kullandığı bir ifadedir. Geçmiş nesillerin ve kişilerin işledikleri sapkınlık ve yanlışlıkları anlattıktan sonra Kur'an genellikle der ki: “Allah onlara zulmetmedi (onları helâk ederken), onlar kendilerine zulmediyorlardı.”<sup>125</sup>

Ayetler insanların, Allah'tan başka ilâh edinmekle hem Allah'a haksızlık ettiklerini hem de kendilerine zulmettiklerini söylemektedir: *“Biz onlara zulmetmedik. Fakat onlar kendilerine zulmettiler. Rabbinin azap emri gelince, Allah'ı bırakıp da taptıkları ilâhları kendilerine hiçbir fayda sağlamadı. İlâhları onların sadece ziyanlarını artırdı. Zulme sapmış memleketlerin halkını yakaladığında, Rabbinin yakalaması işte böyledir! Şüphesiz O'nun yakalaması can yakıcı ve şiddetlidir.”*<sup>126</sup>

Zulmün, insandan Allah'a doğru ve “insandan insana doğru” olmak üzere iki farklı yönde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Kur'anî anlayışta Allah, insan hayatına en küçük ayrıntısına kadar müdahalede bulunduğu için, aslında, iki yön arasında bir ayrım yapmak son derece zor, hatta imkânsız olsa da, ilk durumda zulüm, insanın bizzat Allah tarafından belirlenmiş sınırları çiğnemesi durumunda ortaya çıkarken, ikincisinde,

<sup>124</sup> Bkz. El-Bakara, 2/ 231; Âl-i İmrân, 3/ 116-117;

<sup>125</sup> Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Fecr Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1993, s. 80.

<sup>126</sup> Hüd, 11/101-102.

toplumun kabul ettiği davranış kurallarının çiğnenmesi durumunda tezahür etmektedir. Nitekim Yûsuf suresi'nin 75. ayetinde, hırsızlık, tamamen beşerî planda gerçekleşen bir zulüm örneği olarak değerlendirilmektedir.<sup>127</sup>

Ahlâkın ve hukukun en temel kavramı adâlettir. Çünkü adâletin söz konusu olduğu alan insanlar, toplumlar ve insanlarla toplumlar arası ilişkilerdir. Bu nedenledir ki adâlet ilkesinin yer aldığı ilişkilerde hem bireysel hem de toplumsal bağlamda bir dirlik ve düzenlik vardır. Zira adâlet “bir şeyi yerli yerine koymak” demektir. Adâlet olmadığı zaman onun yerine geçen davranış biçimi zulüm olarak adlandırılır. Bu da bir şeyi ait olduğu yere koymamak yani haklıya hakkını vermemek veya bir kimsenin hakkını ihlâl etmektir. Kur'an bu anlamdaki zulmün her çeşidini reddeder.<sup>128</sup>

İslâm siyaset kültüründe adâlet mülkün temeli kabul edilir. Bir topluluğa olan kin ve nefret dahi onlara adâlet ilkesini çiğneyerek zulmetmeyi yasaklar,<sup>129</sup> kişinin kendi aleyhine bile olsa adâlet ilkesinden şaşmamayı emreder.<sup>130</sup> Bu ahlâkî ölçüler de zulmün hem birey hem de toplum ilişkilerinde ne kadar büyük olumsuzluklara sebep olacağını göstermesi bakımından önemlidir.

#### **IV. Kur'an'a Göre Zulmün Cezası**

Ceza, kötülüğün ölçüsü nispetindedir. Zulüm büyük kötülük olduğuna göre cezası da ağır olacaktır. Allah c.c. hükmünde adil olduğu gibi cezalandırmasında da adildir. Allah'ın zalimleri en ağır ceza ile cezalandırması adaletinin bir gereğidir.

---

<sup>127</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 260-261.

<sup>128</sup> Demirci, *Muhsin, Kur'an'ın Ana Konuları*, IV. Baskı İFAV Yay. İstanbul 2008, s. 278.

<sup>129</sup> Mâide, 5/ 8.

<sup>130</sup> En-Nisâ, 4/ 135.



Zulmedenler Allah'ın lânetini hak etmektedirler.<sup>131</sup> Zâlimler, Allah'ın hidayetinden, inayetinden himayesinden ve sevgisinden mahrum olacaklardır. Zalim toplumlar, zulümleri sebebiyle helâke sürüklenmişlerdir.<sup>132</sup> Zulmün helâk sebebi olması, onun toplumsal boyutta yaygın bir hal alması neticesindedir. Toplum zulme karşı duruş ve bir mücadele ortaya koyduğu sürece helâkten kurtuluş mümkündür.<sup>133</sup>

Birçok ayette, gerek inançları gerekse söz ve davranışlarıyla Allah'ın hükümlerini çiğneyip doğru yoldan saptıkları için zalimler diye anılanların hem dünyevi<sup>134</sup> hem de uhrevi cezaya maruz kalacakları haber verilmektedir.<sup>135</sup> Örneğin sapkınlıkta haddi aşan Lût kavminin cezalandırılması hakkında ayette şöyle buyrulmaktadır: “(Azap) emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş pişirilmiş balçıktan taşlar yağdırdık. Bunlar zalimlerden uzak değildir.”<sup>136</sup>

Kur'an'da Allah hem âdildir hem de zulümden münezzehtir. Ayrıca, kötülükleri misliyle cezalandırdığı, hattâ affetmek tavsiye edildiği halde<sup>137</sup> zulüm işleyene müsamaha gösterilmemiştir.<sup>138</sup> Mü'min kişinin kalbi zulümden uzak, iman vasıtasıyla merhamet kesbetmiştir.<sup>139</sup> Her vesile ile Allah'ın âdil oluşunun vurgulanması, mü'minlerin de âdil olmalarını, zulümden uzak durmalarını gerekli kılmaktadır. Yine Kur'an, mü'minleri, zalimlere meyletmemeleri aksi takdirde kendilerini de ateş azabının bulacağını haber vererek zulümden

<sup>131</sup> El-A'râf,7/ 44.

<sup>132</sup> İlgili ayetler için Bkz. El-Bakara,2/ 258; Âl-i İmrân,3/ 57,151,197; el-Mâide, 5/72; el-En'âm,6/ 21; el-A'râf, 7/ 41,162; el-Enfâl, 8/ 54; el-Kasas,28/ 40.

<sup>133</sup> Hüd, 11/ 116-117.

<sup>134</sup> Bkz. Hüd 11/67, 94; el-Kehf 18/59; el-Ankebût 29/14, 40.

<sup>135</sup> Âl-i İmrân 3/151; el-Mâide 5/29; et-Tür 52/47.

<sup>136</sup> Hüd,11/ 82-83.

<sup>137</sup> El-En'âm,6/ 160; el-Kasas, 28/ 84; Şûrâ, 42/ 40.

<sup>138</sup> Şûrâ, 42/ 42.

<sup>139</sup> Aydın, Hayati, a.g.e. s. 234-235.

sakındırmaktadır.<sup>140</sup>

Kur'an bu yaklaşım tarzıyla sağlıklı toplumların oluşmasında ve ayakta kalmasında adaletin çok önemli bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü adaletin uygulanmaması haksızlığın artmasına, zulmün kol gezdiği karanlık bir devrin başlamasına yol açacaktır. Bu da toplumu içten içe kemirip yok edecek ve kısa sürede tarih sahnesinden silinmesine zemin hazırlamış olacaktır. Bunun için Kur'an, adaleti toplumların bekası için en temel şart olarak görmüştür.<sup>141</sup>

Kur'an, insanların nefislerinden başlamak üzere toplumsal alana yayılan zulüm nedeniyle fitratların bozulmasına ve yeryüzünde fesâdın oluşmasına yol açan "sapma" yönündeki değişimi tersine döndürmeyi yani toplumların ıslahını hedeflemektedir. Ancak buna rağmen algılama biçimlerini nicel değerlerin belirlediği, sayısal güce değer veren toplumlar, değişime yani ıslaha direnmektedirler.<sup>142</sup> Ellerindeki maddî güç ve nüfuzlarını, zulüm düzenlerini devam ettirmek adına, kendilerine gelen Allah elçilerine karşı kullanmaktadırlar.<sup>143</sup>

Kur'an, bir toplumun hidayete erdirilmemesi şeklinde meydana gelen, "sapma" yönündeki değişimin temel sebebi olarak, o toplumun zulmü kolayca işleten bir yapıya sahip olmasını göstermektedir. Dolayısıyla Allah tarafından bir toplumun, kendi içinde barındırdığı zulmü ve o zulme yol açan düşüncelerini değiştirmede için hidayete erdirilmeyeceği bildirilmektedir.<sup>144</sup> Tarih, toplumların inançları sebebiyle değil, zulümleri sebebiyle helâkına şahitlik etmekte, Kur'an da bunu doğrulamaktadır. "*Nice memleketleri helâk ettik. Onlara azabımız*

<sup>140</sup> Hüd,11/ 113.

<sup>141</sup> Demirci, *Muhsin, Kur'an'ın Ana Konuları*, s. 279.

<sup>142</sup> Çelik, Celalettin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, s. 125.

<sup>143</sup> Es-Sebe,34/ 34-35.

<sup>144</sup> Çelik, *a.g.e.*, s. 127; Ayetler için bkz. El-Bakara,2 / 264; ez-Zümer,39/ 3; el-Münâfikûn, 63 / 6.

*gece uykusuna dalmışken yahut gündüz istirahat halindeyken gelmişti. Azâbımız kendilerine geldiğinde, “Gerçekten biz zalimler olmuştuk” demekten başka söyleyecekleri bir şey kalmamıştı.”*<sup>145</sup>

Kur’an her türlü zulmün, hiçbir grubun başarı ya da refahına neden olmayacağını hatırlatır. Tarihsel süreç, zalimlerin amaçlarını ve planlarını yerle bir etmiştir.<sup>146</sup> Zalimler Allah’ın ahbine ve yardımına asla mazhar olamamışlardır.<sup>147</sup> Kur’an, toplumların çöküş ve çözülüşüne yol açan nedenler üzerinde dururken, birçok faktörden söz eder. Ama bunlar arasında, esas olarak adaletsizlik, zulüm ve baskının bir toplumun çöküş ve helâkine sebep olduğu düşüncesi ortaktır.<sup>148</sup> Râzî’nin (v.606/1209) İbn Abbas’tan naklederek verdiği bilgiye göre, azap geldiğinde inanmayanlar büyük zulümler işlemekte ve kötü yollar izlemekteydiler. Helâke maruz kalan halkın itirafı ise işledikleri zulüm olmuştur.<sup>149</sup> Bunu Kur’an da teyid etmektedir.<sup>150</sup>

Çöküş sürecine girmiş olan bir toplumda egemen olan baskı bu alışkanlıkların bir ürünüdür. Lüks atmosferiyle çevrili bir toplumda, insanlar kolaylık ve konfora karşı bir sevgi geliştirirler. Bu da giderek manevî denetim mekanizmalarının ve toplumsal disiplinin gevşemesi sonucunu doğurur. Bu mekanizmalar gevşedikçe de halkın zulüm yapması, zayıf ve güçsüzlerin haklarına karşı insanlık dışı alçakça bir tavır benimsemesi daha da kolaylaşır.<sup>151</sup>

Zalimleri sevmemek,<sup>152</sup> yanlarında bulunmamak gerektiği<sup>153</sup>

<sup>145</sup> El-A’râf, 7/ 4-5

<sup>146</sup> Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur’an’da Tarih Kavramı*, s. 14.

<sup>147</sup> El-Bakara, 2/ 124.

<sup>148</sup> Sıddıkî, *a.g.e.*, s. 35.

<sup>149</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, IV, 179.

<sup>150</sup> El-Enbiyâ, 21/11-15.

<sup>151</sup> Sıddıkî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>152</sup> Hüd, 11/ 113.

<sup>153</sup> El-En’âm, 6/ 68.

anlamındaki ayetler, zulmün İslam'la asla bağdaşmayacağı, müslümanın zalim ile barışmayacağına işaret eder. Allah'ın âyetleri hakkında ileri-geri konuşmaya dalma, onlarla eğlenme ya da onları reddetme, bu birlikteliği ortadan kaldıran en temel sebepse de, bu bir örnek olup, düşmanlık duygularına dayalı daha başka kötü ve yanlış söz veya davranışta bulunan kimse-leri de terk etmek gerekir. Esasen "*Hatırladıktan sonra artık o zalimler topluluğu ile oturma*" ifadesindeki 'zalimler' nitelemesi de bunu göstermektedir. Çünkü "zulüm", başta inkârcılık olmak üzere her türlü haksızlığı ve adaletsizliği, kasıtlı işlenen bütün kötülükleri kapsamaktadır.<sup>154</sup>

Toplumları bozulmaya sürükleyen en önemli etken zulüm ve bunu ortadan kaldırmaya yönelik "ıslah" çabalarının olmamasıdır.<sup>155</sup> Zulmün bu dünyadaki cezası helâk<sup>156</sup> olduğu gibi, zalimler ahirette de kesin olarak cehennem azabı ile cezalandırılacaklardır.<sup>157</sup> Zalimler Allah'ın lânetine maruz kalacaklardır.<sup>158</sup> Çünkü zalimler, hem Allah'ın yolundan sapmışlar, saptırmışlar, hem de Allah yolunu eğri ve kötü göstermeye çalışmışlardır. Onlar ahireti de inkâr etmişlerdir.<sup>159</sup>

Kur'an'da, insanlara karşı düşmanlık beslemek ve la'net etmek hoş görülmediği halde, zalimlere karşı düşmanca tavır koymaya izin verilmiş olması<sup>160</sup>, Allah'ın lânetinin zalimler üzerine olacağı,<sup>161</sup> ancak zulme uğrayanın zalim hakkında beddua edip kötü konuşabileceği<sup>162</sup> şeklindeki Kur'an ayetleri zulme karşı her türlü mücadelenin yapılması gereğine işaret

---

<sup>154</sup> Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*, II, 424.

<sup>155</sup> Hûd, 11/ 116-117.

<sup>156</sup> Hûd, 11/ 37, 44

<sup>157</sup> A'râf, 7/ 41.

<sup>158</sup> Hûd, 11/ 18; A'râf, 7/ 44-45.

<sup>159</sup> Hûd, 11/ 19

<sup>160</sup> El-Bakara, 2/ 193.

<sup>161</sup> El-A'râf, 7/ 44.

<sup>162</sup> En-Nisa, 4/ 148.

eder. Netice olarak şunu söyleyebiliriz: Kur'an, zulme ve zalime karşı müsamahasızdır.

### **SONUÇ**

Kur'an-ı Kerim'de zulüm kavramı, bir şeyi ölçü veya miktarında eksiltmek, arttırmak yahut zaman veya mekânı değiştirmek suretiyle bir şeyi kendisine ait olmayan yere koymak, bir işi yersiz ve yanlış yapmak, birisine haksızlık etmek, hak sahibine hakkını vermemek veya eksik vermek anlamlarına gelmektedir. Ayrıca inançta sapmak, söz, fiil ve davranışlarda haddi aşmak, ölçüyü kaçırmak da zulüm kabul edilmektedir.

Ayet ve hadislerden anladığımıza göre zulüm, inanç alanında, küfür, şirk ve nifak gibi anlamları kapsamaktadır. Amel/eylem olarak zulüm, her türlü haksız, dengesiz ve ölçüsüz davranışları içine alan bir anlam alanına sahiptir. Zulüm hem İslâm'ın prensip ve ölçüleri içerisinde hem de evrensel ahlâk ilkeleri çerçevesinde her türlü haddi aşma, hak yeme, hakkı ihlâl etme, hakka tecavüz etme, bir haktan mahrum ve bir işte mağdur etme, insanlara eza ve cefa verme şeklinde ahlâkî anlamda geniş bir anlam çerçevesi oluşturmaktadır.

Kur'an açısından zulüm, Allah'a, kişinin kendisine ve çevresine olmak üzere üç alanda ele alınmaktadır. Allah'ın ulûhiyet ve ubudiyet hakkına tecavüz olması bakımından şirk en büyük zulüm kabul edilmektedir. İnsan, kendinden daha değersiz varlıklara taparak değer ve saygınlığını kaybetmek suretiyle kendisine haksızlık etmektedir. Zulüm, Kur'anî değerler sıralamasında üst değer olan adalet duygusunu yitirmeye sebep olması dolayısıyla, insan ve toplum değerlerini tahrip etmektedir.

Bir hakkı yok etme veya yok sayma, temel ve evrensel insan haklarından sayılan can, mal, din ve namus gibi hak ve değerlere saldırı ve tecavüz kabul edilmesinden dolayı zulme ve zalime karşı savaş da dâhil olmak üzere her türlü boykot, savunma, yerme ve aşağılama tarzında tavır koymak meşrudur.

“Zulme rıza zulümdür” ilkesi zulme karşı durmanın hem iman hem de insan değerleri açısından gerekli olduğunu göstermektedir. Çünkü zulüm evrensel bir insan hakkı ihlalidir.

Zulüm bütün varlıklar için kötü, haksız ve ahlâksız bir eylem olduğu için affedilemez bir davranıştır. Her anlamda bir hak ihlâlidir. Allah zulme hem kendisi hem de kulları için razı değildir. Zalimler, hem dünyevî hem de uhrevî en ağır cezaları hak etmektedirler. Nitekim tarih zulümle hüküm sürülemeyeceği ve zalim toplumların helâk olmaktan kurtulamayacağını göstermiştir. Zulmedenler gibi zalimlere meyledenler, zulme sessiz kalanlar, mazlumları himaye etmeyenler de cezalara muhataptırlar.

Kur'an zulmü ve zalimi her türlü yermekte, insanları zulümden sakındırmakta, zalimlere karşı her türlü mücadelenin gereğini vurgulamaktadır. Kur'an, Müslümanlara zulmün her çeşidinden uzak durmayı, zulmün her türlüyle mücadele etmeyi emretmektedir. Zulmü ortadan kaldırmak, adaleti hâkim kılmak Kur'an'ın temel hedeflerindedir. Zulüm ve zalim ile mücadele peygamberlerin ortak noktalarıdır. Bir inanç, amel ve ahlâk sapması olan zulüm ile mücadele bilinci oluşturma konusunda peygamberler ümmetlerine örnek olmuşlardır.

### KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, Trs.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, Trs.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şihabuddin Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî Fî Tefsir'l-Kur'ani'l-Azîm Ve's-Seb'ul-Mesânî*, (I-XV) Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987.
- Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999.
- Budak, Nevriye Sümeyra, *Kur'an'da İnsanın Kendine Zulmetmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011.
- Buharî, Muhammed İbn İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-III) Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammed, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, (I- VI), Dâru'l-İlm, Beyrut, 1404.
- Cürçânî, es-Seyyid Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut, 1990.
- Çelik, Celalettin, *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Çağrı, Mustafa, *Gazâli'ye Göre İslam Ahlâkı*, Ensar Yay. İst. 2013.
- \_\_\_\_\_, DİA "Cehâlet" Md., VII, 219.
- \_\_\_\_\_, DİA, "Zulüm" Md. IVIV/ 507-509.
- Dâmeğânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'an*, Dâru'l-İlm, Beyrut, 1983.
- Demirci, Muhsin, *Kur'an'ın Ana Konuları*, İFAV Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'a Göre İnsan Ve Sorumlulukları*, Ensar Neşriyat,

- I. Baskı, İstanbul, 2010.
- Düzenli, Yaşar, *Kur'an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*, İFAV Yayınları, İstanbul, 2000.
- Ebû Zeyd, el-Kureşî, *Cemheret-u Eş'ari'l-Arap*, (Nşr, Muhammed Ali el-Hâşimî, (I-II), Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1999.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (I-III), İşaret Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tezhibu'l-Luğa*, (I-XV), Dâru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, Mısır, 1384.
- Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alparslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1993.
- Firuzâbâdî, Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, (I-IV), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1407.
- Hâlidî, Sâlih Abdulfettâh, *Tasvîbât Fî Fehm-i Ba'dı'l-Âyât*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, I. Baskı, 1987.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, Trc. Dr. M. Kürşat Atalar, Pınar Yay. İstanbul, 2011.
- İbn Âşur, Muhammed b. Tahir, *Tefsiru't-Tenvîr ve't-Tahrîr*, (I-XXX) Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1974.
- İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Kitâbu'l-Cemherati'l-Luğa*, (I-III), Dâr-u Sâdır, Haydarâbad, H. 1345.
- İbn Fâris, Ebû Huseyn Ahmed Zekeriyya (v.395), *Mu'cem-u Mekâyisi'l-Luğa*, (I-VI), Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1422.
- \_\_\_\_\_, *Mücmeli'l-Luğa*, (I-IV), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1406.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (I-VII), Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1966.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem en-Nesâri



- (el-Afrikî el-Mısri), *Lisânul-Arap*, (I-XV) Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1410.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyüddin Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, *Kitâbu'l-İman*, Thk. Muhammed Zübeydî, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1993.
- Karaman, Hayrettin vd. (Heyet), *Kur'an Yolu*, DİB Yayınları, Ankara, 2005.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyât*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1419/1998
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Şirk", GA., İstanbul, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdullah, Muhammed İbn Ahmet, el-Ensarî, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, (I-XX), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- Kutub, Seyyid, *İslam'da Sosyal Adâlet*, Çev. Yaşar Tunagür, Adnan Mansur, Cağaloğlu Yay. İst. 1971.
- Mevdudî, Mevlanâ, *Tefhimu'l-Kur'an*, (I-VII), Trc. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul, 1986
- Müslim, İbn Haccac el-Kureşî en-Neysâburî, *Sahih*, (I-V), Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, Trs.
- Râgıp, El-İsfahâni, *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'anı'l-Kerîm*, Dâr-u Kahraman, İstanbul, 1986.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (I-XXX), Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1417.
- Sıddıkî, Mazharuddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, İstanbul, 1990.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Camiu Beyne Fenni'r-Rivayeti ve'd-Dırayeti min İlmi't-Tefsir*, (I-V), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l- Beyân an Te'vîli'l-Kur'an*,

- (I-XV), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, (I-V), el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1964.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, İstişare Yay. Kayseri, 1993.
- Ulutürk, Veli, *Kur'an'da Zulüm Kavramı*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:9, Yıl. 1990, Erzurum
- Yâzîcî, Nâsîf, *el-'Arfü't-Tayyib fî şerhi Divâni Ebi't-Tayyib*, Dâr-u Sadr, Beyrut, Trs.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), Eser Neşriyat ve Dağıtım, Trs.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtada, *Tâcu'l-Arûs, min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (I-X), Matbaay-ı Hayriye, 1306.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, (I-IV), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâr-u Sâdır, Beyrut, 1399/1979.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed, *Şerh-u'l- Mu'allakâti's- Seb'a*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, 1425.

## BUHÂRÎ'NİN EHL-İ BİD'AT RÂVİLERİ İLE İLGİLİ METODU\*

Halil İbrahim Turhan | Mustafa Taş  
RTEÜ İlahiyat Fakültesi | RTEÜ İlahiyat Fakültesi  
Yrd. Doç. Dr., Hadis | Arş.Gör, Hadis

**Öz:** Buhârî (ö. 256/870) *et-Târîhu'l-kebir*, *et-Târîhu'l-evsat* ve *ed-Du'afâu's-sagîr* adlı eserleri ile ricâl ve cerh-ta'dîl ilimlerinde mühim bir yer edinmiş ve bu ilimlerde otorite kabul edilmiştir. Bu nedenle Buhârî'nin cerh-ta'dîl metodunu tespitine onun Ehl-i bid'at râvileri ile ilgili tavrını ortaya koymak önem arz etmektedir. Buhârî ricâl ile ilgili tasnif ettiği mezkûr eserlerinde Ehl-i bid'at râvilerini değerlendirmiş ve belirlediği kriterlerle değerlendirdiği söz konusu bu râvilerin bir kısmından rivayet etmiş bir kısmından ise rivayet etmemiştir. Bu çalışmada Buhârî'nin Ehl-i bid'at râvileri hakkındaki metodu incelenirken hicri ikinci asır ricâl tenkidinde otorite olarak kabul edilen münekkitlerin Ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri râvilere karşı Buhârî'nin metodu karşılaştırmalı bir yöntemle incelenmiş ve bu râvilerin *el-Câmi'u's-sahîh*'te yer alıp almadığı tetkik edilmiştir.

**Anahtar Kelime:** Buhârî, Cerh-Ta'dîl, Ehl-i bid'at, Metot

### The Method of Bukhari About Narrators of Ahlul Bi'dah

**Abstract:** Imam Bukhari acquired an important place in rijdl and rebuttal-amendment sciences with his works called at-Tarikh al-Kabir, at-Tarikh al-Awsat and ad-Du'afa al-Saghir and he was approved as an authority in these sciences. Therefore, for determining his rebuttal-amendment method, it is important to reveal his attitudes about narrators of Ahlul Bi'dah. In the aforementioned works which Bukhari clasified about rijdl, he evaluated the narrators of Ahlul Bi'dah and he related from some of these narrators whom he evaluated based on some criterias he determined, but also he didn't related from some of them. In this work, while examining Bukhari's method about the narrators of Ahlul Bi'dah, Bukhari's method is examined by a comparative method against the narrators who were evaluated as Ahlul Bi'dah by critics considered as authority in second century of hijra and it is explored whether these narrators are stated in Al Camius Sahih or not.

**Keywords:** Bukhari, al-Jarh al-Ta'dîl, Ahlul Bi'dah, Method

### منهج البخاري في الرواة لأهل البدع

ملخص: البخاري هو مكانة هامة في علم الرجال والجرح و التعديل للكتبة التاريخ الكبير التاريخ الأوسط و الضعفاء

\* Bu makale hazırlamakta olduğumuz *Buhârî'nin Cerh-Ta'dîl Metodu* isimli doktora tezimizden özetlenerek çıkarılmıştır.

الصغير قبلت البخاري حجة في هذا العلم لهذا السبب مهم الكشف المنهج البخاري في الرواة لأهل البدع البخاري تقييم في الرواة لأهل البدع في مصنفاته الرجال المذكور و يروي بعض الرواة لتعيين مقياسه ولا يروي بعضهم في هذا العمل عندما دقق منهج الإمام البخاري في الرواة لأهل البدع درس بالمنهج مقارن بتقييم العلماء الجرح والتعديل العصر الثاني في الرواة لأهل البدع و تدقيق هل يوجد هذه الرواة في الجامع الصحيح أم لا.  
**كلمات مفتاحية:** البخاري, الجرح والتعديل, أهل البدعة, منهج

### a. Ehl-i Bid'atten Hadis Rivayeti

Bid'at, dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dinî inanç ve uygulama anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Ehl-i bid'at ise akli esas alıp nasları te'vil etmek suretiyle Hz. Peygamber'den sonra sünnete aykırı bazı inanç ve davranışları benimseyenler şeklinde tarif edilmiştir.<sup>2</sup>

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifelîği döneminden itibaren başlayıp İslam toplumunda büyük parçalanmalara ve birbirine zıt siyasî fırkaların ortaya çıkmasına sebep olan bazı fitneler zuhur etmişti. Ortaya çıkan mezheplerden her biri kendi görüşlerinin Kur'an'a, sünnete uygunluk gösterdiğini, muhaliflerinin ise sonradan zuhur eden bid'at grupları olduğunu savunmuştur. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise Cehmiyye, Havâric, Mürcie, Şiâ, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar Ehl-i bid'at olarak kabul edilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Arapça'da "icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek" anlamlarına gelen "بَدَعَ" kökünden türeyen bid'at "daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan (muhtes) şey" anlamına gelir. bk. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Beyrut: Dâru'l-ma'rifet, 2014/1435, s. 55; İbn Manzûr, *Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfriki, Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru-sadr, ts., VIII, 6; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerim el-Azbâvî, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385, XX, 309-311; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasîf*, İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts., s. 43. Bid'atin hangi manalarda kullanıldığı hakkında bk. Rahmi Yaran, "Bid'at", *DİA*, İstanbul 1992, VI, 129; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV., 1992, s. 39.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, İstanbul 1994, X, 501; Yaran, "Bid'at", VI,131; Ahmed Demirci, "Bidatçılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, Kayseri 1988, ss. 71-85.

<sup>3</sup> İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999/1419, s. 47-60; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts., s. 31; Yavuz, "Ehl-i Bid'at", X, 501-502; Yaran,

Râvinin bid'at sahibi olması rivayetini etkileyen kusurlardan biridir. Bid'at ile cerh edilme, cerh sebeplerinin en tehlikelisi olarak kabul edilmiştir. Çünkü bid'at, sahibini ya küfre ya da fiska götürür.<sup>4</sup> Bundan dolayı bid'at ile suçlanmak ağır bir ithamdır. Cerh-ta'dil âlimleri bu nedenle bir râvinin bid'at ehli olup olmaması noktasında dikkatli davranmışlardır.<sup>5</sup>

Küfrü gerektiren bid'at sahibinin rivayeti, ulema tarafından kabul edilmemiştir. Bid'atle tekfir olunmayan mübtedi'nin rivayetinin kabulü konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İbn Sîrîn (ö. 110/728) ve Humeydî (ö. 219/834) gibi âlimler bid'atıyla fiska düştüğü için mutlak olarak rivayetinin reddolunacağını söylemişlerdir. Ebû Hanife (ö. 150/767), Şâfiî (ö. 204/820) ve Ali b. el-Medîni'ye (ö. 234/848) göre mezhebini ya da mezhep ehlini desteklemek için yalan söylemeyi helal görmedikçe mübtedi'nin - ister dâî (propagandist) olsun isterse olmasın- rivayeti kabul edilir. Cumhura göre dâî kişilerin rivayeti kabul olunmaz, dâî olmayanların rivayeti kabul edilir. Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), İbn Mehdî (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Yahya b. Maîn (ö. 233/848) bir rivayete göre İmâm Mâlik (ö. 179/795) bu görüştedir.<sup>6</sup> İbn Hibbân da (ö. 354/965) "Bid'atine davet eden bid'atçının rivayetiyle ihticâc bütün imamlarımıza göre kesinlikle caiz değildir. Ben bu konuda ihtilaf

"Bid'at", VI, 131.

<sup>4</sup> İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetu Fethi'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dimeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421, s. 549; Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, İzmir: Silm Matbaası, 1982, s. 215.

<sup>5</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422, s. 126-127; Kerime Südânî, *Menhecû'l-İmâmi'l-Buhârî fî'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilâli'l-Cami's-sahîh*, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004, s. 11.

<sup>6</sup> Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Medine ts., s. 120-124; Etbâü't-tâbiin dönemi münekkitlerinin bu konudaki metodu hakkında detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Turhan, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV., 2015, ss. 115-459.

olduğunu bilmiyorum.” demiştir.<sup>7</sup>

İbn Hacer (ö. 852/1449), bir bid‘atle tekfir olunan herkesin rivayetlerinin reddolunamayacağı şeklindeki görüşün isabetli olduğunu belirtmiştir. Çünkü her mezheb, muhalifinin mübtedi‘ olduğu iddiasında bulunur, onu tekfir eder. Öyle ki bu itham mutlak kabul edilirse tekfir edilmemiş kimse kalmaz.<sup>8</sup>

### **b. Buhârî’nin Ehl-i Bid‘at Râvileri İle İlgili Metodu**

Hadis imamlarından bir kısmı, kâfir olmayan bir bid‘atçının rivayetlerinin makbul olması için ileri sürülen bütün şartları ve sınırlandırmaları gereksiz görerek, sadece üzerinde ittifak edilen adâlet şartlarını taşımalarını yeterli görmüşlerdir. Bu şartı taşımayanların rivayetlerini reddetmişlerdir. Bid‘at küfre götürücü olmadığı, râvi İslam sınırları içerisinde kaldığı, sıdk, itkân, verâ ve takva ile ma‘rûf olduğu sürece kendisinden hadis alınır. Buhârî, Müslim ve diğer bazı muhaddisler bu görüştedirler.<sup>9</sup> Bu hadis imamlarının aranan diğer ehliyetlere sahip olan bid‘atçı râvilerden hadis almalarının sebebinin, sadece onların rivayet ettiği merviyatın tamamen zayi olmamasını temin etmek ve onları muhtelif gruplara ayırarak ümmetin birliğini bozan aşırı taassubu önlemek olduğu ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu’s-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu’l-me‘arifi’l-Osmâniyye, 1973/1393, VI, 140; İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûri, *Mukaddîmetu İbnü’s-Salâh*, thk. Nüreddin Itr, Dimeşk: Dâru’l-fikr, 2012/1433, s. 114-115; Müyesser Receb Muhammed ed-Dâ‘ür, *Şuyûhu’l-Buhârî el-mütetekellem fihim fi’l-Câmi‘i’s-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Câmi‘atu’l-Ürdüniyye, 2010, s. 16.

<sup>8</sup> İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 127; a.mlf., *Hedyu’s-sârî*, s. 549.

<sup>9</sup> Abdüssettâr Abdülhamid el-Kudsi, “Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid‘atın Rivayetleri”, *Hadis Araştırmaları*, çev. Salahattin Polat, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 92; Ebû Bekr Kâfi, *Menhecu’l-İmâmi’l-Buhârî fî tashîhi’l-ehâdisi ve ta’lîhi min hilâli’l-Câmi‘i’s-sahîh*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000/1421, s. 105; Nafiz Hüseyin Hammâd, “Ruvâtu’s-sahihayn el-müttehimüne bi’l-vad‘ dirâseten-tevsikiyyeten”, *Mecelletu’s-sırât*, yıl 13, S. 22, 1432/2011, s. 31; Abdusselâm Mübârekpûri, *Sîretü’l-İmâmi’l-Buhârî*, Arapçaya çev. Abdul‘alim b. Abdul‘azîm el-Bestevî, Mekke: Dâru’l-alemi’l-fevâid, 1422, I, 136.

<sup>10</sup> M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler*, Ankara: DİB. Yayınları, ts., s. 115. Ayrıca

Buhârî'nin bazı râvilerinin Ehl-i bid'at olmakla tenkit edildikleri bilinmektedir. Geçmişten günümüze bu tenkitler ile ilgili çeşitli çalışmalar da yapılmıştır.<sup>11</sup> Yakın zamanda Süleyman Doğanay tarafından kaleme alınan "Bid'atçılıkla Tenkid Edilen Buhârî Râvileri"<sup>12</sup> adlı makalede bazı münekkitler tarafından tenkit edilen Buhârî'nin râvileri zikredilmiştir. Daha sonra tenkit edilen râvilerle ilgili Buhârî'nin *et-Târihu'l-Kebîr* gibi ricâl eserlerindeki değerlendirmeleri bir tablo halinde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Doğanay, çalışmasında Buhârî'den ziyade diğer münekkitlerin bu şekildeki tenkitlerine karşı onun ricâl eserlerindeki değerlendirmelerini araştırmıştır. Şunu ifade etmek gerekir ki günümüzde yapılan bazı araştırmalarda Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râviler hakkında münekkitler arasında bir birlik bulunmamaktadır.<sup>13</sup> Bizim çalışmamızda ise *et-Târihu'l-kebir*, *et-Târihu'l-evsat* ve *ed-Duafâu's-sağîr*'de Buhârî'nin bid'at ehli olmakla tespit ettiği râviler ile bu râviler hakkında diğer münekkitlerin değerlendirmeleri incelenmiş ve son olarak *el-Câmi'u's-Sahîh*'te söz konusu râviden Buhârî'nin rivayet edip etmediği araştırılmıştır. Her iki çalışma arasında bu şekilde bir farklılık bulunmaktadır.

bk. Muhammed Ali Kâsım el-Umerî, "Buhârî'nin Cerh ve Ta'dîl Hakkındaki Metodu", çev. Necati Avcı, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Kayseri 1987, ss. 171-174.

<sup>11</sup> bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-Sâri Mukaddimetu Fethi'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dîmeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421; Mehmet Saîd Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *Hadis Literatürü Araştırmaları*, Yayına haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara: Kitâbiyât, 2007, ss. 15-44; Mücteba Uğur, "Cerh ve Ta'dîl Yönünden Buhârî Râvileri", *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, ss. 75-79; Salahattin Polat, "Buhârî'nin Sahîh'ine Yapılan Tenkitler", *Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1996, ss. 85-87; Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE., İzmir 1995. Bu tenkitlerin değerlendirilmesiyle ilgili olarak bk. M. Yaşar Kandemir, "Sahîhayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, 1995, s. 335-376.

<sup>12</sup> Süleyman Doğanay, "Bid'atçılıkla Tenkit Edilen Buhârî Râvileri", *Bilimname*, XXVIII, 2015/1, ss. 27-54.

<sup>13</sup> bk. Mustafa Öztürk, "Kaderi Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, c. 12, S. 23, ss. 77-112; bk. Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şîlik Eğilimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 2010.

Genel itibariyle bid'at ehlinde hadis rivayeti konusundaki tavrı yukarıda zikredilen Buhârî'nin bütün Ehl-i bid'at ravilerini aynı yaklaşımla değerlendirip değerlendirmedini tespit etmek amacıyla Mürcü, Kaderî, Hâricî, Mu'tezilî ve Şii râviler ayrı ayrı tetkik edilecektir. Ayrıca Buhârî'nin bid'at ehli olmakla itham edilen bazı râvilerden nasıl rivayet ettiği ya da niçin rivayet etmediği konusu incelenecektir.

### 1. Mürcî Râviler

Mürcie,<sup>14</sup> siyasî ve itikadî bir fırka olarak Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir.<sup>15</sup>

Mürcie, I/VII. asır İslam toplumunda yaşanan gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan<sup>16</sup> ve hadisçilerin "Ehl-i bid'at" kapsamında değerlendirdiği fırkalardan biridir ve savunduğu düşüncelerle aynı ortamı paylaştığı Hâricîler, Mu'tezile ve Şia gibi diğer bütün fırkalarla fikrî bir mücadele içinde olmuştur. Diğer taraftan hadis âlimleri de, özellikle hadis ile ilgili bazı

<sup>14</sup> "Ertelemek, sonraya bırakmak" anlamına gelen ircâ veya "beklenti içinde olmak, ümit etmek" manasındaki recâ kökünden geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de kelimenin aslı harflerinin sonuncusu hemze olan ircâ'dan türemiş olduğu fikri tercih edilmektedir. bk. Râzî, *Muhtâr*, s. 218; İbn Manzûr, *Lisân*, I, 83; XIV, 309; Zebîdî, *Tâc*, I, 240; XXXVIII, 127-128. "İrcâ" ve "Mürcie", kişilerin sahip oldukları kültür, içinde yaşadıkları ortam, benimsedikleri itikadî düşünce gibi amillere bağlı olarak birbirlerinden farklı şekilde tarif ettikleri terimlerdir. Bu tarifler için bk. Hüseyin Kahraman, *Hadis İliminde İrcâ ve Mürcî Râviler*, Bursa: Emin Yayınları, 2011, s. 41 vd. krş. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 38.

<sup>15</sup> bk. Eş'arî, *Makâlât*, I, 213; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 646; Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. İrfân el-Aşşâ, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993/1414, s. 217; Sönmez Kutlu, "Mürcie", *DİA.*, İstanbul 2006, XXXII, 41.

<sup>16</sup> Mürcie'nin ortaya çıkışında etkili olan sebeplerin başında Hâricî zihniyeti, Emevî-Hâşimî çekişmesi, Emevîlerin politik ve ekonomik siyaseti, kentleşme sürecinin doğurduğu siyasal, ekonomik ve toplumsal problemler yer almaktadır. Bu sebeplerle ilgili olarak bk. Kutlu, "Mürcie", XXXII, 41-42; a.mlf., *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: TDV. Yayınları, 2002, s. 41-51.



tasarruflarından dolayı Ehl-i bid'at olarak kabul ettikleri tüm bu mezheplere karşı bazı kontrol mekanizmaları geliştirme sürecine girmişlerdir.<sup>17</sup>

Hadisçilerin tenkit ettiği ve cerhi gerektirdiğine inandığı ircâ, ameli imanın muhtevası içinde düşünmeyen görüştür. Ayrıca Mürcü olmakla itham edilmesine rağmen, rivayetleri hadis ilminin en meşhur kaynaklarına girmiş çok sayıda râvinin olması, ircâ düşüncesine sahip olmanın râvinin terki için tek başına yeterli olmayacağı da ifade edilmiştir.<sup>18</sup>

Ashâbu'l-hadisın Mürcie hakkındaki kanaatlarını<sup>19</sup> göstermesi bakımından şu hadis örnek verilebilir: "Ümmetim içinde iki sınıf insan vardır ki İslam'dan nasipleri yoktur. Bunlar Mürcie ve Kaderîyye'dir."<sup>20</sup> Diğer taraftan hadisçiler yazdıkları müstakil eser veya kitaplarına aldıkları bölümler ile Mürcie ve diğer bid'at ehli akımlara cevaplar vermişlerdir. Buhârî de Mürcie'nin savunduğu iman anlayışına itirazî cevap niteliği taşıyan<sup>21</sup> iman tanımından sonra açtığı ilk bablarda "amelin imanın cüzü olduğunu" gösteren rivayetleri tasnif etmeye özen göstermiştir: Buhârî "İslamın beş esasını oluşturan amellerin, duanın, yemek ikram etmenin, Hz. Peygamberi sevmenin, Ensarı sevmenin, hayânın, Kadir gecesini ihya etmenin, cihâdın, Ramazan orucunu tutmanın, namazın ve cenazeyi uğurlamanın imandan olduğunu" ifade eden konu

<sup>17</sup> Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 28-29.

<sup>18</sup> Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 138, 192. Ayrıca bk. Sudâni, *Menhec*, s. 106.

<sup>19</sup> Hadisçilerin Mürcie hakkındaki genel kanaatleri hakkında bk. Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 125-132.

<sup>20</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî, Riyad: el-Mektebetü'l-me'arif, ts., Kader 13; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2013/1434, Mukaddime 9. Bu bağlamdaki hadislerin değerlendirilmesi hakkında bk. Yavuz Köktaş, "Kaderîyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, S. 2, 2003, s. 113-143; Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 125-127.

<sup>21</sup> Buhârî'nin "Kitâbu'l-İmân"ı Mürcie'ye reddiye gayesiyle yazdığı hakkında bk. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD.*, c. XXXII, s. 183-198; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitâbiyât, 2002, s. 185-186.

başlıkları altında ilgili hadisleri tasnif etmiştir.<sup>22</sup> Hatta Buhârî “Ehl-i imânın ameller konusunda birbirlerinden üstün olması”<sup>23</sup> şeklinde bir bab başlığı açmıştır. İbn Hacer de Buhârî’nin bu gibi bab başlıklarıyla ve altındaki hadislerle Mürcie’ye karşı cevap verdiğini ifade etmiştir.<sup>24</sup> Yine İbn Hacer “Müminin farkında olmadan amellerinin boşa gitmesi”<sup>25</sup> şeklindeki bab başlığının Buhârî’nin Mürcie’ye karşı bir reddiyesi olarak düşünüleceğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca Buhârî “İman kavli (söz) ve ameldir” demeyen hiçbir hocadan yazmadım.”<sup>27</sup> demiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî tarafından Mürcü olduğu ifade edilen râvî sayısı altıdır:

1. Eyyûb b. Âiz et-Tâi: Buhârî, ircâ fikrinin hadis ehliyetine halel getirmediğini belirtmek amacıyla onu sadûk<sup>28</sup> kavramıyla değerlendirmiş<sup>29</sup> ve ondan bir hadis rivayet etmiştir.<sup>30</sup> Buhârî’nin

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnâye, Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 2011/1432, İmân 1-42.

<sup>23</sup> Buhârî, İmân 15.

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Fethû’l-bârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1959/1379, I, 93.

<sup>25</sup> Buhârî, İmân 36.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Feth*, I, 135.

<sup>27</sup> Buhârî, *et-Târîhu’s-sagîr*, , thk. Mahmud İbrahim Zayed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar’âşi, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1986/1406, I, 9. (muhakkikin girişi); Buhârî, *et-Târîhu’l-evsat*, thk. Muhammed İbrahim el-Lehidân, Riyad: Dâru’s-samiği, 1998/1418, I, 19. (muhakkikin girişi); İbn Asâkir, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkı eş-Şâfî, *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Muhibbiddin Ebi Said Ömer el-Umerî, Beyrut: Dâru’l-fîkr, ts., LII, 58; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkı ez-Zehabî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şu’ayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1983/1403, XII, 395; İbn Hacer, *Hedyu’s-sârî*, s. 670; a.mlf., *Tağlîku’t-ta’lîk alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman, Amman: el-Mektebû’l-İslâmî, 1985, V, 389.

<sup>28</sup> Mezkûr lafzın güvenilir, zayıf ve Ehl-i bid’at râviler ile ilgili olarak üç farklı kullanımı tespit edilmiştir. bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul: İFAV, 1998, s. 153-161. Buhârî sadûk lafzını bazı Ehl-i bid’at râvilerinin güvenilir olanlarını ifade etmek maksadıyla da kullanmıştır.

<sup>29</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts., I, 420; a.mlf., *Kitâbu’d-duafâi’s-sagîr*, (Nesâi’nin *ed-Duafâ’sı* ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1986/1406, s. 22.

*ed-Duafau's-Sagîr* adlı eserinde söz konusu râviye yer vermesine rağmen ondan *el-Câmi'u's-Sahîh* adlı eserinde rivayet etmesi, Zehebî tarafından çelişkili bir durum olarak kabul edilmiş ve onun bu râviyi hem zayıf sayıp hem de ondan hadis nakletmesini şaşılacak bir durum olarak değerlendirmiştir.<sup>31</sup> Ancak Buhârî'nin *ed-Duafâu's-Sagîr*'inin tasnif metodu dikkate alındığında Zehebî'nin hayretle karşıladığı bu durumun esasında Buhârî açısından bir çelişki oluşturmadığı anlaşılacaktır. Buhârî'nin *ed-Duafâu's-sagîr*'e çeşitli nedenlerden dolayı tenkit edilen râvileri aldığı tespit edilmiştir. Nitekim Buhârî, Eyyüb hakkındaki Mürcüilik ithamından dolayı onu *ed-Duafâu's-sagîr*'de zikretmiş ancak güvenilir olduğunu ifade etmek ve Mürcüi olmasının onun hadis ehliyetine zarar vermediğini belirtmek üzere de hakkında sadûk ifadesini kullanmıştır. Ayrıca Eyyüb'ün İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî ve İclî gibi münekkitler tarafından da sika kabul edilmesi<sup>32</sup> Buhârî'nin değerlendirmesini doğrular niteliktedir. Dolayısıyla Zehebî'nin *ed-Duafau's-sagîr* adlı eseriyle ilgili farklı telakkisi Buhârî'yi haksız yere eleştirmesine sebep olmuştur diyebiliriz.

İbn Hacer, Buhârî'nin Eyyüb b. Âiz'in rivayetini Şu'be'nin naklinin mütâbîfi olarak aktardığını da ifade etmiştir. Yine o, Müslim ve Tirmizî'nin de ondan rivayet ettiğini söyleyerek Buhârî'yi savunmaktadır.<sup>33</sup> Buhârî Eyyüb hakkında her ne kadar sadûk lafzını kullansa da Mürcüilik ithamından dolayı Kitâbu'l-megâzi'de ondan sadece bir rivayeti mütâbî olarak rivayet etmiştir. Eyyüb'ün naklettiği bu rivayet de Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin Resûlullah tarafından Yemen'e gönderilmesiyle ilgili olup nispet edildiği mezhebin görüşlerini destekler içerikte değildir.

<sup>30</sup> Buhârî, Megâzi 60.

<sup>31</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Adil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995/1416, I, 459.

<sup>32</sup> İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1953/1372, II, 252; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 558-559.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts., II, 336.

2. Salt b. Mihrân: Buhârî'nin Mürcîi olduğunu ifade etmekle birlikte sadûk kavramıyla değerlendirdiği bir diğer râvidir.<sup>34</sup> Ancak Buhârî'nin Salt b. Mihrâm'dan *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmediği tespit edilmiştir. Mezkûr râvinin *Kütüb-i sitte*'de de rivayeti yoktur.<sup>35</sup> Buhârî,

3. Saîd b. Sâlim,<sup>36</sup>

4. Abdülmecîd b. Abdülazîz,<sup>37</sup>

5. Yûnus b. Râşid<sup>38</sup> hakkında da Mürcîi ifadesini kullanmış ve bu râvilerden rivayet etmemiştir.<sup>39</sup> Ayrıca onun bu râvîlere *ed-Duafâu's-sagîr* adlı eserinde yer vermesi ve onlar hakkında ta'dîl içerikli bir ifade kullanmaması onun bu râvîleri zayıf olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim İbn Hibbân, Saîd b. Sâlim'in haberlerde vehmettiğini, Abdülmecîd b. Abdülazîz'in münker hadisler rivayet ettiğini ifade etmiştir.<sup>40</sup> Abdülmecîd'in dâî olduğu da zikredilmiştir.<sup>41</sup> Yûnus b. Râşid hakkında ise Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*'de Ahmed b. Şu'ayb'dan onun dâî olduğunu nakletmiştir.<sup>42</sup>

<sup>34</sup> Buhârî, *ed-Duafâ*, s. 62. Ahmad Yousef Barouni'nin yapmış olduğu tahkikte Bihrâm olarak geçmektedir. *A Critical Study and Edition of the Manuscript of al-Du'afâ (weak narrators) of Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhârî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Medine 2009, II, 65. Ancak bunun vehim olduğu, doğrusunun Mihrân olduğunu ifade edilmiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 380.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 380. Hakkında ta'dîl ifadeleri zikredilmekle birlikte İbnü'l-Kattân Salt b. Mihrâm'in meçhul olduğunu ifade etmiştir. Değerlendirmeler için bk. Zehebî, *Mizân*, III, 438; Muhammed Abdurrahman et-Tavâlibe, "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", *Mecelletu'l-cami'ati'l-islamiyyeti li'd-dirâsâti'l-islamiyye*, c. XXII, S. 2, 2014, s. 269.

<sup>36</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, III, 482; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 53; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1984/1404, III, 398.

<sup>37</sup> Buhârî ayrıca Humeydî'nin de onu tenkit ettiğini nakletmiştir. bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 112; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 82.

<sup>38</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VIII, 412.

<sup>39</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1994/1415, XVIII, 275; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 31; IX, 386.

<sup>40</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992/1412, I, 320; II, 161.

<sup>41</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 390.

<sup>42</sup> VIII, 412.

Ebû Hâtim ise mezkûr râviyi zayıf râviler hakkında kullandığı “يكتب حديثه” (hadisi yazılır)<sup>43</sup> lafzıyla değerlendirmiştir.<sup>44</sup> Bu veriler ışığında Buhârî'nin yukarıda zikredilen râvilerden rivayet etmemesinde bu râvilerin zabt açısından tenkit edilmeleri ve dâî olmaları etkili olmuştur diyebiliriz. Ancak burada her ne kadar râvinin dâî olmasını Buhârî'nin kendisinden rivayet etmesi önünde bir engel olarak zikretsek de onun bu şekilde tenkit edilen bazı râvilerden de rivayet ettiği tespit edilmiştir. Buna göre Buhârî'nin râvi değerlendirmelerinde pek çok etkenin birlikte göz önünde bulundurulduğu söylenebilir.

6. Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe el-Kûfî (ö. 150/767): Buhârî Ebû Hanîfe'nin Mürcîi olduğunu söylemiş ve “re'y ve hadisi dolayısıyla münekkitlerin onu metrûk olarak değerlendirdikleri” (كان مرجئا سكتوا عن رأيه وعن حديثه)<sup>45</sup> ifadesini kullanmış<sup>45</sup> ve ondan rivayet etmemiştir. A'meş, Şu'be, Abdullah b. Mübârek, Yahya b. Saîd el-Kattân, Yahya b. Maîn ve daha birçok âlim onun hakkında övgü dolu ifadeler kullanmıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Abdurrahman b. Mehdî (ö. 198/813), İbn Nümeyr (ö. 234/849) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi bazı münekkitler tarafından da cerh edilmiştir.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, s. 88-89. “يكتب حديث” Sehâvî'ye göre ta'dilin altıncı mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sigadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için alınır. Yahya b. Maîn bu sigayı “Râvi zayıflardandır.” manasına kullanır. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, s. 332; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, s. 424.

<sup>44</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 239.

<sup>45</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VIII, 81. Buhârî'nin *ed-Duafâu's-saqir* adlı eserinde Ebû Hanîfe'ye yer verdiği konusunda ihtilaf vardır. Mahmûd İbrahim Zayed'in tahkik ettiği Dâru'l-ma'rife baskısında Ebû Hanîfe yer almamaktadır. Ancak Ahmad Yousef Barouni'nin yaptığı tahkikte Ebû Hanîfe yer almaktadır. Burada Ebû Hanîfe ile ilgili olarak Nu'aym b. Hammâd'dan rivayet edilen aşırı tenkit ifadeleri kullanılmıştır. bk. *A Critical Study and Edition*, II, 137. Ayrıca Ahmad Yousef Barouni bazı râvilerin *ed-Duafâ'*dan düşürüldüğünü bunlar arasında Hanefî mezhebinde aşırı olan kişiler tarafından Ebû Hanîfe'nin yazılmadığını da ifade etmiştir. bk. *A Critical Study and Edition*, I, 171.

<sup>46</sup> Ebû Hanîfe'yi cerh ve ta'dil edenler ve değerlendirmeleri hakkında bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis*

Ebû Hanîfe hakkında yapılan tenkitler genel olarak onun kıyas ve re'ye tabi olması, irca fikrine meyletmesi, hadiste çok hata yapması şeklindedir.<sup>47</sup> Dümeynî bu tenkitlere şöyle cevap vermektedir: "Re'ye tabi olması hakkındaki eleştiriye gelince, Ebû Hanîfe zaten kendi yaşadığı çağda re'y ehlinin imamıdır.<sup>48</sup> Ehl-i hadisin re'y ehline<sup>49</sup> karşı konumu bilinmektedir. Bu nedenle Ehl-i hadisten birçok kişi onu bu sebepten ötürü tenkit etmişlerdir.<sup>50</sup> İrca hakkındaki eleştiriye gelince -eğer bu sabit ise-<sup>51</sup> Ebû Hanîfe

*Metodu*, Ankara: DİB. Yayınları, 2010, s. 257-308.

<sup>47</sup> İbn Hibbân, *el-Mecruhîn*, III, 63-72.

<sup>48</sup> Ebû Hanîfe ve ekolünün Ehl-i re'y olarak adlandırılmasının sebebi, bu ekolü oluşturan fakihlerin hüküm çıkarmada re'yi maharetle ve diğerlerine göre daha sıkça kullanmış olmalarıdır. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 522; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul: MÜFAV. Yayınları, 2015, s. 132-135.

<sup>49</sup> Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y isimlendirmeleri hakkında bk. Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 507-508; Salim Ögüt, "Ehl-i Hadis-Fıkıh", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 508-512; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", X, 523-524; M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in kurucu Ataları*, Ankara: OTTO, 2011, s. 19-79; Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50-51; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 63 vd.; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 99-157.

<sup>50</sup> Hicri ikinci yüzyılın ortalarında Küfe'de oluşan Ehl-i re'yin Medine merkezli Ehl-i hadisten belki de en önemli farkı hadisleri kabulde daha ihtiyatlı davranması, hakkında nas bulunmayan konuda hemen re'ye başvurarak meselenin çözümüne yönelmesi, re'y ile hüküm vermeyi farazî meseleleri de kapsayacak şekilde geliştirip sistemleştirmesi olarak özetlenebilir. Ancak hemen hemen her dönemde Ehl-i re'y hadise aykırı hüküm verdiği, sahih hadisle amelî terkettiği, re'yi hadisten üstün tuttuğu gibi ithamlara maruz kalmıştır. Ehl-i re'ye karşı özellikle Hicazlılar ve muhaddisler tarafından takınılan tavrın diğer bir sebebi, âlimler ve ekoller arasında görülen ilmi rekabettir. Bir başka sebep olarak da Arap-Mevâlî çekişmesi gösterilebilir. Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Abdülmecid, Mahmûd Abdülmecid, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye 'inde Ashâbi'l-hadis fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*, Mektebetü'l-hancı, 1979/1399, s. 105-121; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 522-523; Ünal, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 47-53; Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 141-157; Mehmet Eren, "Buhârî'nin Sahih'inde Re'y Ehline İtiraz Ettiği Bazı Meseleler", *Dini Araştırmalar*, Ocak-Nisan 2003, c. 5, S. 15, s. 139-163.

<sup>51</sup> Sönmez Kutlu Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden dolayı Abbasiler devrinde Mürcie'nin manevi lideri olduğunu söylemiştir. bk. "Mürcie", XXXII, 43. Ayrıca Küfe'nin oldukça çok sayıda Mürcii'ye ev sahipliği yapması, diğer taraftan bu şehrin fıkıh alanında, Ehl-i Hicaz'ın tersine re'yi aktif ve sık olarak kullanması, ekolün en önemli ismi Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşüyle anılması, Küfe'li

dâî değildir. Yani mezhebinin propagandasını yapmamıştır. Yapmış olsa bile bid'atini desteklemeyen hadisleri alınır. Hadiste çok hata yapması ile ilgili tenkide gelince uzmanlık alanı hadis olmayan<sup>52</sup> bir kişinin hataları olabilir. Hatadan ve taksirden kim kurtulabilir ki?"<sup>53</sup>

Buhârî'nin Ebu Hanife'ye karşı bu cerhinde muhaddislerin Ehl-i re'ye karşı muhalefetinin etkisi olmuştur.<sup>54</sup> Ayrıca Buhârî'nin, hocası Nu'aym b. Hammâd'ın Ebû Hanife'ye karşı gösterdiği taassuptan etkilendiği belirtilmiştir.<sup>55</sup> Muhaddislerin Ebû Hanife'yi eleştirmesinde, nakil yanında akla da başvurmasının etkili olduğu kabul edilmektedir. Ebû Hanife'nin, günah işleyenlerin mümin olduğuna dair görüşünün Selefiyye de dâhil olmak üzere bütün Ehl-i sünnetçe<sup>56</sup> benimsendiği dikkate

---

fıkıhçıların resmî bağlamda istihdam edildiği bölgelerde de ircâ düşüncesine belli bir yoğunlukta tesâdüf edilmesi Ehl-i Re'ye ile ircâ düşüncesi arasında bir ilişkinin varlığını düşündürmektedir. Bu konuda bk. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 202 vd.; Kahraman, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 172 vd.

<sup>52</sup> Ebû Hanife'nin hadisle ilgisi hakkında Zehebî, Ebû Hanife'nin rivayetlere önem verdiğini, bu amaçla yola çıktığını ifade etmiştir. Bu konuda bk. Zehebî, *Siyer*, VI, 392, 396; Ünal, *İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 55-86; Muhammed Abdurreşîd Nu'mânî, *İmâm Âzam Ebû Hanife'nin Hadis İlmindeki Yeri*, Yayına haz. Abdulfettâh Ebû Gudde, çev. Enbiya Yıldırım, Ankara: OTTO Yayınları, 2015; Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 135.

<sup>53</sup> Müsfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Kavlul-Buhârî seketü anı*, Riyad 1991/1412, s. 175-176.

<sup>54</sup> Salahattin Polat, "Cerh ve Ta'dîlin Öznelliği", *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: İnsan yayınları, 2003, s. 70; Ayrıca bk. Abdülmeccid, *el-İtticâhât*, s. 577; M. Hilmi Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1976, s. 5.

<sup>55</sup> Ünal, *İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 282-284. Ayrıca bk. Merttürkmen, *Buhârî'nin Ebû Hanife'ye İtirazları*, s. 25-26.

<sup>56</sup> Ebû Hanife'nin yaşadığı dönem ve coğrafya; imâmet, sıfatlar, kader, büyük günah, tekfir gibi kelâm tarihinin temel hususlarının tartışıldığı ve bu tartışmalar çerçevesinde ileri sürülen görüşlerin Hâriciyye, Şiâ, Mu'tezile, Cebriyye gibi ekollere dönüştüğü şartları ihtiva ediyordu. Ebû Hanife bütün bu fırkaların ileri gelenleri ile hararetle tartışmalara girmiş, bu çerçevede kaleme aldığı *el-Fıkhul'ekber*, *el-Fıkhul'ebsat*, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, *er-Risâle* ve *el-Vasiyye* gibi risâlelerde (Bu risâlelerin Arapça metni ve tercemeleri için bk. *İmâm'ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2013.)

alınırsa onun Mürcie'ye nisbet edilmesinin, mezheplerle ilgili kavramların o devirde henüz yerleşmemesinden ve Sünnî akidenin değişik zümrelerin katkılarıyla teşekkül dönemini yaşamasından kaynaklanmaktadır.<sup>57</sup>

Buhârî, zikredilen altı râvî dışında iki râvî hakkında ise doğrudan kendi kanaatini değil de diğer münekkitlerin görüşlerini kaynak göstererek onların Mürcii olduğunu belirtme yolunu tercih etmiştir:

1. Abdülazîz b. Ebû Revvâd (ö. 159/776): Buhârî, Humeydî'nin Yahya b. Süleym'den aktardığı İbn Ebû Revvâd'ın Mürcii mezhebini benimsediği hakkındaki değerlendirmeyi nakletmiştir.<sup>58</sup> Buhârî'nin İbn Ebû Revvâd'dan ta'lik<sup>59</sup> olarak rivayet

dönemin kültür seviyesi için oldukça girift sayılabilecek inanç meselelerine basit aynı zamanda pratiğe yönelik çözümler getirmiştir. Bu nedenle Ebû Hanife, Ehl-i Sünnet inanç sisteminin öncülerinden kabul edilmiştir. Bu konuda bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Sünnet", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 526; Kahraman, *Hadis İlmünde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 165.

<sup>57</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanife-Akaide Dair Görüşleri", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 142-143; a.mlf., "Ehl-i Sünnet", X, 526. Ayrıca bu tartışmanın lafzî olduğuna dair bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 63. İsmail Hakkı Ünal, Ebû Hanife hakkında cerh ve ta'dil açısından söylenen sözleri bir araya toplayıp değerlendirmiş ve bu tenkitlerin bazı istisnalar dışında genellikle hadisçilerden geldiğini söylemiştir. Yöneltilen cerhlerin, genellikle gereksiz olup müphem ve gayr-ı müfesser olduğu, cerhedenlerin çoğunun Şâfiî mezhebine mensup olup, Ebû Hanife'ye karşı tutumlarında mezhep asabiyetinin önemli rol oynadığı ifade edilmiştir. Yine ona göre Ebû Hanife'ye yöneltilen tenkitlerden uydurma olma ihtimali olanlar hariç tutulursa, özellikle hayatta olduğu ve ölümünü takip eden dönemde yöneltilenler, kişisel ilişkilerdeki aksaklıklardan ve anlayış farklılığından, daha sonraki dönemlerde yöneltilen tenkitler ise taassuptan kaynaklanmıştır. bk. Ünal, *İmâm Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 309-310; Bu konuda ayrıca bk. Leknevî, *er-Ref'*, s. 120 vd; Kahraman, *Hadis İlmünde İrcâ ve Mürcü Râviler*, s. 192; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 215-216.

<sup>58</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 22; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 78. Yahya el-Kattân, Abdülazîz b. Ebû Revvâd'ın sika olduğunu bazı hataları dolayısıyla terk edilemeyeceğini ifade etmiştir. Süfyan es-Sevri, Ebû Revvâd'ın bid'at üzere öldüğünü söylemiştir. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 302; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukayli, *Kitâbu'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acı, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984/1404, III, 6; Mustafa Bilgin, "Abdülazîz b. Ebû Revvâd", *DİA.*, İstanbul 1988, I, 189-190.

<sup>59</sup> Bir kimsenin hocasından itibaren bir veya birkaç râviyi yahut bütün râvileri



ettiği tespit edilmiştir.<sup>60</sup> Buhârî'nin mezkûr râviden ta'lik olarak rivayet etmesinde hakkındaki Mürcüilik ithamı ve zabt açısından tenkit edilmesi<sup>61</sup> etkili olmuştur diyebiliriz.

2. Talk b. Habîb: Buhârî, Saîd b. Cübeyr'den (ö. 95/713) Talk'ın Mürcüi olduğunu ifade ettiği rivayeti nakletmiş,<sup>62</sup> ancak onun hadiste sadûk olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te Talk'tan rivayet etmediği, *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet ettiği tespit edilmiştir. Yine kaynaklarda Talk'ın zabt açısından tenkit edildiği görülmemekle birlikte dâî olduğu zikredilmektedir.<sup>64</sup> Buhârî'nin Talk'tan *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmemesinde hakkındaki dâilik ithamının etkisinin olduğu söylenebilir.

Bu veriler ışığında Buhârî'nin Mürcüi olduğunu ifade ettiği ve sadûk olarak değerlendirdiği bir râviden Kitâbu'l-megâzi'de bir hadisi mütâbî' olarak tahrir ettiği, bu şekilde değerlendirdiği bir diğer râviden ise tahrir etmediği anlaşılmaktadır. Buhârî'nin tahrir etmediği râvi hakkında ta'dil ifadeleri olmakla birlikte onun meçhul olduğu da zikredilmiştir. Yine söz konusu râvinin *Kütüb-i sitte*'de de rivayetinin bulunmadığı tespit edilmiştir. Yani bu râvinin *Kütüb-i sitte*'ye bile dâhil edilecek bir rivayeti bulunmamaktadır. Buhârî üç râvi hakkında ise onların Mürcüi olmakla itham edildiklerini belirtmiş ancak sadûk ifadesini kullanmamıştır. Buhârî, iki râvi hakkında ise diğer münekkitlerin söz konusu râvileri Mürcüi olarak değerlendirdiğini aktarmıştır. Buhârî'nin bu beş râviden ya *el-Câmi'u's-sahîh*'te ta'lik ve

---

atarak yahut senedin baş tarafı eksik olarak rivayette bulunması. bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV., 1992, s. 390-391; Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: MÜFAV. Yayınları, 2009, s. 305.

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 301.

<sup>61</sup> bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 136; İbnü'l-Cevzî, Ebi'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Kitâbu'd-duafâ ve'l-metrûkin*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986/1406, II, 109.

<sup>62</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, IV, 359; a.mlf., *et-Târîhu'l-evsat*, I, 260.

<sup>63</sup> Buhârî, *ed-Duafâ*, s. 65.

<sup>64</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 27.

mütâbaat olarak ya da *el-Edebü'l-müfred* gibi *el-Câmi'u's-sahîh* dışındaki diğer eserlerinde rivayet ettiği tespit edilmiştir. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayetine yer vermediği râvilerin zabt açısından tenkit edildikleri ve iki râvinin de dâî olması yönünde bir değerlendirmenin bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet ettiği Mürcîi râviler hakkında ise ta'dîl ifadelerinin olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Buhârî, bu râvileri haklarındaki tenkitten dolayı *ed-Duafâu's-sagîr*'e almış ve bazıları hakkında sadûk ifadesini kullanmış olsa da bu râvilerin *el-Câmi'u's-sahîh*'in asıl râvisi olacak kadar onun istediği düzeyde biri olmadığı söylenebilir.

Cerh-ta'dîl kaynaklarında münekkitler tarafından Mürcîi olmakla tenkit edilen başka râviler de bulunmaktadır. Önceki dönem münekkitlerinin bu değerlendirmelerine karşı Buhârî'nin nasıl bir tavır sergilediği Buhârî'nin Ehl-i bid'at râvilerine yönelik metodunu tespit etmek ve Buhârî ile söz konusu münekkitler arasında ricâl değerlendirme metotları bakımından bir karşılaştırma yapmak açısından önem arz etmektedir. Bu maksatla bu konu ile ilgili olarak bazı örnekler nakledilecektir:

1. Hammâd b. Ebû Süleyman (ö. 119/737): Şu'be, Mürcîi olmakla itham edilen<sup>65</sup> Hammâd hakkında sadûk (doğru sözlü) ifadesini kullanmıştır.<sup>66</sup> Buhârî ise Hammâd hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>67</sup> İbn Maîn, Nesâî, İbn Hibbân ve İclî gibi münekkitler ise onu sika kabul etmişlerdir. Hadisçilik yönünü zayıf görenler, özellikle hayatının sonlarında hâfızasının zayıflaması sebebiyle hadisleri karıştırdığını, sara nöbetleri geçirdiğini söylemişlerdir. Re'y ekolünde olması da hadisçilerin bu yöndeki eleştirilerine önemli bir zemin teşkil etmiştir. Buhârî'nin Hammâd'dan *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet

<sup>65</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmâniyye, 1973/1393, IV, 159-160; Ebî'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salîh el-İclî, *Ma'rîfetu's-sikât*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, ts., I, 320.

<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh*, I, 137.

<sup>67</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 18-19.

ettiği tespit edilmiştir.<sup>68</sup> Bu örnekte görüldüğü gibi Buhârî, Şu'be'nin sadûk (doğru sözlü) olmakla ta'dil ettiği Hammâd hakkında bir değerlendirmede bulunmamış ve *el-Câmi'u's-sahîh*'te ondan rivayet etmemiştir. Ancak Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*'inin bazı bab başlıklarında Hammâd'ın fikirlerine yer vermiştir.<sup>69</sup>

2. Cevvâb et-Teymî: Süfyân es-Sevrî, Mürcii olması sebebiyle onu tenkit etmiştir.<sup>70</sup> Buhârî ise Cevvâb ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>71</sup> İbn Adî onun munkatı rivayetlerinin olduğunu, müsned rivayetlerinin ise az olduğunu ifade etmiştir.<sup>72</sup> Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te mezkûr râviden rivayet etmeyip *Kiraatü halfe'l-imam* adlı cüzünde ta'lik olarak rivayet etmesinde<sup>73</sup> İbn Adî'nin mezkûr değerlendirmesi dikkate alınabilir. Buhârî'nin râvi ve rivayetleri araştırarak bu tenkitleri bildiği söylenebilir.

Bu değerlendirmelere göre münekkitler tarafından Mürcii olmakla tenkit edilen bazı râvilerden Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te asıl olarak değil de ta'lik ya da *el-Edebü'l-müfred* gibi diğer eserlerinde rivayet ettiği müşahede edilmektedir. Buhârî'nin söz konusu râvilerin rivayetlerini bu şekilde nakletmesinde mezkûr râvilerin başta Ehl-i bid'at olmakla birlikte zabt açısından tenkit edilmesi ve re'y ehlinden olması gibi diğer hususlardan dolayı da cerh edilmesi etkili olmuştur diyebiliriz. Yani Buhârî'nin râvi değerlendirmelerinde pek çok etkenin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.

## 2. Kaderî Râviler

<sup>68</sup> Mizzi, *Tehzîb*, VII, 279; İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 14. Ayrıca bk. M. Özgü Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 485.

<sup>69</sup> Buhârî, *Vudû* 36, 37; *Savm* 29; *Kefâlet* 1; *Talâk* 25; *Diyât* 29. Bu konuda bk. Aras, "Hammâd b. Ebû Süleyman", XV, 485.

<sup>70</sup> Hamza el-Cürcânî, Ebû'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf b. İbrâhim, *Târîhu Cürcân*, Beyrut 1981/1401, s. 173.

<sup>71</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 246.

<sup>72</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 178; Zehebî, *Mizân*, II, 160.

<sup>73</sup> Mizzi, *Tehzîb*, V, 159-161; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 104-105.

Kaderîyye, “kadere mensup olan, kader taraftarı”<sup>74</sup> manasındaki Kaderî’den gelmekle birlikte ilk dönemlerden itibaren bu anlamın aksine, sorumluluk doğuran fiillerle ilgili ilahî Kaderî reddedenleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>75</sup> Emevîlerin kader konusunu istismar etmesine<sup>76</sup> karşı ilk itiraz Suriye’de, Ma’bed el-Cühenî (ö. 80/699-83/702) ve Gaylan ed-Dımeşkî<sup>77</sup> (ö. 126/743) tarafından gelmiştir. Buhârî ve Müslim’in rivayetine göre Ma’bed el-Cühenî Basra’da kader hakkında konuşan ilk kişidir.<sup>78</sup>

Kaderiyye ile ilgili olarak bu şekilde bazı genel bilgileri zikrettikten sonra Kaderî görüşü benimseyen râvîlerin Buhârî’nin cerh-ta’dîl eserlerinde nasıl yer aldığı ve Buhârî’nin bu râvîlerden rivayet etme durumuyla ilgili olarak bazı değerlendirmeleri aktarmak istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî tarafından Kaderî olduğu ifade edilen râvî sayısı beştir:

1. Atâ b. Ebû Meymûne:<sup>79</sup> Buhârî’nin Atâ’dan iki hadis tahrir ettiği tespit edilmiştir.<sup>80</sup> İbn Maîn mezkûr râvî hakkında “ليس به بأس” (onda bir beis yoktur) terimini kullanırken Ebû Zür’a onun sika, Ebû Hâtim ise “صالح الحديث” (hadisi delil olarak kullanılabilir) olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup> Atâ’nın *el-Edebü’l-müfred*’de de bir

<sup>74</sup> Râzî, *Muhtâr*, s. 457; İbn Manzûr, *Lisân*, V, 74.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Hedyu’s-sârî*, s. 646; Süyûtî, *Tedrib*, s. 217; İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA.*, İstanbul 2001, XXIV, 64-65; Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: TDV., 1989, s. 61.

<sup>76</sup> Sudânî, *Menhec*, s. 99; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 61.

<sup>77</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 35.

<sup>78</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, VII, 399; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 115; Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih’u Müslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430, İmân 1; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, s. 62-63.

<sup>79</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, VI, 469; a.mlf., *et-Târîhu’l-ewsat*, II, 29; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 93.

<sup>80</sup> Buhârî, *Vudû’* 15, 16; *Salât* 93.

<sup>81</sup> Bacî, *et-Ta’dîl*, III, 1131-1132; İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 178.

rivayeti vardır.<sup>82</sup>

2. Hakîm b. Hizâm Ebû Semîr el-Basrî: Buhârî, Hakîm'in Kaderî mezhebi benimsediğini ifade etmiş ayrıca onun hakkında "منكر الحديث" (hadisleri münkerdir) lafzını da kullanmıştır.<sup>83</sup> Buhârî'nin bu râviden rivayet etmediği tespit edilmiştir. Buna göre Buhârî'nin Hakîm'in hadislerini inceleyerek bu rivayetlerin münker olduğu sonucuna ulaştığı ve ondan rivayet etmediği söylenebilir.

3. Mûsâ b. Ebû Kesîr:<sup>84</sup> Buhârî'nin mezkûr râviden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmeyip *el-Edebü'l-müfred* adlı eserinde rivayet ettiği tespit edilmiştir.<sup>85</sup> Mûsâ b. Ebû Kesîr'in meşhur râvilerden münker rivayetler naklettiği belirtilmiştir.<sup>86</sup> Yine onun merfû rivayetlerinin az, maktû rivayetlerinin ise çok olduğu ifade edilmiştir.<sup>87</sup> Buhârî'nin söz konusu bu râviden rivayet etmemesinde hakkındaki Kaderîlik ithamının ve zikredilen diğer tenkitlerin etkili olduğu söylenebilir.

4. Abbâd b. Suheyb: Buhârî, Abbâd'ın Kaderî olduğunu ifade etmiş ve "تركوه" (münekkitler hadisini terk ettiler) lafzını kullanmıştır.<sup>88</sup> İbnü'l-Medîni Abbâd'ın hadislerinin sâkıt olduğunu (ذهب حديثه),<sup>89</sup> İbn Hibbân ise onun dâî olduğunu ve münker hadisler naklettiğini ifade etmiştir.<sup>90</sup> Buhârî'nin

<sup>82</sup> Buhârî, *Kitâbu'l-edebi'l-müfred*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri, Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 1419/1998, II, 448.

<sup>83</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, III, 18; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 220.

<sup>84</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VII, 293; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 111; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 346; İbn Asâkir, *Târîh*, LX, 420.

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 327.

<sup>86</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 240; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, III, 142.

<sup>87</sup> Tavâlibe, "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", s. 281.

<sup>88</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, VI, 43. Ahmad Yousef'in *ed-Duafâu's-sagîr* tahkikinde mezkûr râvinin Kaderî olduğu yer almaktadır. Ancak Muhammed Zayed'in tahkikinde Kaderî lafzı yer almamaktadır. *A Critical Study*, II, 89; Buhârî, *ed-Duafâ*, s. 79. Ayrıca Buhârî, *et-Târîhu's-sagîr*'de de onun Kaderî olduğunu ifade etmiş ve hakkında "سكتوا عنه" lafzını kullanmıştır. bk. *et-Târîhu's-sagîr*, II, 297.

<sup>89</sup> Zehebî, *Mizân*, IV, 28.

<sup>90</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 164.

Abbâd'dan rivayet etmediği tespit edilmiştir. Yani Buhârî'nin münekkitlerin tenkitlerini ifade sadedinde “ترکوه” lafzını kullandığı ve münekkitlerin tenkitlerini dikkate alarak buna göre *el-Câmi'u's-sahîh*'te bir hükme vardığı söylenebilir.

5. Yahya b. Bistâm: Buhârî, “يذكر بالقدر” (kaderi olmakla anılmaktadır)<sup>91</sup> şeklindeki kesin olmayan bir ifadeyle onu *ed-Duafâu's-sagîr*'e almıştır. Ebû Hâtim ise bu râvi hakkında “شيخ صدوق” (Kaderî olsa da hadis hocası ve sadûktur ve hadisinde de bir beis yoktur) şeklindeki değerlendirmesiyle Buhârî'nin bu râviyi *ed-Duafâu's-sagîr*'ine alması nedeniyle ona itiraz etmiştir.<sup>92</sup> Bununla birlikte Dârekutnî, Ukaylî, İbn Hibbân, Zehebî ve İbn Hacer de bu râviyi zayıf râviler ile ilgili eserlerine almışlardır.<sup>93</sup> Yani münekkitlerin çoğunluğu burada Buhârî'ye uygun olarak hareket etmişlerdir diyebiliriz. Yine Yahya'nın dâî olduğu ve münker rivayetlerinin bulunduğu ifade edilmiştir.<sup>94</sup> Buhârî'nin mezkûr râviden rivayet etmediği hatta *Kütüb-i sitte*'de bile rivayetinin tahrir edilmediği tespit edilmiştir.<sup>95</sup>

Buhârî, dört râvi hakkında ise doğrudan kendi kanaatini değil de diğer münekkitlerin görüşlerini kaynak göstererek onların Kaderî olduğunu belirtmiştir:

1. Abdullah b. Ebû Lebîd: Buhârî, onun Kaderî görüşünü benimsediği ifadesini Humeydî→İbn Uyeyne isnadıyla

<sup>91</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 264; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 124.

<sup>92</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, IX, 132.

<sup>93</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 394; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 119; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, III, 192; Zehebî, *Mizân*, VII, 164; İbn Hacer, *Lisân*, VI, 243.

<sup>94</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 119; Zehebî, *Mizân*, VII, 164.

<sup>95</sup> Tavâlibe, “er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî”, s. 282. Buhârî tarafından Ma'bed el-Cühenî ve Kühmüs b. el-Minhal de Kaderî olarak tespit edilmiştir. Ancak Buhârî Kühmüs hakkında “Kaderî olduğu söyleniyor” şeklinde temriz sigasıyla bunu belirtmiştir. Buhârî Kühmüs'ten bir hadisi makrûn olarak rivayet etmiş olmakla birlikte Ma'bed'den rivayet etmemiştir. Ma'bed'in *Kütüb-i sitte* de dahi rivayeti yer almamıştır. bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VII, 240, 399; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 101, 115. Detaylı değerlendirme için bk. Tavâlibe, “er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî”, s. 279-281; Hassûn, *Menhec*, s. 867-868.

aktarmıştır.<sup>96</sup> Mezkûr râvinin sika olduğu ifade edilmekle birlikte Ukaylî bazı hadislerinde muhalefet olduğunu belirtmiştir.<sup>97</sup> Buhârî'nin İbn Ebû Lebîd'den "Kitâbu'l-i'tikâf"da makrûn olarak rivayet ettiği tespit edilmiştir.<sup>98</sup>

2. Fadl b. İsa: Buhârî, Süfyân b. Uyeyne'den Fadl'ın Kaderî olduğunu nakletmiştir.<sup>99</sup> Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te Fadl'dan rivayetinin olmadığı tespit edilmiştir.<sup>100</sup> Fadl'ın diğer münekkitler tarafından tenkit edildiği görülmektedir.<sup>101</sup>

3. Mübârek b. Mücâhid: Buhârî Kuteybe'den mezkûr râvinin Kaderî olduğunu ve Kuteybe'nin onu çok zayıf kabul ettiğini nakletmiştir.<sup>102</sup> Buhârî'nin mezkûr râviden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmediği tespit edilmiştir. Yani Buhârî naklettiği Kuteybe'nin değerlendirmesine uygun olarak bir sonuca varmıştır. Bununla birlikte mezkûr râvinin *Kütüb-i sitte*'de de rivayetlerinin olmadığı tespit edilmiştir.<sup>103</sup> Diğer bir deyişle değil Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'i *Kütüb-i sitte* gibi geniş bir külliyatta bile onun bir rivayeti tahric edilmemiştir. İbn Hibbân Mübârek'in hadislerinin münker olduğunu, sika râvilerden teferrüd ettiğini ve teferrüd ettiğinde de onunla ihticâcın caiz olamayacağını ifade

<sup>96</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, V, 182.

<sup>97</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 292; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed, Dâiretu'l-me'arifî'l-Osmâniyye, 1973/1393, V, 46; İclî, *Ma'rifetu's-sikât*, II, 53; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1953/1372, V, 148; Zehebî, *Mizân*, IV, 166.

<sup>98</sup> Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'i'h Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987/1407, II, 861; Bâcî, *et-Ta'dil*, II, 951; Mizzî, *Tehzîb*, XV, 483-484.

<sup>99</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 118; a.mlf., *et-Târihu'l-evsat*, II, 63; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 98.

<sup>100</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XXIII, 247; İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 254.

<sup>101</sup> Ahmed b. Hanbel ve Nesâî onun zayıf, Ebû Hâtim ve Ebû Zür'a ise "منكر الحديث" olduğunu ifade etmişlerdir. Yine dâî olduğu da zikredilmiştir. bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 211; İbnü'l-Cevzi, *ed-Duafâ*, III, 7; Tavâlibe, "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", s. 279.

<sup>102</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, VII, 427; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 116.

<sup>103</sup> Tavâlibe, "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", s. 280.

etmiştir. Ebû Hâtım ise onun hadislerinde bir beis görmediğini (ما أرى محدثه بأساً) ifade etmiştir.<sup>104</sup>

4. İbrahim b. Muhammed b. Ebî Yahya el-Eslemî: Abdullah b. Mübârek, onun hakkında “Kaderî olduğunu açıkça ilan ediyor ve Kaderîlik yönü ağır basıyordu”<sup>105</sup> değerlendirmesinde bulunmuştur. Yahya el-Kattân da onu “yalancı” olması nedeniyle tenkit etmiştir.<sup>106</sup> Buhârî ise İbrahim b. Muhammed hakkında Kaderî mezhebi ve Cehm’in görüşünü benimsediğini, Yahya b. Saîd el-Kattân, İbnü’l-Mübârek ve bazı münekkitlerin onu terkettiğini ifade etmiş<sup>107</sup> ve mezkûr râviden rivayet etmemiştir.<sup>108</sup>

Bu veriler ışığında Buhârî’nin Kaderî olmakla tenkit edilen bir kısım râvilerden *el-Câmi’u’s-sahîh*’te ta’lik ve mütâbaat olarak ya da *el-Edebü’l-müfred* gibi *el-Câmi’u’s-sahîh* dışındaki diğer eserlerinde rivayet ettiği görülmektedir. Buhârî’nin söz konusu Kaderî râvilerden eserlerinde bu şekilde rivayet etmesinde başta râvi hakkında zikredilen bid’at ehlinde olmakla ilgili itham yanında diğer birçok hususun dikkate alındığı söylenebilir. Yani Buhârî râvileri geniş bir açıdan değerlendirmekte, her râviyi ve rivayetlerini ayrı ayrı ele alıp incelemektedir. Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’te rivayet ettiği Kaderî râviler hakkında diğer münekkitlerin ta’dil ifadelerinin olduğu da görülmektedir. Buhârî’nin münekkitlerin bu değerlendirmelerine katıldığı ya da bu değerlendirmeleri dikkate aldığı söylenebilir. Bununla birlikte Buhârî’nin bazen Kaderî olmakla tenkit edilen bazı râviler hakkında başka cerh ifadeleri de kullandığı ve bu râvilerden rivayet etmediği de müşahede edilmiştir.

Buhârî’nin önceki dönem münekkitleri tarafından Kaderî

<sup>104</sup> İbn Ebi Hâtım, *el-Cerh*, VIII, 340; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 23; İbnü’l-Cevzî, *ed-Duafâ*, III, 33.

<sup>105</sup> Ukayli, *ed-Duafâ*, I, 63.

<sup>106</sup> Mizzî, *Tehzib*, XXVIII, 300.

<sup>107</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, I, 323; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 17; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 218.

<sup>108</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, I, 137.



olmakla tenkit edilen râvileri nasıl değerlendirdiği ve bu râvilerden rivayet edip etmediği konusu Buhârî'nin Ehl-i bid'at râvilerine yönelik metodunu tespit etmek ve Buhârî ile önceki dönem münekkitleri arasında bir karşılaştırma yapmak bakımından incelenmesi gereken önemli bir husustur. Bu nedenle bu konuda bazı örnekler zikredilecektir:

1. Sevr b Yezîd el-Hımsî (ö. 150-155/767-772): Süfyân es-Sevrî, Kaderî<sup>109</sup> olmasına rağmen ondan hadis alınmasını emretmiş ancak görüşlerinden uzak durulması gerektiğini de bildirmiştir. Yahya el-Kattân onun Şam'da en sağlam kişi olduğunu belirtmiştir. Ancak Evzâî ve Abdullah b. Mübârek ondan hadis yazılmasını yasaklamışlardır.<sup>110</sup> Veki' Şam'a geldiğinde etrafındakilere Sevr'den hadis nakletmiş ancak Şamlıların "Sevr'den hadis nakletmeni istemiyoruz" şeklindeki tepkileri üzerine Veki' "Sevr'in hadisleri sahihtir"<sup>111</sup> demiştir. Buhârî ise Sevr hakkında İsa b. Yûnus'un "كان ثور من اثبهم" (Sevr onların en sağlamıdır) değerlendirmesini nakletmiş<sup>112</sup> ve ondan asıl olarak tahrir etmiştir.<sup>113</sup> İbn Hacer de onunla bir grubun ihticâc ettiğini belirterek Buhârî'yi savunmuştur.<sup>114</sup> Bu örnekte görüldüğü gibi Buhârî, Sevr hakkında diğer münekkitlerin değil de İsa b. Yûnus'un değerlendirmesini nakletmiştir. Yani Buhârî'nin münekkitlerin ricâl değerlendirmelerini nakletme hususunda kendisinin muttali olduğu değerlendirmeler arasında bir tercihte bulunduğu söylenebilir. Nitekim Buhârî nakletmiş olduğu bu ifadeye göre Evzâî ile Abdullah b. Mübârek'in değerlendirmesine katılmayıp mezkûr râviden de rivayet etmiştir.

<sup>109</sup>Hakkındaki Kaderî ve Nâsibî ithamlarının reddedilmesi hakkında bk. İndunisiyyen Hâlid Muhammed Hassûn, *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fi'r-rivayeti ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fi'l-Câmi'i's-sahih*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Ümmü'l-Kura, , 1424/2003, s. 265-266.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 561-562; a.mlf., *Tehzib*, II, 30-31.

<sup>111</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 179.

<sup>112</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 181.

<sup>113</sup> Buhârî, *Cihâd ve's-siyer*, 93; Et'ime 54.

<sup>114</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 562.

2. Abdülhamîd b. Ca'fer (153/770): Süfyân es-Sevrî, Kaderî olduğu için onu tenkit etmiştir. Yahya b. Maîn, Abdülhamîd'in sika olduğunu söylemiş ve “ليس به بأس” ifadesiyle değerlendirmede bulunmuştur.<sup>115</sup> Bununla birlikte İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde Abdülhamîd'i zikretmiş ancak bazen hata ettiğini belirtmiştir.<sup>116</sup> Buhârî, Abdülhamîd hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamakla birlikte<sup>117</sup> *el-Câmi'u's-sahîh*'te ondan ta'lik olarak rivayet etmiştir.<sup>118</sup> Bu değerlendirmede görüldüğü gibi Buhârî, münekkitlerin Abdülhamîd hakkındaki tenkitlerini dikkate alarak *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserinde ondan ta'lik olarak rivayet etmiştir.

Bu veriler çerçevesinde Buhârî'nin önceki dönem münekkitleri tarafından Kaderî olmakla tenkit edilen râvilerle ilgili olarak bazen hocalarından ya da kaynaklardan kendisine ulaşan değerlendirmeler arasında bir tercihte bulunduğu söylenebilir. Buhârî bu râvilerden biri hakkında bir hükümde bulunduğunu gösteren bir işaret olarak kendi cerh lafzını kullanmış ve bu değerlendirmeye göre de söz konusu râviden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmemiştir. Bir diğer râvi hakkında ise Buhârî yine kendisinden önceki münekkitlerin değerlendirmeleri arasında bir tercihte bulunup yapılan ta'dil ifadesini göz önünde bulundurarak söz konusu râviden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmiştir.

### 3. Hâricî Râviler

Ehl-i bid'at içerisinde değerlendirilen bir diğer mezhep de Hâricilik'tir. Hâriciler, Siffin savaşında hakem tayinini (tahkîm) kabul etmesinden dolayı Ali b. Ebû Tâlib'den ayrılanların meydana getirdiği bir fırka olarak kabul edilmiştir.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 10; İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 318; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, II, 84.

<sup>116</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VII, 122; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 333.

<sup>117</sup> Buhârî, *et-Târhu'l-kebir*, VI, 51.

<sup>118</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XVI, 418-419; İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 101-102.

<sup>119</sup> Hâricilik hakkında bk. el-Eş'arî, *Makâlât*, I, 167-168; Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara: TDV., 2001, s.

Tespitlerimize göre Buhârî iki râvinin Hâricî olduğunu zikretmiştir:

1. Ali b. Husayn: Buhârî bu râvilerden biri olan Ali b. Husayn'ın Hâricî olduğunu belirtmiş<sup>120</sup> ve eserlerinde ondan rivayet etmemiştir. Kaynaklarda Ali b. Husayn'ın zabt açısından da tenkit edildiği görülmektedir.<sup>121</sup>

2. Şebes er-Rib'î: Buhârî onun, "Ben Harûriyye'de<sup>122</sup> ilk savaşanlardan biriyim." dediğini nakletmiştir. Bir kişi bunun Şebes hakkında medih olmadığını zikretmiştir.<sup>123</sup> İbn Hibbân mezkûr râviyi *es-Sikât*'ında zikretmekle birlikte onun hata yaptığını ifade etmiştir.<sup>124</sup> İclî onun Hz. Osman'ın katline yardım eden ilk kişi olduğunu zikretmiştir.<sup>125</sup> Zehebî ise onun bu fikrinden tevbe ettiğini belirtmiştir.<sup>126</sup> Buhârî'nin mezkûr râviden rivayet etmediği tespit edilmiştir.<sup>127</sup>

Buhârî söz konusu bu iki râvi dışında İbn Uyeyne'den Hâcib'in Hâricîlerin İbâdî<sup>128</sup> fırkasına mensup olduğunu nakletmiş ve

54-55; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 646; Ethem Ruhi Fıġlalı, "Hâricîler", *DİA.*, İstanbul 1997, XVI, 169-175; Watt, W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıġlalı, Ankara: Sarkaç Yayınları, ts., s. 16; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: TDV., 2011, s. 77-79.

<sup>120</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 267; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 85.

<sup>121</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 109.

<sup>122</sup> Hâricîlere Hz. Ali'den ayrıldıktan sonra ilk toplandıkları yer olan Harûrâ'ya nisbetle Harûriyye ismi verilmiştir. bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 55-56; Ethem Ruhi Fıġlalı, "Hâricîler", XVI, 169.

<sup>123</sup> Buhârî, *ed-Duafâ*, s. 60. Buhârî *et-Târîhu'l-kebir*'de "حرب" yerine "حرد" (araştırıp yazan) lafzını kullanmıştır. bk. IV, 267.

<sup>124</sup> IV, 371.

<sup>125</sup> *Ma'rife*, I, 448.

<sup>126</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 361.

<sup>127</sup> Tavâlibe, Buhârî'nin Şebes'ten bir rivayeti olduğunu iddia etmekle birlikte herhangi bir kaynak zikretmemektedir. "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", s. 265. Nitekim diğer kaynaklar da böyle bir bilgi bulunmamaktadır. bk. Mizzi, *Tehzîb*, XII, 351; İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 266-267.

<sup>128</sup> Kurucusu Abdullah b. İbâd el-Murrî et-Temimî'ye nisbetle İbâdiyye adı verilmiştir. bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 74-75; Ethem Ruhi Fıġlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to ilahiyat, ts., s. 93-101.

onun naklettiği bir hadise örnek vererek hadisin mütâbaatının olmadığını ifade etmiştir.<sup>129</sup> İbn Adî de onun naklettiği rivayetin mütâbaatının bulunmadığını belirtmiştir.<sup>130</sup> İbn Hibbân ise Hâcib'in vehmettiğini ifade ederek onunla ihticâc edilemeyeceğini zikretmiştir.<sup>131</sup> Bu şekilde tenkit edilen Hâcib'den Buhârî'nin rivayet etmediği tespit edilmiştir.

Bu veriler ışığında Buhârî'nin Hâricî olarak tespit ettiği iki râviden de rivayet etmediği anlaşılmaktadır. Buhârî Hâricî râvilerden biri olan Hâcib hakkında ise İbn Uyeyne'nin naklini zikretmekle birlikte kendisi de onun rivayetini inceleyerek bir değerlendirmede bulunmuştur. Buhârî'nin kendilerinden rivayet etmediği söz konusu bu üç râvinin zabt açısından da tenkit edildikleri kaynaklarda zikredilmektedir.

Buhârî'nin Hâricî râvilerle karşı tavrını daha net bir şekilde görmek için kaynaklarda Hâricî olduğu bildirilen râvileri Buhârî'nin nasıl değerlendirdiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu şekilde hem önceki dönem münekkitleri ile Buhârî arasında ricâl değerlendirmeleri bakımından bir mukayese yapılmış olacak hem de Buhârî'nin Hâricî olmakla tenkit edilen râvilerle karşı tavrı daha net olarak görülmüş olacaktır. Bu nedenle ilk önce kaynaklarda Hâricî olduğu beyan edilen meşhur bazı râviler zikredilecek daha sonra ise Buhârî'nin bu râvileri nasıl değerlendirdiği ve söz konusu bu râvilerden rivayet edip etmediği araştırılacaktır:

1. İsmâil b. Semî': İbn Uyeyne Hâricîlerin bir kolu olan Beyhesî'ye<sup>132</sup> tabi olduğu için ona gitmediğini ve ondan hadis almadığını ifade etmiştir.<sup>133</sup> Buhârî ise Yahya b. Saîd el-Kattân'ın

<sup>129</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 79; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 40.

<sup>130</sup> İbn Adî, *el-Kâmîl*, II, 448.

<sup>131</sup> İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, I, 179; Zehebî, *Mizân*, II, 164.

<sup>132</sup> Hâricîlerin Ebû Beyhes Heysan b. Câbir'e (ö. 94/713) nisbetle anılan bir koludur. bk. el-Eş'arî, *Makâlât*, I, 191; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 78-79.

<sup>133</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, I, 79.

onunla ilgili olarak “اما الحديث فلم يكن به بأس” (hadisine gelince onda bir beis yoktur) şeklindeki değerlendirmesini nakletmiş<sup>134</sup> ve mezkûr râviden rivayet etmemiştir.<sup>135</sup> Buhârî her ne kadar burada Yahya el-Kattân'ın İsmâil b. Semî' hakkındaki olumlu ifadesini nakletmiş olsa da onun İbn Uyeyne'nin değerlendirmesine uygun olarak mezkûr râviden rivayet etmediği söylenebilir. Yani Buhârî kendisinden önceki cerh-ta'dil otoritelerinin değerlendirmeleri arasında bir tercihte bulunmuştur.

2. Velîd b. Kesîr (ö. 151/768): İbn Uyeyne, Velîd'in Hâricilerin İbâdî<sup>136</sup> fırkasına mensup olmakla birlikte sadûk olduğunu ifade etmiştir.<sup>137</sup> Buhârî ise mezkûr râvi hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>138</sup> Onun Velîd'den asıl ve mütâbaat olarak rivayet ettiği tespit edilmiştir.<sup>139</sup> Sika sadûk olarak değerlendirilip zabt açısından da hakkında herhangi bir tenkidin bulunmadığı Velîd'den Buhârî'nin mütâbaat olarak rivayet etmesinde söz konusu râvinin Hâricî olarak tenkit edilmesi etkili olmuştur diyebiliriz.

3. İmrân b. Hittân es-Sedûsî (ö. 84/703): Sadûk olarak değerlendirilen İmrân'ın Hâricî olduğu ancak bu görüşünden döndüğü nakledilmiştir.<sup>140</sup> Buhârî ise İmrân hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamakla<sup>141</sup> birlikte onun Yahya b. Ebî Kesîr'in İmrân'dan rivayeti olan bir hadis naklettiği görülmektedir. Buhârî bu hadisi de mütâbaat olarak nakletmiştir. İmrân'ın diğer

<sup>134</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 356.

<sup>135</sup> Mizzî, *Tehzib*, III, 110; İbn Hacer, *Tehzib*, I, 266.

<sup>136</sup> Kurucusu Abdullah b. İbâd el-Murrî et-Temîmî'ye nisbetle İbâdiyye adı verilmiştir. bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 74-75; Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to ilahiyat, ts., s. 93-101.

<sup>137</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, IV, 320. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İdris Asker Hasan el-'Aysâvî, “er-Ruvâtu'l-müttehimûn bi-bid'ati'l-havâric ve merviyâtihim fi Sahîhi'l-Buhârî dirâseten nakdiyyeten”, *Meceletu'l-câmi'ati'l-İslâmiyye*, Külliyyetü'l-adâb-Kısmu ulûmi'l-Kur'an, s. 77; Hassûn, *Menhec*, s. 955-957.

<sup>138</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VIII, 152.

<sup>139</sup> bk. Buhârî, Salât 84. Rivayetleri için bk. Hassûn, *Menhec*, s. 958-959.

<sup>140</sup> Zehebî, *Mizân*, V, 285.

<sup>141</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 413.

rivayeti ise Buhârî'nin kendisinden asıl olarak rivayet ettiği suretlerin tahribiyle ilgili bir hadis olup onun da şahidi vardır.<sup>142</sup> Yani bu rivayetlerde Hâricilikle ilgili bir şey yoktur. Ayrıca İmrân b. Hittân'ın rivayetiyle ilgili olarak Hâricî olan bir râvinin hadisi, bid'at ehli içerisinde olanların en sahihi olarak kabul edilmiştir.<sup>143</sup>

Zikredilen bu değerlendirmeler çerçevesinde Buhârî'nin bazı münekkitler tarafından Hâricî olmakla tenkit edilen bazı râviler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı, bazen de münekkitlerin bid'at ehli olmak dışındaki değerlendirmelerini naklettiği söylenebilir. Ancak Buhârî'nin Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râvileri *ed-Duafâu's-sagîr* adlı eserine alması onun bu râviler hakkındaki bir değerlendirmesi olarak da görülebilir. Buhârî değerlendirilen bu râvilerin birinden mütâbaat olarak rivayet etmiş diğerinden ise rivayet etmemiştir. Buna göre Buhârî'nin diğer Ehl-i bid'at mezheplerine nispet edilen râvilere yönelik metodunda olduğu gibi burada da onun bir râviden rivayet etme hususunda râvinin Hâricî olup olmaması tek başına bir etken olarak kabul edilmemiş, güvenilir ve zabt açısından da sağlam olup olmaması etkin rol oynamıştır diyebiliriz.

#### 4. Mu'tezilî Râviler

Ehl-i bid'at içerisinde değerlendirilen bir diğer mezhep Mu'tezile'dir.<sup>144</sup> Mu'tezile adının ilk defa, ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bununla birlikte Mu'tezile mezhebinin II/VIII. yüzyılın başlarında, büyük günah işleyen kişi hakkında Hâriciler'le Mürcie'nin ileri sürdüğü görüşlere karşı Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'in (ö.

<sup>142</sup> Buhârî, *Libâs* 25, 90. Ayrıca bk. Bâcî, *et-Ta'dîl*, III, 1137-1138; Kelâbâzî, *Ricâl*, II, 574; Mizzi, *Tehzîb*, XXII, 323-324; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 610-611; a.mlf., *Tehzîb*, VIII, 113-114; Hassûn, *Menhec*, s. 706.

<sup>143</sup> Hatîb, *el-Kifâye*, s. 130; İbn Receb, *Şerhu ilel*, I, 55; Tehânevî, *Yeni Usul-ü Hadîs*, s. 400.

<sup>144</sup> Sözlükte "ayrımak, uzaklaştırmak" anlamındaki azl kökünden sıfat olan Mu'tezile kelimesi "uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen" demektir. bk. Râzî, *Muhtâr*, s. 382; İbn Manzûr, *Lisân*, XI, 440; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, s. 599.

144/761) farklı bir teori ortaya koymalarıyla Basra'da ortaya çıktığı ifade edilmiştir.<sup>145</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî sadece Hamza b. Necih Ebû Ammâra'nın Mu'tezilî olduğunu söylemiş<sup>146</sup> ve bu râviden *el-Câmi'u's-sahih*'te rivayet etmeyip *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet etmiştir. Mezkûr râvinin bazı münekkitler tarafından zayıf olarak tenkit edildiği de görülmektedir.<sup>147</sup> İşte Buhârî'nin hem Ehl-i bid'at hem de hadiste zayıf olmakla tenkit edildiği için Hamza'dan rivayet etmediği söylenebilir.

Buhârî'nin Mu'tezilî râvilere karşı tavrını daha net bir şekilde görmek için kaynaklarda Mu'tezilî olduğu bildirilen râvileri Buhârî'nin nasıl değerlendirdiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu şekilde hem önceki dönem münekkitleri ile Buhârî arasında ricâl değerlendirmeleri bakımından bir mukayese yapılmış olacak hem de Buhârî'nin Mu'tezilî olmakla tenkit edilen râvilere karşı tavrı daha net olarak görülmüş olacaktır. Bu nedenle ilk önce kaynaklarda Mu'tezilî olduğu beyan edilen meşhur bazı râviler zikredilecek daha sonra ise Buhârî'nin bu râvileri nasıl değerlendirdiği ve söz konusu bu râvilerden rivayet edip etmediği araştırılacaktır:

1. Abbâd b. Kesîr: Buhârî, Mu'tezilî olmakla itham edilen Abbâd hakkında “تروك” (münekkitler hadisini terk ettiler) ifadesini kullanmış<sup>148</sup> ve ondan rivayet etmemiştir.<sup>149</sup>

2. Abdullah b. el-Âlâ b. Zebr: Buhârî, Mu'tezilî olduğu söylenen

<sup>145</sup> Mu'tezile hakkında bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 104-178; Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993/1414, I, 56-96; İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *DİA.*, İstanbul 2006, XXXI, 391-401; Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-islâmiyye*, Matbaatu's-sa'ade, ys., ts., I, 138-180; İrfan Abdülhamîd, *İslam'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akaid Esasları*, s. 96-127; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967, s. 50-67.

<sup>146</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 52; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 39.

<sup>147</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 30.

<sup>148</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 43; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 79.

<sup>149</sup> bk. Mizzî, *Tehzîb*, XIV, s. 145 vd.

Abdullah b. el-Âlâ'nın sika olduğunu nakletmiş<sup>150</sup> ve söz konusu bu râviden rivayet etmiştir.<sup>151</sup>

3. Abdullah b. Şevzeb: Kaynaklarda sadûk olduğu nakledilen<sup>152</sup> Abdullah hakkında Buhârî, herhangi bir değerlendirmede bulunmamış<sup>153</sup> ve mezkûr râviden *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmeyip *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet etmiştir.<sup>154</sup>

4. Ubeydullah b. el-Hasan el-Anberî (ö. 168/785): Bir başka Mu'tezilî kelamcı ve fakih olan Ubeydullah hakkında da Buhârî herhangi bir değerlendirmede bulunmamış<sup>155</sup> ve ondan rivayet etmemiştir.<sup>156</sup>

5. Ebû Osman Amr b. Ubeyd (ö. 144/761): İbnü'l-Mübârek, dâî olması nedeniyle ondan hadis almamıştır.<sup>157</sup> Abdurrahman b. Mehdî de Amr b. Ubeyd'den dâî olması nedeniyle hadis almamıştır.<sup>158</sup> Buhârî, Yahya el-Kattân'ın onu terk ettiğini ve onun yalancılıkla da tenkit edildiğini nakletmiştir.<sup>159</sup> Buhârî'nin de Amr'dan rivayet etmediği<sup>160</sup> nakledilse de buna itiraz edilmiştir. Buhârî *el-Câmi'u's-sahîh*'te Abdullah b. Abdulvehhâb'dan, o da Hammâd'dan, o da ismini vermediği bir adamdan Hasan Basrî'nin şöyle dediğini nakletmiştir: "...İki Müslüman (birbirlerini öldürmek üzere) kılıçlarıyla karşı karşıya geldiklerinde, ikisi de cehenneme gider. 'Ya Resulallah! Kâtili anladık da maktûlün günahı nedir?' diye sorulunca, 'Çünkü o da

<sup>150</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 162; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 317.

<sup>151</sup> Buhârî, Cizye 15; Tefsîr (Arâf Süresi), 3.

<sup>152</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, s. 308.

<sup>153</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 117-118.

<sup>154</sup> Mizzî, *Tehzîb*, XV, 95-96.

<sup>155</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, V, 376-377.

<sup>156</sup> Bu râvi Ebû Davud, Nesâî ve İbn Hibbân'a göre sikadır. bk. Hatîb, *Târîh*, X, 306; Mizzî, *Tehzîb*, XIX, 27; Zehebi, *el-Kâşif*, I, 679; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 370.

<sup>157</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 277. Ayrıca bk. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *DİA*, İstanbul 1991, III, 93-94.

<sup>158</sup> İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, II, 69.

<sup>159</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 352-353; a.mlf., *et-Târîhu's-sagîr*, II, 67; İlhan, "Amr b. Ubeyd", III, 94. Amr hakkındaki tenkitlerin değerlendirmesi için bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: OTTO, 2012, s. 192-194.

<sup>160</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 62.



kardeşini öldürmeye niyetlenmiştir' buyurdu.<sup>161</sup> Mizzî ve İbn Hacer, bu hadisin senedinde Hammâd'ın "an raculin" diye müphem bıraktığı ismi, Amr b. Ubeyd olarak tasrih etmişlerdir. Bu ismin, Hişâm b. Hassân olduğu ileri sürülmüşse de İbn Hacer bunun uzak bir ihtimal olduğunu belirtmiştir.<sup>162</sup> Yine İbn Hacer, Buhârî'nin bu isnadı istişhâd için değil siyakında râvide tezahür eden hatayı açıklamak için tahrir ettiğini ifade etmiştir. Şöyle ki Hammâd bu rivayeti Yûnus b. Ubeyd ve Eyyûb'dan o da Hasan Basri'den rivayet etmiştir. Yani Buhârî burada muttasıl sahih rivayeti kastetmiş, munkatı mübhem rivayeti kastetmemiştir. Buhârî, Amr b. Ubeyd'den tahrir yapıp sonra mübhem bırakmamıştır. Burada Hammâd b. Zeyd onun ismini açıklamak istememiş ve Amr b. Ubeyd'in isnadda Ahnefi zikretmemesi dolayısıyla hâfızasının kötü olmasına dikkat çekmek istemiştir.<sup>163</sup>

Hüseyin Hansu da Buhârî'nin Hammâd tarafından ismi verilmeyen bu râvinin Amr b. Ubeyd olduğunu bildiğini, Buhârî'nin bu şekilde meçhul bir râvinin rivayetini kitabına alamayacağını ve Buhârî'nin onun rivayetini kabul etmiş olmasının, Amr'ın güvenilirliğine önemli bir işaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>164</sup> Neticede Buhârî'nin Amr'dan bir rivayet dışında hadis nakletmemesinde hakkındaki dâilîlik ve yalancılık ithamı ile diğer tenkitler etkili olmuştur diyebiliriz.

Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde kaynaklarda Mu'tezilî olmakla tenkit edilen râviler hakkında Buhârî'nin bazen herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı bazen de söz konusu

<sup>161</sup> Buhârî, Fiten 10.

<sup>162</sup> Mizzî, *Tehzib*, XXII, 134-135; İbn Hacer, *Feth*, XIII, 32.

<sup>163</sup> İbn Hacer, *Tehzib*, VIII, 64-65; a.mlf., *Feth*, XIII, 32; Dahil b. Sâlih el-Lehidân, "Taz'ifu'r-râvi bi'l-iktisâr alâ künyetihî ev ihmâli ismihi ev ibhâmihi dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten", *Mecelletu Câmi'ati'l-Îmâm Muhammed Su'ud el-İslâmiyye*, S. 55, 1427, s. 45. İbn Hacer *Tehzib* adlı eserinde Amr'dan rivayet edenler arasında Buhârî'yi zikretmemiştir. Buhârî'nin Amr'ın adını açıkça zikretmemesinin bu hususta etkili olması muhtemeldir. Bununla birlikte İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* adlı şerhinde isnaddaki mübhem tarafı açıklamaya çalışmıştır.

<sup>164</sup> Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 195.

râvileri çeşitli cerh-ta'dil lafızlarıyla değerlendirdiği, buna bağlı olarak onlardan rivayet ettiği ya da etmediği söylenebilir. Buhâri bu râvilerden rivayet etme hususunda diğer Ehl-i bid'at râvilerine uygulamış olduğu metodunu Mu'tezili râvilere karşı da göstermiştir. Yani Buhâri'ye göre Mu'tezili olmak bir râvi hakkında terk edilmeyi gerektirecek tek başına bir etken değildir. Bu konuda güvenilir ve zabt açısından sağlam olmak gibi diğer hususların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

### 5. Şii Râviler

Ehl-i bid'at içerisinde değerlendirilen mezheplerden biri de Şiâ'dır.<sup>165</sup> Terim olarak Allah Resulü'nün (as) vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali'ye ve onun evladından belli kimselere intikal etmesi gerektiğini savunan grupları ifade eder.<sup>166</sup>

Zehebî, Şiâ içinde özellikle her yönüyle Râfizi olduğu belli olan bir şahsın rivayetinin hiçbir kıymetinin olmadığını söylemiştir. Zehebî özellikle Râfizilerden doğru sözlü, kendisine güvenilir bir kimseyi bulmanın imkânsız olduğunu, yalanın bunların ruhuna işlediğini, takiyye ve nifağın onlarda huy haline geldiğini ifade etmiştir.<sup>167</sup> Bu nedenle Ehl-i bid'at olan râvilerin rivayetinin kabul edilebilmesi için mezhebinin propagandasını yapmıyor olmasını şart koşanlar, Râfiziler'i bu kaidenin dışında tutmuşlardır. Onların rivayetleri propagandacı olup olmamalarına

<sup>165</sup> Sözlükte, "tabi olmak, desteklemek; şayi olmak, çoğalmak" anlamlarındaki şiyâ' kökünden türeyen Şiâ kelimesi, "tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir işi gerçekleştirmek için bir kimse etrafında toplanan grup" manasına gelir. bk. Râzî, *Muhtâr*, s. 316; İbn Manzûr, *Lisân*, VIII, 188; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cem*, s. 503.

<sup>166</sup> bk. Eş'âri, Ebi'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1990/1411, I, 65-66; Ebû Sehl İsmâil b. Ali b. İshâk b. Ebi Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdi en-Nevbahtî-Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu firaki's-Şiâ*, thk. Abdülmün'im el-Hanefî, Kahire: Dâru'r-reşâd, 1992/1412, s. 16 vd.; İbn Hacer, *Hedyu's-sâri*, s. 646; Süyûtî, *Tedrib*, s. 217; Şehristânî, *el-Milel*, I, s. 169 vd.; Ebû Zehre, *Târih*, s. 35-64; Mustafa Öz, "Şiâ", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 111; Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 131-155; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 77-79.

<sup>167</sup> Zehebî, *Mizân*, I, 6. Ayrıca bk. İbn Receb, *Şerhu ilel*, I, 55.

bakılmaksızın reddedilir. Çünkü onlar, görüşlerini desteklemek için yalanı mubah sayarlar.<sup>168</sup>

İbn Hacer, bid'atın kişiyi ya küfre ya da fıska götürdüğünü ifade etmiştir. Bu hususla ilgili ulûhiyetin Hz. Ali ya da başka birine hulûl ettiğine, kıyametten ya da başka bir günden önce dünyaya döneceğine inanan Râfizilerin aşırı (gulat) olanları bid'atiyle küfre girmiştir. İbn Hacer bu şekilde olan kişilerin *el-Câmi'u's-sahîh*'te asla olmadığını belirtmiştir.<sup>169</sup> Münekkitler, Şiâ mezhebine mensup olanların bu durumlarından dolayı bazen aşırı duyarlı ve şüpheli davranmışlar, bazen aşırı Şii olmayanların bile takiiye yapmalarını ihtimal dâhilinde görmüşlerdir. Mesela Buhârî, takiiyeyi çok kullandıkları için, Şii'lerden hadis alma hususunda çok dikkatli ve çekimser davranmış, fakat diğer bid'at mezheplerinden birine mensup olduğu söylenenlerden hadis alırken bu derece titiz davranmamıştır. Müslim'in (ö. 261/874) kendisinden rivayet ettiği ve İbn Maîn'in (ö. 233/847) sika dediği<sup>170</sup> Ali b. Hâşim b. Berid'i (ö. 181/797) Buhârî'nin zayıf kabul etmesi, onun bu endişesinden kaynaklanmaktadır. Zehebî (ö. 748/1348), Buhârî'nin Ali b. Hâşim'i terk etmesini şöyle açıklamaktadır: "Buhârî'nin, Ali b. Hâşim'in hadislerini terk etmesinin nedeni, onun mezhebinde aşırı olması değildir. Asıl sebep, takiiyeyi kendilerine yöntem olarak kullandıkları için Râfizi'lerden rivayetten aşırı derecede kaçınmasıdır. Hâlbuki Buhârî Cehmiyye, Hâriciyye ve Kaderiyye mezheplerine mensup olduğu söylenen kimselerden rivayette bulunurken aynı endişeyi taşımaz. Onların bazıları bid'atlerine rağmen güvenilirliği hak etmektedirler."<sup>171</sup>

<sup>168</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 31, 35; Zehebî, *Mizân*, I, 6; Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, s. 135.

<sup>169</sup> İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 549. Ayrıca bk. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 31, 35.

<sup>170</sup> İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh*, VI, 207-208.

<sup>171</sup> Zehebî, *Mizân*, III, 160; Mus'ab b. Atâullah el-Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî ve menhecuhu fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, Riyad: Fehresetu Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009/1430, s. 111; Mehmet Eren, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM. Yayınları, 2012, s. 575; Abdullah Karahan, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2005, s. 135-136.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî tarafından Şîi olduğu ifade edilen râvî sayısı ikidir:

1. Yûnus b. Erkam el-Kindî: Buhârî, mezkûr râvinin Şîi görüşü benimsediğini ifade etmiş ve onun hakkında “معروف الحديث” lafzını kullanmıştır.<sup>172</sup> Buhârî’nin ondan rivayet etmediği tespit edilmiştir.

2. Abdülmelik b. E’yen:<sup>173</sup> Buhârî, Süfyân b. Uyeyne’nin İbn Ebî Râşid’e mukârin olarak Abdülmelik’ten naklettiği bir rivayeti tahrir etmiştir.<sup>174</sup> Yine Buhârî’nin Şiilikteki ifratından dolayı Ebû’t-Tufeyl’den (ö. 110/728) bir hadis dışında rivayet nakletmediği tespit edilmiştir.<sup>175</sup>

Buhârî, bir râvî hakkında ise doğrudan kendi kanaatini değil de bir başka münekkidin görüşünü kaynak göstererek onun Şîi olduğunu belirtme yolunu tercih etmiştir. Buhârî, “منكر الحديث” olmakla tenkit ettiği Harâm b. Osman es-Sülemî hakkında Zübeyri’den onun Şîi görüşü benimsediğini nakletmiş<sup>176</sup> ve Harâm b. Osman’dan rivayet etmemiştir.<sup>177</sup>

Bu değerlendirmelere göre Buhârî, Şîi olmakla tenkit edilen bazı râviler hakkında kendisinin sıkça kullandığı cerh lafızlarını

<sup>172</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, VIII, 410; İbn Hacer, *Ta’cîl*, II, 391-392.

<sup>173</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, V, 405; a.mlf., *ed-Duafâ*, s. 76. İbn Uyeyne, Abdülmelik b. E’yen hakkında Râfîzî, Şîi ve Ehl-i re’y şeklinde değerlendirmelerde bulunmuştur. İclî onu tevsik etmiş, Yahya b. Maîn de onun hakkında “ليس بشيء” (bir kıymeti yoktur) ifadesini kullanmıştır. İbn Hacer de İclî’nin onu tevsik ettiğini, Ebû Hâtim’in onun hakkında Şîi ancak “مخلة الصدق” (böylesine sâdık denilebilir) olduğunu ve diğer imamların da ondan rivayet ettiğini belirtmiştir. Hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 343.

<sup>174</sup> Buhârî, *Tevhid* 23.

<sup>175</sup> İbn Receb, Ebû’l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî, *Şerhu üleli’t-Tirmizî*, thk. Nureddin İtr, Dâru’l-melâh, I, 55; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta’dil İlmi*, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997, s. 123. Hatta eğer râvî sika ise Şiilikte ifrat cerh sebebi sayılmamıştır. bk. Tehânevî, *Yeni Usul-ü Hadis*, s. 384.

<sup>176</sup> Buhârî, *et-Târîhu’l-kebir*, III, 101; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, III, 63-64; I, 269.

<sup>177</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 196.

kullanmış ve bu râvilerden *el-Câmi'u's-sahîh*'te ta'lik ve mütâbaat olarak ya da *el-Edebü'l-müfred* gibi *el-Câmi'u's-sahîh* dışındaki diğer eserlerinde rivayet etmiştir. Yani Buhârî'nin söz konusu râvileri ve rivayetlerini değerlendirmeye tabi tuttuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet ettiği râviler hakkında diğer münekkitlerin ta'dil ifadelerinin olduğu görülmekle birlikte rivayet etmediği râviler hakkında çeşitli tenkitlerin olduğu tespit edilmiştir.

Buhârî'nin Şii râvilere karşı tavrını daha net bir şekilde görmek için kaynaklarda Şii olduğu bildirilen râvileri Buhârî'nin nasıl değerlendirdiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Bu şekilde hem önceki dönem münekkitleri ile Buhârî arasında ricâl değerlendirmeleri bakımından bir mukayese yapılmış olacak hem de Buhârî'nin Şii olmakla tenkit edilen râvilere karşı tavrı daha net olarak görülmüş olacaktır. Bu nedenle ilk önce kaynaklarda Şii olduğu beyan edilen meşhur bazı râviler zikredilecek daha sonra ise Buhârî'nin bu râvileri nasıl değerlendirdiği ve söz konusu bu râvilerden rivayet edip etmediği araştırılacaktır:

1. Sâlim b. Ebî Hafsa (ö. ?140/757): Süfyân es-Sevrî, Sâlim'in Şii eğilimli bir râvi olduğunu ve onun Ebû Bekir ile Ömer hakkındaki rivayetlerinden sakınılması gerektiğini belirtmiştir.<sup>178</sup> Buhârî ise Sâlim hakkında Yahya'nın ondan hadis yazılmayacağına dair olan değerlendirmesini nakletmiş<sup>179</sup> ve *el-Câmi'u's-sahîh*'te ondan rivayet etmeyip *el-Edebü'l-müfred*'de rivayet etmiştir.<sup>180</sup> Sâlim'in rivayetlerde vehmettiği, haberleri maktûb olarak rivayet ettiği belirtilmiş ve Amr b. Ali'nin de onu zayıf olarak değerlendirdiği ifade edilmiştir.<sup>181</sup> Buhârî'nin Sâlim'den *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet etmemesinde zikredilen tenkitlerin etkili olduğu söylenebilir.

2. Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer (ö. 167/783): İbn Mehdî, Şii

<sup>178</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 154; Mizzi, *Tehzîb*, X, 136.

<sup>179</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, IV, 111.

<sup>180</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 374.

<sup>181</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 343; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, I, 307.

olduğunu belirtmesine rağmen ondan hadis almıştır.<sup>182</sup> Buhârî ise İbn Uyeyne ve Mâlik b. İsmâil'in ondan rivayet ettiğini ifade etmiş<sup>183</sup> ancak kendisi hadis nakletmemiştir.<sup>184</sup> Ca'fer'in zayıf râvilerden fazla rivayet ettiği, sika râvilerden hadis naklettiğinde ise teferrüd ettiği nakledilmiştir.<sup>185</sup> Görüldüğü kadarıyla Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahih*'te rivayet etmediği mezkûr râviler zabt açısından da tenkit edilmiştir.

3. Cerîr b. Abdülhamîd ed-Dâbî (ö. 188/803):<sup>186</sup> Cerîr hakkında vehm, tedlis ve Şüilik ithamı gibi tenkitler olmakla birlikte bazı münekkitler tarafından bunlar reddedilmiş ve o sika kabul edilmiştir. Bazı muhaddisler de ondan rivayet etmişlerdir.<sup>187</sup> Buhârî Cerîr'in vefat tarihi hakkında bir değerlendirmede bulunmuş<sup>188</sup> ve Cerîr'den tahric etmiştir.<sup>189</sup>

4. Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826):<sup>190</sup> Onun sika olduğu, hakkındaki Şüilik ithamının da doğru olmadığı nakledilmiştir.<sup>191</sup> Buhârî Abdurrezzâk'ın, kitabından naklettiği rivayetlerinin sahih olduğunu ifade etmiş<sup>192</sup> ve *el-Câmi'u's-sahih*'te Abdurrezzâk'ın yüz sekiz, tekrarlar çıkınca doksan sekiz rivayetine yer vermiştir.<sup>193</sup>

<sup>182</sup> Hatîb, *Târih*, VII, 150.

<sup>183</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 192.

<sup>184</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 79.

<sup>185</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 214; İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, I, 171.

<sup>186</sup> Hakkındaki cerh-ta'dîl değerlendirmeleri için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, II, 506-507; Ali eş-Şer', *Menhec*, s. 57-60.

<sup>187</sup> Zehabî, *Mizân*, II, 119; İbn Hacer, *Hedyu's-sârî*, s. 562.

<sup>188</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 214.

<sup>189</sup> Buhârî, *Cenâiz*, 96; Hac 43. Ayrıca bk. Hassûn, *Menhec*, s. 272 vd.; Ali eş-Şer', *Menhec*, s. 60-61.

<sup>190</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 412; Ali Akyüz, "Abdurrezzâk es-San'ânî", *DİA.*, İstanbul 1988, I, 298-299.

<sup>191</sup> bk. İclî, *Ma'rife*, II, 93; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, VI, 39; Hassûn, *Menhec*, s. 518-526; Akyüz, "Abdurrezzâk es-San'ânî", I, 298; Musa Çetin, *Abdurrezzâk ve Hadisçiliği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), AÜSBE., Erzurum 2000, s. 69-72.

<sup>192</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, VI, 130.

<sup>193</sup> Kelâbâzî, *Ricâl*, II, 496; Bâcî, *et-Ta'dîl*, III, 1039. Bu rivayetler ve değerlendirmeleri için bk. Hassûn, *Menhec*, s. 527-569. krş. Çetin, *Abdurrezzâk ve Hadisçiliği*, s. 179.

Bu veriler çerçevesinde Buhârî'nin Şii olmakla tenkit edilen bir kısım râviler hakkında hicrî ikinci asır münekkitlerinden bazılarının Ehl-i bid'at olma dışındaki değerlendirmelerinden muttali olup tercih ettiği rivayeti naklettiği ve buna uygun olarak onlardan *el-Câmi'u's-sahîh* ya da diğer eserlerinde çeşitli şekillerde rivayet ettiği söylenebilir. Yani Buhârî'nin ricâlle ilgili verdiği bazı hükümlerde kendisinden önceki münekkitler ile hocaları arasında zikredilen cerh-ta'dîl otoritelerinin değerlendirmelerini dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu münekkitlerden farklı düşündüğü râvi değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Yine Buhârî'nin Şii olmakla tenkit edilen bazı râviler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı ancak söz konusu bu râvilerden bazen onun *el-Câmi'u's-sahîh*'te asıl, ta'lik ve mütâbaat olarak ya da *el-Edebü'l-müfred* gibi diğer eserlerinde rivayet ettiği de belirlenmiştir. Yine Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te rivayet ettiği râviler hakkında diğer münekkitlerin ta'dîl ifadelerinin olduğu görülmekle birlikte rivayet etmediği râviler hakkında ise tenkitler bulunmaktadır.

Hadis râvilerinde Şiilik eğilimi konusunda yapılan bir araştırmada Buhârî'nin aşırı Şii eğilimli oldukları tespit edilen râvilerin ikisinden hadis aldığı, Şii eğilimli oldukları tespit edilen otuz üç râvinin ise yedisinden rivayet ettiği tespit edilmiştir. Yine bu tarz ithamlara maruz kalan râvilere en az yer veren müellifin Buhârî olduğu da belirlenmiştir. Aşırı Şii eğilimli râvilerin üçü genel olarak sika, beşi ise sadûk kabul edilmiştir. Ayrıca Şii eğilimler taşımanın mutlak anlamda râvinin rivayetinin terk edilmesi sonucunu doğurmadığı yönünde bir kanaatin olduğu da ifade edilmiştir.<sup>194</sup>

Bu konu ile ilgili olarak yaptığımız araştırmalarda Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râviler hakkında Buhârî'nin bir değerlendirme yaptığı takdirde buna uygun olarak söz konusu

<sup>194</sup> Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 2010, s. 153, 186, 187. Ayrıca bk. Ali eş-Şer', *el-Menhec*, s. 208-209.

râviden rivayet ettiği ya da etmediği tespit edilmiştir.<sup>195</sup> Buhârî'nin herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı râvilerin bazılarında ise rivayet ettiği bir kısmından da rivayet etmediği görülmüştür.<sup>196</sup> Bu râvilerin Buhârî tarafından tercih ya da red sebeplerini tam olarak değerlendirebilmek için diğer münekkitlerin de görüşlerine dayanan detaylı bir araştırmanın yapılmasının gerekliliği baştan itibaren zikredilen örneklerden anlaşılmaktadır.

Münekkitler tarafından çeşitli lafızlarla değerlendirilen râviler hakkında Buhârî'nin hocaları vasıtasıyla ulaştığı ricâl değerlendirmelerini aktardığı görülmektedir. Yine Buhârî dâi olsa bile râviler hakkında güven oluşmuşsa onu kabul yolunu seçmiştir. Bu bağlamda Ahmed Naim, kizb ile müttehem olmadıkları sürece bu şekildeki râvilerin *Sahihayn*'daki rivayetleri bid'atlarını takviye edecek türden olmadığı için sika râvilerin rivayetleri gibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>197</sup>

Bu konuda zikredilmesi gereken diğer bir husus ise Buhârî'nin hocalarının ve münekkitlerin bazı ricâl değerlendirmeleri arasında bir tercihte bulunarak onlara katılmadığı ve sonuçta farklı bir hüküm verebildiğidir. Buhârî, Ali b. el-Ca'd örneğinde görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel'in onu Şiilik ve Cehmîlik ile suçlamasına itibar etmemiş, ondan rivayet etmiştir. Bişr b. es-Seriyy (ö. 195/810) örneğinde olduğu gibi Buhârî, bu râvi hakkında hocası Humeydî'nin "Onun Cehmî olduğu" şeklindeki değerlendirmesi yerine Yahya b. Maîn'in onunla ilgili olarak rivayet ettiği "Cehmî olmaktan Allah'a sığınırım"<sup>198</sup> şeklindeki değerlendirmeyi tercih ederek ondan rivayet etmiştir.<sup>199</sup>

<sup>195</sup> bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, II, 192; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 81; a.mlf., *Takrîb*, s. 140.

<sup>196</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 231; Kelâbâzî, *Ricâl*, I, 239-240; Bâcî, *et-Ta'dîl*, II, 583; Zehebî, *Mîzân*, III, 6-10;

<sup>197</sup> Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif ez-Zebidî, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim, Ankara: DİB. Yayınları, 1987, (*Tecrid Mukaddimesi*), s. 331. Ayrıca bk. Hâyik, *el-İmâmu'l-Buhârî*, s. 115-116.

<sup>198</sup> İbnü'l-Cevzî, *ed-Duafâ*, I, 142.

<sup>199</sup> Buhârî, *Fiten* 1. Ebû Hâtim er-Râzî onun "sika" "sâlih", Humeydî Cehmî



Başka âlimlerin mübtedi' olmakla itham ettiği râvilerle ilgili olarak Buhârî iki râvi hakkında “منكر الحديث”, bir râvi hakkında “فيه نظر” ifadesini kullanmıştır. Ayrıca bu konuda yapılan çalışmalardan bazı sonuçları burada zikretmek istiyoruz: Buhârî'nin bu râviler arasında müdellis olmakla itham ettiği iki kişi, zayıf olmakla itham ettiği bir kişi bulunmaktadır. Buhârî'nin ihticâc ettiği altı, istişhâd ettiği on bir râvi, ta'lik olarak naklettiği beş râvi bulunmaktadır. Buhârî'nin *el-Câmi'u's-sahîh*'te yer alan râvilerin % 11'i Ehl-i bid'at olduğu söylenen mezheplere mensup olmakla itham edilmiştir. Buhârî'nin rivayet ettiği hadislerin yaklaşık % 32'sinde bid'at ehli olmakla itham edilmiş bir râvi yer almaktadır. Buhârî bu râvilerden en fazla “Tefsir” konusunda hadis almıştır. Daha sonra “Megâzî” ve “Tevhid” konularında rivayette bulunmuştur. Mübtedi' olarak nitelenip Buhârî'de yer alan râvilerin çoğunluğunun başka münekkitler tarafından ta'dil edilmiş olduğu da ortaya çıkmıştır. Ayrıca en az mübtedi' râvi Buhârî'de yer almaktadır.<sup>200</sup>

### Sonuç

Buhârî Mürciî, Kaderî, Hâricî, Mu'tezilî ve Şii gibi bid'at ehlinden olan bazı râvileri tespit etmiş olmakla birlikte önceki dönem münekkitlerinin Ehl-i bid'at olarak değerlendirdiği râvilerden de bazen nakletmiştir.

Buhârî, râvinin Ehl-i sünnet akidesine bağlı olmasına önem vermiş ancak muhalif bir gruptan olsa bile eda ve tahammülde tessebbüt ehlinden ise bu durum ondan rivayet etmeye engel olmamıştır. Buhârî genel olarak bid'at ehlinden rivayet

---

olduğunu söylemiştir. İbn Main ise Bişr'i kendisini Cehmî olmakla töhmet eden insanları çağırarak kibleye karşı “Cehmî olmaktan Allah'a sığınırım” derken gördüğünü nakletmiştir. Bâcî, *et-Ta'dil*, I, 410; Ayrıca İbn Sa'd ve Dârekutnî de “sika” olduğunu söylemiştir. İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 394. Buhârî Bişr'den bir rivayet nakletmiş bunun da şahidi vardır. bk. Hassûn, *Menhec*, s. 245.

<sup>200</sup>Yusuf Güneş, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehl-i Râviler ve Rivayetlerinin Değeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 1999, s. 111; Zehra Özdemir, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid'at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Kayseri 2007, s. 98, 101, 138.

konusunda çekimser olmakla birlikte ona göre Ehl-i bid'at olarak değerlendirilen bir fırkaya mensubiyet râvinin rivayetini terk etmeyi gerektiren ağır bir kusur ya da tek başına yeterli bir cerh sebebi sayılmamıştır.

Genel olarak Buhârî, Ehl-i bid'at olmakla tenkit edilen râvilerden *el-Câmi'u's-sahîh*'te ta'lik ve mütâbaat olarak ya da *el-Edebü'l-müfred* gibi diğer eserlerinde tahrîc etmiştir. Bazen asıl olarak rivayet etmişse bile onun mütâbaatı vardır. Buhârî'nin söz konusu râvilerden eserlerinde bu şekilde rivayet etmesinde başta râvi hakkında zikredilen bid'at ehlinden olmakla ilgili itham yanında, râvinin dâî olması, re'y ehline nispet edilmesi ve zabt açısından tenkit edilmesi gibi diğer birçok hususun dikkate alındığı söylenebilir. Yani Buhârî râvileri geniş bir açıdan değerlendirmekte, her râviyi ve rivayetlerini ayrı ayrı ele alıp incelemekte ve tenkit edilen bu râvilerin rivayetlerini seçerek nakletmektedir. Yine Buhârî bazen kendisinden önceki münekkitlerin ve hocalarının ricâl değerlendirmeleri arasında bir tercihte bulunmuş, bazen onlara katılmayıp farklı bir hüküm de vermiştir.

Buhârî'nin bid'at ehlinden rivayeti ile ilgili olarak şunlar söylenebilir: Şayet râvinin bid'ati sabit ise küfre götürücü değildir. Çoğunluk olarak Buhârî'nin râvileri dâî değildir, dâî olsa bile onların bu fiilinden tevbe ettiği ifade edilmiş ya da bu şekildeki râvi güvenilir kabul edilmiştir. Yine diğer *Kütüb-i sitte* musanniflerine göre bid'at ehlinden en az rivayete yer veren musannifin Buhârî olduğu tespit edilmiştir.

**Kaynakça**

- Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem, Ankara: TDV., 2011.
- Abdülmeccid, Mahmûd Abdülmeccid, *el-İtticâhâtu'l-fikhiyye 'inde Ashâbi'l-hadis fî'l-karni's-sâlisi'l-hicrî*, Mektebetu'l-hancî, 1979/1399.
- Aras, M. Özgü, "Hammâd b. Ebû Süleyman", *DİA.*, İstanbul 1997, XV, 484-486.
- Âşıkcutlu, Emin, *Hadiste Ricâl Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 1997.
- Aydınlı, Abdullah, "Ehl-i Hadis", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 507-508.
- \_\_\_\_\_, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2009.
- A'zamî, M. Mustafa, "Buhârî", *DİA.*, İstanbul 1992, VI, 368-372.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücibî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrece anhu'l Buhârî fî'l-Câmi'i's-sahîh*, thk. Ahmed Libzar, y.y., ts., I-III.
- Bağdâdî, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman, Kahire: Mektebetu İbn Sinâ, ts.
- Bağdadî, Abdülkahir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV., 2001.
- Barouni, Ahmad Yousef, *A Critical Study and Edition of the Manuscript of al-Du'afâ (weak narrators) of Muhammad Ibn Ismâil al-Bukhârî*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Medine 2009,
- Bilgin, Mustafa, "Abdülazîz b. Ebû Revvâd", *DİA.*, İstanbul 1988, I, 189-190.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnâye, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2011/1432.

- \_\_\_\_\_, *Kitābu't-tārīhi'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- \_\_\_\_\_, *Kitābu't-tārīhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2008/1429, I-IX.
- \_\_\_\_\_, *et-Târīhu's-sagîr*, thk. Mahmud İbrahim Zayed, Hadislerinin Fihristi: Yusuf Mar'aşî, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406, I-II.
- \_\_\_\_\_, *et-Târīhu'l-evsat*, thk. Muhammed İbrahim el-Lehidân, Riyad: Dâru's-samiği, 1998/1418, I-II.
- \_\_\_\_\_, *Kitābu'd-duafâi's-sagîr*, (Nesâî'nin *ed-Duafâ'sı* ile birlikte), thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1986/1406.
- \_\_\_\_\_, *Kitābu'l-edebi'l-müfred*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri, Riyad: Mektebetu'l-me'arif, 1419/1998, I-II.
- Çakın, Kamil, "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması", *AÜİFD.*, c. XXXII, ss. 183-198.
- Da'ûr, Müyesser Receb Muhammed, *Şuyûhu'l-Buhârî el-mütekellem fihim fi'l-Câmi'i's-sahîh dirâseten nakdiyyeten tahliliyyeten*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), el-Câmi'atu'l-Ürdüniyye, 2010.
- Dayhan, Ahmet Tahir, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), DEÜSBE., İzmir 1995.
- Demirci, Ahmed, "Bidatçılık", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, Kayseri 1988, ss. 71-85.
- Doğanay, Süleyman, "Bid'atçilikle Tenkit Edilen Buhârî Râvileri", *Bilimname*, XXVIII, 2015/1, ss. 27-54.
- Dümeynî, Müsfir b. Gurmullah, *Kavlu'l-Buhârî seketü anh*, Riyad 1991/1412.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Târīhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Matbaatu's-sa'ade, yy., ts.
- Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM. Yayınları, 2012.

- Eş'ârî, Ebi'l-Hasan Ali b. İsmâil, *Makâlâtü'l-islamiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1990/1411, I-II.
- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *Çaġımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul: Şa-to ilahiyat, ts.
- \_\_\_\_\_, "Hâriciler", *DİA.*, İstanbul 1997, XVI, 169-175.
- Güneş, Yusuf, *Hadis Usulü Açısından Bid'at Ehl-i Râviler ve Rivayetlerinin Deġeri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 1999.
- Hammâd, Nafiz Hüseyin, "Ruvâtu's-Sahîhayn el-müttehimüne bi'l-vad' dirâseten-tevsikiyyeten", *Mecelletu's-sırât*, yıl 13, S. 22, 1432/2011, ss. 10-55.
- Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Ankara: OTTO, 2012.
- Hasan el-'Aysâvî, İdris Asker, "er-Ruvâtu'l-müttehimûn bi-bid'ati'l-havâric ve merviyâtihim fî Sahîhi'l-Buhârî dirâseten nakdiyyeten", *Meceletu'l-câmi'ati'l-İslâmiyye*, Külliyyetü'l-adâb-Kismu ulûmi'l-Kur'an, ss. 70-89.
- Hassûn, İndunisiyyen Hâlid Muhammed, *Menhecü'l-İmâmi'l-Buhârî fî'r-rivayeti ammen rumiye bi'l-bid'ati ve merviyâtihim fî'l-Câmi'i's-sahîh*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke: Ümmü'l-Kura, , 1424/2003.
- Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Baġdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Medine ts.
- Hatiboġlu, Mehmet Saîd, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *Hadis Literatürü Araştırmaları*, Yayına haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Ankara: Kitâbiyât, 2007, ss. 15-44.
- Hâyik, Mus'ab b. Atâullah, *el-İmâmu'l-Buhârî ve menhecuhu fî'l-cerh ve't-ta'dîl el-İmâmu'l-Buhârî*, Riyad: Fehresetu Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2009/1430.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-fikr,

1984/1404, I-VII.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târihu Medineti Dımeşk*, thk. Muhibbiddin Ebî Said Ömer el-Umerî, Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts., I-LXXX.

İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1953/1372, I-IX.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyu's-sâri mukaddimetu fethi'l-bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Dımeşk: Dâru'l-feyhâ, 2000/1421.

\_\_\_\_\_, *Fethu'l-bâri şerhu Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdilazîz b. Abdillâh b. Bâz, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1959/1379, I- XIII.

\_\_\_\_\_, *Nüzhetü'n-nazar fi tavdîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi Ehli'l-eser*, thk. Abdullâh b. Dayfullâh er-Rahîlî, Riyad: Mektebetu Melik Fahd el-vataniyye, 2001/1422.

\_\_\_\_\_, *Tağlîku't-ta'lik âla Sahihi'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman, Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985, I-V.

\_\_\_\_\_, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. Âdil Mürşid, İbrahim Zeybek, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, ts., I-IV.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992/1412, I-III.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu's-sikât*, thk. Seyyid Şerefüddîn Ahmed, Dâiretu'l-me'arifi'l-Osmâniyye, 1973/1393, I-X.

İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdillâh b. Müslim, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999/1419.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 2013/1434, I-IV.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî,

- Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru-sadr, ts., I-XV.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkı, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, thk. Nureddin Itr, Dâru'l-melâh, I-II.
- İbnü's-Salâh, Ebü Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*, thk. Nüreddin Itr, Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 2012/1433.
- İbrahim Mustada vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- İclî, Ebî'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Salih, *Ma'rifetu's-sikat*, thk. Abdulalim Abdulazim el-Bestevî, ts., I-II.
- Kâfî, Ebü Bekr, *Menhecu'l-İmâmi'l-Buhârî fî tashîhi'l-ehâdisi ve ta'lîliha min hilâli'l-Câmi'i's-sahîh*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000/1421.
- Kahraman, Hüseyin, *Hadis İlminde İrcâ ve Mürcü Râviler*, Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara: DİB. Yayınları, ts.
- \_\_\_\_\_, "Sahîhayn'a Yöneltilen Tenkitlerin Değeri", *Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, 1995, s. 335-376.
- Karahan, Abdullah, *Hadis Râvilerinin Güvenilirliği*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2005.
- Kelâbâzî, Ebü Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Buhârî, *el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti Ehli's-siқа ve's-sedâd ellezîne ahrece lehüm el-Buhârî fî Câmi'i'hi Ricâlu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1987/1407, I-II.
- Keskin, Yusuf Ziya, "Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebîr'ine Yönelik Tenkitler", *Marife*, Yıl 3, Sayı 2, Güz 2003, ss. 103-120.
- Kılıçer, M. Esad, "Ehl-i Re'y", *DİA.*, İstanbul 1994, X, 520-524.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: TDV., 1989.
- Köktaş, Yavuz, "Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin

- Değerlendirilmesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, c. I, S. 2, 2003, ss. 113-143.
- Kudsi, Abdüsettar Abdülhamid, “Râvinin Adâleti Problemi Açısından Ehl-i Bid’atın Rivayetleri”, *Hadis Araştırmaları*, çev. Salahattin Polat, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, ss. 79-98.
- Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Mizzî, Ebü’l-Haccâc Cemâlüddin Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü’l-kemâl fî esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’ruf, Beyrut: Müessesetu’r-risâle, 1994/1415, I-XXXV.
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh’u Müslim*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010/1430.
- Nevbahtî, Ebû Sehl İsmâil b. Alî b. İshâk b. Ebî Sehl el-Fazl b. Nevbaht el-Bağdâdî- Kummî, Sa’d b. Abdillâh, *Kitâbu firaki’s-Şiâ*, thk. Abdülmün’im el-Hanefî, Kahire: Dâru’r-reşâd, 1992/1412
- Özdemir, Zehra, *Hadis Usulünde Ehl-i Bid’at Problemi ve Uygulamadaki Yansımaları*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, , Kayseri 2007.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul: MÜİFAV. Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa, “Kaderî Olmakla İtham Edilen Hadis Râvileri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, c. 12, S. 23, ss. 77-112.
- Polat, Salahattin, “Buhârî’nin Sahîh’ine Yapılan Tenkitler”, *Uluslararası Sempozyum*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1996, ss. 85-87.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtâru’s-sihâh*, Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 2014/1435.



- Sûdânî, Kerîme, *Menhecu'l-Îmâmi'l-Buhârî fi'r-rivayeti ani'l-mübtedi'âti min hilali'l-Cami'i's-sahîh*, Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1425/2004.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. İrfân el-Aşşâ, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1993/1414.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1993/1414, I-II.
- Tavâlibe, Muhammed Abdurrahman, "er-Ruvâtu'l-mubadde'üne fi'd-duafâi's-sagîr li'l-Buhârî", *Mecelletu'l-cami'ati'l-islamiyyeti li'd-dirâsâti'l-islamiyye*, c. XXII, S. 2, 2014, ss. 259-299.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *Yeni Usul-i Hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, İzmir: Silm Matbaası, 1982, s. 215.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, haz. Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, Riyad: el-Mektebetu'l-me'arif, ts.
- Topgöl, Muhammed Enes, *Hadis Râvilerinde Şûlik Eğilimi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), MÜSBE., İstanbul 2010.
- Turhan, Halil İbrahim, *Ricâl Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk İki Asır*, İstanbul: İFAV., 2015.
- Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV., 1992.
- \_\_\_\_\_, "Cerh ve Ta'dîl Yönünden Buhârî Râvileri", *Büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri 1996, ss. 75-79.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ, *Kitâbu'd-duafâi'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1984/1404, I-IV.
- el-Umerî, Muhammed Ali Kâsım, "Buhârî'nin Cerh ve Ta'dîl

- Hakkındaki Metodu”, çev. Necati Avcı, *Büyük Türk İslam Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyum*, Kayseri 1987, ss. 171-174.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmâm Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB. Yayınları, 2010.
- Yardım, Ali, “Buhârî ve et-Târîhu'l-kebir'i”, *DEÜİFD.*, Sayı V, İzmir 1989, ss. 181-193.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Buhârî- Akaide Dair Görüşleri”, *DİA.*, İstanbul 1992, VI, 372-374.
- \_\_\_\_\_, “Ehl-i Bid'at”, *DİA.*, İstanbul 1994, X, 501-505.
- \_\_\_\_\_, “Ehl-i Sünnet”, *DİA.*, İstanbul 1994, X, 525-530.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülkerîm el-Azbâvî, Kuveyt: et-Turâsü'l-Arabî, 1965/1385, I-XL.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmed bin Ahmed Abdillatif, *Sahih'i Buhârî Muhtasarı -i Sarih Tercemesi ve Şerhi (Tecrîd Mukaddimesi)*, trc. Ahmed Naim, Ankara: DİB. Yayınları, 1987, I-XII.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşki *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavvad, Şeyh Adil Ahmed Abdulmecid, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995/1416, I-VII.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1983/1403, I-XXV.

## EBUSSUUD EFENDİ'NİN TEFSİRİNDE KIRAAT TASAVVURU\*

Süleyman Mollaibrahimoğlu | Kadir Taşpınar

Abant İzzet Baysal Üni. İlahiyat Fak. | Recep Tayyip Erdoğan Üni. İlahiyat Fak.  
Prof.Dr., Tefsir | Öğr.Gör., Tefsir

**Öz:** Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çabalar, ilk dönemlerden itibaren müfessirlerin gündeminden hiç düşmemiştir. Hiç şüphesiz kıraatler, Kur'an'ın anlaşılması için önemli bir malzeme niteliğine sahiptir. Çünkü kıraat vecihlerinin bir kısmı, ayetlerin anlamını zenginleştirmekte, anlamın daha net bir şekilde ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle kıraatler, çoğu müfessir tarafından Kur'an'ın yorumunda mutlaka göz önünde bulundurulmuştur. Osmânlı dönemi müfessirlerinden olan Ebussuud Efendi de, İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm adlı eserinde, sahih olsun şâz olsun birçok kıraate temas etmiş, tefsiri mânada onlardan istifade etme yoluna gitmiştir. Müellifin tefsirinde yer alan kıraatleri çeşitli açılardan değerlendirmek mümkün olmakla beraber bu makalede, sahih kıraatlerin tespiti için ileri sürülen, senet, Mushaf hattı ve Arap dili esaslarından hareket edilerek, müellifin kıraat tasavvuru ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ebussuud, tefsir, kıraat, sahih, şâz, tasavvur.

### The Recital Notion in Abû's-Su'ûd's Tafsir

**Abstract:** From the first period Commentators have made great efforts to understand the Qur'an. Undoubtedly qiraat are important data for understanding the Qur'an. Because qiraat enriches the meaning of the verse and helps to emerge the meaning of the recitation more clearly. Therefore, qiraat have been considered in the Qur'an comment by most commentators. Ebussuud, who is one of the Ottoman-era commentators, also has touched on many qiraat regardless of whether it authentic in his book called İrşâdü'l-'akli's-Selîm ila mezâya'l-Kitâbi'l-Qur'an and he benefited from them in the exegesis of the verses. In this article, the commentator's recitation approach will be attempted to demonstrate based on chain (sanad), Mushaf line and Arabic language Fundamentals, that have put forward for the identification of authentic qiraat.

**Keywords:** Ebussuud, commentary, qiraat, authentic, şâz, imagination.

### تصور القراءات القرآنية في تفسير أبي السعود

**ملخص:** إن محاولات فهم القرآن منذ البداية كانت قائمة عند المفسرين. لا شك أن القراءات تعتبر أهم عنصر في سبيل فهم القرآن، لأن بعض القراءات يثري المعنى القرآني ويساهم في إبرازه. فالقراءات تم اعتبارها من هذه الناحية في تفسير القرآن عند معظم المفسرين. ومنهم أبو السعود أفندي، الذي هو من مفسري العهد العثماني. تطرق أبو السعود في

\* Bu çalışma, *Ebussuud Tefsirinde Kıraat Olgusu* adlı savunma aşamasındaki doktora tezimizin bir bölümünün gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş hâlidir.

تفسيره "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" إلى القراءات صحيحة كانت أو شاذة فاستفاد منها في تفسير القرآن. سندرس في بحثنا هذا رأيه في القراءات على أساس المعايير التي يتم من خلالها تمييز القراءة الصحيحة من غيرها. السند، خط المصحف وقواعد اللغة العربية من تلك المعايير.  
الكلمات المفتاحية: أبو السعود، التفسير، القراءة، الشاذ، التصور.

## GİRİŞ

### Ebussuud Efendi'nin Tefsiri

Ebussuud Efendi, Osmânî döneminde yetişen ve Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir eden âlimler arasında yer almaktadır.<sup>1</sup> Müfessir hakkında söylenen "sultânu'l-müfessirîn" ve "hâtimetü'l-müfessirîn" gibi ifadeler,<sup>2</sup> onun tefsir ilmindeki yerine işaret etmesi bakımından önemlidir. Arapça olarak kaleme aldığı *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiri, fesâhat ve belâgat yönüyle nahvî-edebî tefsirler arasında yer almaktadır.<sup>3</sup>

Eserin iki nüshasının, telifinden hemen sonra istinsâh edilmesi için Mekke ve Medîne'ye gönderilmesi<sup>4</sup> ve yakın tarihe kadar çeşitli İslâm ülkelerinin üniversitelerinde ders kitabı olarak okutulması, Ebussuud Efendi'ye haklı bir şöhret kazandırmıştır.<sup>5</sup>

Müellif, Şeyhülislâmlık makamına atanmasından bir yıl sonra 6 Rebiulevvel 953 (7 Mayıs 1546)'da tefsirini yazmaya başlamış ve yirmi yıl, üç ay, on üç gün sonra 3 Recep 973 (24 Ocak 1566) yılında telifini tamamlamıştır.<sup>6</sup> Kânûnî Sultan Süleyman'ın (ö. 974/1566) hayli iltifâtına mazhar olan tefsirin nüshalarından birer takım, Mekke, Medîne, Mısır ve Halep gibi belli başlı İslâm merkezlerine gönderilmiş, bir kısmı da müellif tarafından Süleymaniye Medresesine vakfedilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebussuud Efendi", *DİA*, X, 369.

<sup>2</sup> Abdullah Aydemir, *Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, s. 38; Akgündüz, agm., X, 365.

<sup>3</sup> Süleyman Ateş, "İrşâdü'l-'akli's-selîm", *DİA*, XXII, 457.

<sup>4</sup> Nevzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmîleti's-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yayınları, 1989, I, 186; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, I, 657.

<sup>5</sup> Aydemir, *age*, s. 261-262.

<sup>6</sup> Adem Yerinde, "Ebussuud Efendi'nin İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası", *Osmânî Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, ed. Bilal Gökçür vd., Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2013, s. 39.

<sup>7</sup> Yerinde, agm., s. 11-12, 40.

## Kıraat İlmî

Ebussuud Efendi'nin kıraat tasavvuruna geçmeden önce, kıraat ilmine dair bazı kavramların izah edilmesi isabetli olacaktır.

Kirâe (قراءة) kelimesi, “k-r-e/قرأ” kökünden semâî bir mastardır. “Okumak, tilâvet etmek” anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Yaygın olarak kullanılan *kıraat* ise aynı mastarın çoğulu olup “okumalar” demektir.<sup>9</sup> Terim olarak bu kavram, kıraat imamlarından her birinin belirli rivâyet ve tarikleri kullanarak kendilerine has üslûp ve kurallar ile diğer kıraat imamlarından farklı şekilde okumasına denir.<sup>10</sup> Kıraat ilmine dair çeşitli tanımlar olmakla birlikte, bu alanda otorite olarak bilinen Muhammed b. Alî b. Yusuf el-Cezerî (833/1429), kıraat ilmini, “Nakledenlerine nispet ederek, Kur’ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini<sup>11</sup> ve ihtilâflarını bilme ilmidir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>12</sup>

Âlimler, nakledilen bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bunlar: a) Senedinin sahih olması, b) Hz. Osmân'ın (ö. 35/656) istinsâh ettirdiği Mushaflardan birinin hattına uyması, c) Bir yönüyle de olsa Arap

<sup>8</sup> Muhammed b. Mukrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1995, XI, 78; Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts., s. 402; Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I, 410; Ali Osmân Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, İstanbul: MÜİFVY., 1996, s. 29; İsmail Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: MÜİFVY., 1996, s. 73.

<sup>9</sup> Ali Osmân Yüksel, “Kıraat-ı Aşere”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1990, III. 356.

<sup>10</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I, 410; Karaçam, *Kıraat İlmi*, s. 73.

<sup>11</sup> Edâ keyfiyeti, Kur'ân kelimelerinin asr-ı saadetten günümüze kadar kâriiler yoluyla ağızdan ağıza pratize edilerek gelen tüm okuma şekillerini ifade eder. Daha geniş bilgi için bk. Necati Tetik, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, ss. 97-99; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, İstanbul: MÜİFVY., 2013, s. 47.

<sup>12</sup> Ebül-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Talibîn*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., s. 49; Ahmed b. Muhammed Dimyâti, *İthâfu Fudela'i'l-Beşer bi'l-Kirâti'l-Erbe'ate Aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâil, Beyrût: 'Alemül-Kütüb, 1987, I, s. 67; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati*, İstanbul: MÜİFVY., 1995, s. 235.

diline uygun olmasıdır.<sup>13</sup> Kıraatleri, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî'nin (911/1505) tasnifini dikkate alarak, sahih olanlar ve sahih olmayanlar şeklinde ele almamız mümkündür.

### 1. Sahih Kıraatler

a. Mütevâtir Kıraat: Yalan haber üzerine ittifâk etmeleri aklen mümkün olmayacak sayıdaki bir topluluğun, yine aynı özelliğe sahip bir topluluktan rivâyet ettikleri kıraatlere denir.<sup>14</sup> “Kıraat-ı seb‘a”<sup>15</sup> ve buna ilave edilen üç kıraatle beraber “kıraat-ı aşere”<sup>16</sup> bu kapsamda değerlendirilmektedir.<sup>17</sup>

b. Meşhûr Kıraat: Senedi sahih olup Arap gramerine ve Resm-i hatta uygun olduğu halde tevâtür derecesine ulaşamayan kıraatlerdir. Kurrâ nezdinde hata ve şâz sayılmayan meşhûr kıraati inkâr etmek câiz değildir.<sup>18</sup> Bu kıraat çeşidinde, kıraat-ı seb‘a imamlarının râvilerinin birbirinden farklı nakillerde bulunduğu görülür.<sup>19</sup>

### 2. Sahih Olmayan Kıraatler

a. Âhâd Kıraat: Senedi sahih olmakla birlikte ya Resm-i hatta ya da Arap gramerine uymayan kıraatlerdir. Kıraat imamları arasında meşhûr derecesine ulaşamayan âhâd rivâyetle Kur‘ân

<sup>13</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts, I, 9; Karaçam, *Kur‘ân-ı Kerîm’in Nüzûlü*, ss. 253-260.

<sup>14</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncid*, s. 80; Ebû'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur‘ân*, thk. Merkezü'd-Dirasatî'l-Kur‘âniyye, Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, ts., II, 491.

<sup>15</sup> Kıraat-ı Seb‘a, şu yedi imama nispet edilen kıraatlere denir: Nâfi (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 157/770), İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâi (ö. 189/805). Bilgi için bk. Temel, *Kıraat Ve Tecvîd İstılahları*, s. 86.

<sup>16</sup> Kıraat-ı aşere, kıraat-ı seb‘a ile beraber, onlara ilave edilen şu üç imamın kıraatidir: Ebû Ca‘fer (ö. 132/749), Ya‘kûb (ö. 205/821) ve Halef (Halefû'l-Âşir) (ö. 229/844). Bilgi için bk. Temel, *age*, s. 86.

<sup>17</sup> Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrût: Dâru'l-Ma‘rife, 1391/1972, I, 318; Abdurrahman Çetin, *Kur‘ân-ı Kerîm’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 230.

<sup>18</sup> Zerkânî, *Menâhil*, I, 428.

<sup>19</sup> Süyûtî, *age*, II, 503.

kıraati câiz değildir.<sup>20</sup>

b. Şâz Kıraat: Senedi sahih olmayan kıraatlerdir.<sup>21</sup>

c. Müdrec Kıraat: Tıpkı hadislerde olduğu gibi metnin aslından olmayan bazı kelimelerin tefsir gâyesiyle Kur'ân kelimelerine ilave edilmesine denir.<sup>22</sup>

d. Mevzû Kıraat: Sonradan uydurulan, asılsız olarak bir kimseye nispet olunan kıraatlerdir.<sup>23</sup>

### KIRAAT TASAVVURU

Müfessirlerin kıraatlere yaklaşımı ile kıraat âlimlerinin yaklaşımı arasında bariz bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, kıraat âlimlerinin gayesi, kıraatlerin sıhhatini kârilerine nispetle tespit etme iken; tefsir âlimleri ise kıraatlerden, ayetin muhtemel mânalarını ortaya çıkarmayı hedeflerler. Kıraat âlimleri, kıraatleri sıhhat yönünden değerlendirmeye tabi tutarken sahih ve şâz kıraatler için ayrı ayrı eserler telif etmişler;<sup>24</sup> müfessirler ise eserlerinde, genelde sahih-şâz ayrımı yapmaksızın, ayetlerin tefsirine yardımcı olacak tarzda bütün kıraatlerden yararlanma yoluna gitmişlerdir.<sup>25</sup> Bu açıdan

<sup>20</sup> Süyüti, *age*, II, 503-504; Zerkânî, *age*, I, 428.

<sup>21</sup> Zerkânî, *age*, I, 429.

<sup>22</sup> Süyüti, *age*, II, 506; Zerkânî, *age*, I, 429.

<sup>23</sup> Süyüti, *age*, II, 506; Zerkânî, *age*, I, 429.

<sup>24</sup> Sahih kıraatleri ihtiva eden eserlerden bazıları şunlardır: İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*; Fârisî, *el-Hüccce li'l-Kurrâi's-Seb'a*; Nisâbüri, *el-Ğâye fi'l-Kıraati'l-Aşr*; Ebû Tâlip el-Mekki, *el-Keşf an Vücüh'l-Kıraati's-Seb'*; Ebû Amr ed-Dâni, *et-Teysir fi'l-Kıraati's-Seb'*; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kıraat*, İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*; Neşşâr, *el-Büdûru'z-Zâhira fi'l-Kıraati'l-Arşi'l-Mütevâtira*; Muhaysin, *el-Mühezzeb fi'l-Kıraati'l-Aşr*. Şâz kıraatler hakkında telif edilen eserlerden bazıları ise şunlardır: İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bed'*; İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kıraat ve'l-İzâhi Anhâ*; Ukberî, *İrâbü'l-Kıraati's-Şevâzz*; Abdülfettâh el-Kâdi, *el-Kıraati's-Şâzze ve Tevcihuhâ min Lüğâti'l-Arab*. Kıraat ilmiyle ilgili daha fazla eser için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, s. 256-272; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, Bursa: Emin Yayınları, 2004, ss. 154-160.

<sup>25</sup> Eserlerinde kıraatlere yer veren müfessirlerden bazıları şunlardır: Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*; Taberî, *el-Câmi'u'l-Beyân*; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İrâbuhû*; Semerkandî, *el-Bahru'l-Ulûm*; Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl*; Zemahşerî, *el-Keşşâf*; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*; Ebû Hayyân, *Bahru'l-Muhit*; Semîn el-Halebi, *ed-Durru'l-Mesûn*; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*; Âlûsî, *Ruhu'l-Me'ânî*; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Bilgi

bakıldığında Ebussuud Efendi, kıraatlerden olabildiğince istifade eden müfessirlerin arasında yer almaktadır. Çünkü o, sahih-şâz ayrımı yapmaksızın hemen hemen bütün kıraat ihtilâflarına işaret etmiş, bazen sadece farklı kıraati belirtmekle yetinmiş, çoğu zaman ise naklettiği kıraatle ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

Müellifin kıraat tasavvurunun tespit edilebilmesi için, kıraatlerin sıhhatini tespit için âlimlerin ortaya koyduğu kriterlere uyup uymadığının ya da bu konudaki görüşünün ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Şu da var ki, Ebussuud Efendi, tefsirinin mukaddimesi dâhil hiçbir yerinde, kıraat ilmine veya kıraatlerin kabul şartlarına dair müstakil bir tanımlamada bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun bu konudaki görüşleri, kıraatlerin tevcihini yaparken kullandığı ifadelerden yola çıkılarak, kıraatlere senet/rivâyet açısından yaklaşımı, kıraatlere Mushaf hattı açısından yaklaşımı ve kıraatlere Arap dili açısından yaklaşımı başlıkları altında ele alınacak, kıraatler arasında tercihte bulunması ve kıraatleri çeşitli delillerle desteklemesi ise Arap dili başlığı altında değerlendirilecektir.

### 1. Kıraatlere Senet/Rivâyet Açısından Yaklaşımı

Kıraatlerin sıhhatini tespit noktasında ileri sürülen en önemli şart, senedinin sahih olmasıdır. Yani kıraatin sahih bir senedle Hz. Peygamber'e (sav) isnad edilmesidir.<sup>26</sup> Ebussuud Efendi'nin kıraatleri naklederken -açıkça ifade etmese de- sened/rivâyet şartını dikkate aldığı görülmektedir. Bunu ancak kıraatleri değerlendirirken kullandığı ifadelerden anlayabiliriz. Çünkü o, herhangi bir kıraati naklederken senet zincirinden ve senette yer alan râvîlerin isimlerinden bahsetmez. Bazen kıraat imamlarının bir kısmının ismini zikreder, ama çoğunlukla buna gerek

için bk. Karaçam, *Kıraat İlmî*, ss. 129-150; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005, ss. 152-177.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed b. Hammuş b. Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kıraat*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, Mısır: Dâru Nehdati, ts. s. 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.



duymaz.<sup>27</sup> Kıraatlerin sıhhati için naklin temel kriter olduğuna delâlet eden ve müellifin tefsirinde yer alan, *meşhur kıraat*,<sup>28</sup> *çoğunluğun kıraati*,<sup>29</sup> *cemaatin kıraati*,<sup>30</sup> *cumhurun kıraati*,<sup>31</sup> *kurrânun çoğu*,<sup>32</sup> *mütevâtir kıraat*<sup>33</sup> veya *şâz kıraat*<sup>34</sup> şeklindeki ifade kalıpları, onun kıraatler konusundaki tasavvurunu ve kıraatleri rivâyet ölçütüne göre değerlendirdiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Ebussuud Efendi'nin kıraatlere rivâyet açısından yaklaşımını ortaya koyan örnekler üzerinden meseleyi ele almak konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Örneğin müellif, *فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِطِغَمٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا تَلْتَمِثْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا* “(Elçiler Lût'a): Geceleyin bir vakitte aileni al götür. İçinizden kimse geride kalmasın. Ancak ailen müstesna”<sup>35</sup> ayetinin tefsiri sadedinde, *إِلَّا ائْتَأْتِكَ* ifadesinin, merfu ve *أَحَدٌ* kelimesinden bedel olarak *إِلَّا ائْتَأْتِكَ*<sup>36</sup> şeklinde de okunduğunu ifade etmektedir. Müellif, ayetteki iltifâtın (*وَلَا تَلْتَمِثْ* lafzının) *geri kalmak ve arkaya bakmak* şeklinde tevil edilmesi gerektiğini, şayet sadece *arkaya bakmak* şeklinde tevil edilirse, bunun mütevâtir olarak gelen merfu kıraatle çelişeceğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Burada müellifin, ayetin tevili noktasında mütevâtir olarak rivâyet edilen iki kıraati esas alması, onun kıraat tasavvurunu ortaya koyması bakımından oldukça önem arz etmektedir.

<sup>27</sup> Ebussuud Efendi'nin, kıraat imamlarının isimlerini zikrettiği yerlerin bir kısmı için bk. Muhammed b. Muhammed Ebussuud el-İmâdi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010, IV, 315, 332, 350, 367, 392, 400.

<sup>28</sup> Bakara 2/15, 229; Âli İmrân 3/1, 30, 79, 120, 146; Nisâ 4/3, 12, 135; En'âm 5/101, 111; A'râf 7/156; Yûnus 10/81, 92; Yûsuf 12/11; Kehf 18/28, 80; Hac 22/47; Neml 27/82; Rûm 30/5; Kâf 50/22; Nebe 78/6.

<sup>29</sup> Bakara 2/279.

<sup>30</sup> İbrahim 14/24.

<sup>31</sup> A'râf 7/172.

<sup>32</sup> Hüd 11/81.

<sup>33</sup> Mâide 5/114; Hüd 11/81.

<sup>34</sup> Nisâ 4/140; Mâide 5/114; A'râf 7/186; Yûsuf 12/11.

<sup>35</sup> Hüd 11/81.

<sup>36</sup> Merfu olarak okunan mütevâtir kıraat için bk. Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs b. Mucâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb' fi'l-Kirâât*, thk. Şevki Dayf, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1980, s. 338; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 327; Dimyâti, *İthâf*, II, 133.

<sup>37</sup> Ebussuud, *age*, IV, 359.

Müellifin, kıraatlere rivâyet açısından yaklaşımı, رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ “*Ey Rabbimiz! Bize gökten bir sofrayı indir ki, önce gelenlerimize ve sonradan geleceğimize bir bayram ve senden bir mucize olsun*”<sup>38</sup> ayetinin tefsirinde de görülmektedir. Ayette geçen “تَكُونُ” kelimesi, İbn Mes‘ûd (ö. 32/652) ve on dört kıraat imamından A‘meş (ö. 148/765) tarafından “تَكُنْ” şeklinde okunmuştur.<sup>39</sup> Müellif, mezkûr kelimenin, “أَنْزِلْ” emrinin cevabı olarak cezim ile “تَكُنْ” şeklinde okunduğunu ve bu kıraatin bir benzerinin فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْبِّي “*Bana varis olacak bir çocuk bağışla*”<sup>40</sup> ayetinde de mevcut olduğunu, lâkin, “فَهَبْ” emrinin cevabı olarak “يَرْبِّي” şeklindeki kıraatin mütevâtir,<sup>41</sup> buradaki “تَكُنْ” kıraatinin ise şâz<sup>42</sup> olduğunu ifade etmektedir.<sup>43</sup> Görülmektedir ki müellif, Arap dili açısından tevcihini yaptığı iki kıraati, rivâyet merkezli olarak değerlendirmekte, nakle dayanmadığı için “تَكُنْ” kıraatini şâz olarak nitilemektedir.

Ebussuud Efendi'nin, konuyla ilgili olarak Nisâ sûresindeki إِنَّكُمْ

<sup>38</sup> Mâide 5/114.

<sup>39</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, Beyrut: ‘Âlemül-Kütüb, 1983, I, 325; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ‘il en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur‘ân*, Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 2008, s. 253; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur‘ân min Kütâbi'l-Bedî‘*, Kahire: Mektebetül-Mütenebbî, ts. s. 42; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hâkâiki Ğavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi’t-Te‘vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Mektebetül-Ubeykân, 1998, II, 314; Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981, XII, 139; Ebû'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah el-Ukberî, *İrâbu'l-Kirââti’s-Şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid ‘Azzûz, Beyrut: ‘Âlemül-Kütüb, 1996, I, 465; Ebû Saïd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvi, *Envâru’t-Tenzil ve Esrâru’t-Te‘vîl*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988, I, 289; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, IV, 60; Dimyâti, *age*, I, 546.

<sup>40</sup> Meryem 19/5.

<sup>41</sup> Ebû Amr ve Kisâi'ye nisbet edilen kıraat için bk. İbn Mücâhid, *age*, s. 407; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 356; Dimyâti, *age*, II, 233.

<sup>42</sup> İbn Mes‘ûd'a nisbet edilen kıraat için bk. İbn Hâleveyh, *Şevâzzi'l-Kur‘ân*, s. 43; Ukberî, *İrâbu'l-Kirââti’s-Şevâz*, I, 465.

<sup>43</sup> Ebussuud, *age*, III, 174.

﴿إِذَا مَثَلُهُمْ﴾<sup>44</sup> “Yoksa siz de onlar gibi olursunuz”<sup>44</sup> ayeti hakkında yaptığı değerlendirme de, kıraatlere yaklaşımını yansıtır mahiyettedir. Mezkûr ayetin tefsirinde, “﴿مَثَلُهُمْ﴾” kelimesinin, *mebniye* muzaf olduğu için şâz olarak *fetha* ile “﴿مَثَلُهُمْ﴾” şeklinde<sup>45</sup> de okunduğunu belirttikten sonra, bu kıraati desteklemek için ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَّا أَتَّكُمْ تُنظِفُونَ﴾<sup>46</sup> “Bu vaad, sizin konuşmanız gibi kesin ve gerçektir”<sup>46</sup> ayetini delil olarak getirmektedir.<sup>47</sup> Anlaşılan o ki müellif, Arap diline uygun olduğu halde, nakle dayanmadığı ve kıraat-i aşere imamları tarafından rivâyet edilmediği için “﴿مَثَلُهُمْ﴾” kıraatinin şâz olduğunu ifade etmektedir.

Yine müellif, ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾<sup>48</sup> ayeti<sup>48</sup> bağlamında, sahih kıraatler arasında yer alan ﴿أَنْ تَقُولُوا﴾<sup>49</sup> kıraatini<sup>49</sup> naklettikten sonra, ﴿أَنْ تَقُولُوا﴾ şeklindeki kıraati, *cumhurun kıraati*;<sup>50</sup> ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾<sup>51</sup> Enes b. Mâlik’in ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾ şeklinde okuduğunu<sup>52</sup> belirttikten sonra ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ﴾ kıraatini, *cemaatin kıraati*;<sup>53</sup> ﴿فَاعِلُوا﴾<sup>54</sup> ayetinin<sup>54</sup> tevcihini yaparken, ayetin ﴿فَاعِلُوا﴾ şeklinde de okunduğunu<sup>55</sup> ifade ettikten sonra ﴿فَاعِلُوا﴾ kıraatini, *çoğunluğun kıraati* olarak nitelemektedir.<sup>56</sup>

<sup>44</sup> Nisâ 4/140.

<sup>45</sup> Fetha ile okunan şâz kıraat için bk. Ukberî, *age*, I, 414; Ukberî, *et-Tibyân fi İrâbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Cil, 1987, I, 399; Ebû Hayyân, *age*, III, 390; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemu'l-Kirâât*, Dimeşk: Dâru Sa'deddîn, 2000, II, 177.

<sup>46</sup> Zâriyât 51/23.

<sup>47</sup> Ebussuud, *age*, II, 448.

<sup>48</sup> A'râf 7/172.

<sup>49</sup> Bu kıraat, kıraat-i seb'a imamlarından Ebû Amr'a aittir. Bk. İbn Mücâhid, *age*, s. 298; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 308; Dimyâti, *age*, II, 69.

<sup>50</sup> Ebussuud, *age*, III, 477.

<sup>51</sup> İbrahim 14/24.

<sup>52</sup> Şâz olan bu kıraat için bk. İbn Hâleveyh, *Şevâzzi'l-Kur'an*, s. 73; Ebû'l-Feth Osmân b. Cinni el-Mevsîlî, *el-Muhteseb fi Tebyîni Vücûhi Şevâzzi'l-Kirâât ve'l-İzâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şîbli, Kahire: Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994, I, 362; Hatîb, *age*, IV, 481.

<sup>53</sup> Ebussuud, *age*, V, 24.

<sup>54</sup> Bakara 2/279.

<sup>55</sup> Bu kıraat, Şu'be ve Hamza'ya aittir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 270; Dimyâti, *age*, I, 458.

<sup>56</sup> Ebussuud, *age*, I, 569.

Aynı şekilde *meşhur kıraat* ifadesini kullandığı durumlarda, bazen “تَعْلَمُونَ/تُعَلِّمُونَ”<sup>57</sup> gibi iki sahih kıraati,<sup>58</sup> bazen de “وَدُّتْ/تَوَدُّ”<sup>59</sup> gibi biri sahih biri şâz kıraati<sup>60</sup> değerlendirdiği görülmektedir. Bu durumda *meşhur kıraat* ifadesini, ya şâz bir kıraat karşısında sahih kıraate vurgu yapmak için ya da iki sahih kıraatten, Kur’ân metnindeki kıraate<sup>61</sup> vurgu yapmak için kullandığı müşahede edilmektedir.

Yukarıdaki örnekleri değerlendirdiğimizde görülmektedir ki müfessir, mezkûr kavramları, sahih kıraatlere, sahih kıraatler arasından da özellikle hâl-i hazırda elimizde bulunan ve kıraat-i seb’a imamlarından Âsım’ın (ö. 127/745) râvisi Hafs (ö. 180/796) kanalıyla nakledilen Kur’ân metnine vurgu yapmak için kullanmaktadır. Her ne kadar kıraatleri naklederken, rivâyet / nakil olgusuna dair bir tanımlama yapmasa da, yukarıdaki örnekler, onun kıraatleri naklederken rivâyet olgusunu ne denli önemseydiğini göstermektedir.

## 2. Kıraatlere Mushaf Hattı Açısından Yaklaşımı

Kıraatlerin sıhhat şartlarından birisi de Hz. Osmân zamanında istinsah edilen Mushaflardan herhangi birinin yazım şekline ve iskeletine takdiren de olsa uygun olmasıdır.<sup>62</sup> Dolayısıyla bu şartı taşımayan kıraatler sahih olarak kabul görmemiş, ancak değişik vesilelerle ayetlerin tefsirinde kullanılmıştır. Tefsirinde sahih ve şâz olarak birçok kıraate yer veren Ebussuud Efendi’nin Mushaf hattını esas kabul ettiği görülmektedir. Onun bu tavrını, tefsirinin muhtelif yerlerinde kullandığı ifadelerden anlamamız mümkündür.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/79.

<sup>58</sup> Diğer örnekler için bk. Ebussuud, *age*, II, 4, 129-130, 444; VI, 39.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>60</sup> Diğer örnekler için bk. Ebussuud, *age*, I, 138; II, 40, 246; III, 287, 297, 457; IV, 272, 278, 400; V, 290, 320; VI, 319; VII, 449; VIII, 291.

<sup>61</sup> Yukarıda geçen “تَعْلَمُونَ/تُعَلِّمُونَ” kıraatinde de görüldüğü üzere müellif, meşhur kıraat ifadesini, her ikisi de sahih olan bu kıraatlerden “تَعْلَمُونَ” kıraatı hakkında kullanmaktadır. bu kıraat da hali hazırda elimizde bulunan Kur’ân metninde yer alan kıraat şeklidir.

<sup>62</sup> İbnü'l-Cezerî, *age*, I, 9; İsmail Karaçam, *Kıraat İlmî*, s. 84.

Ebussuud Efendi, tefsirinin hemen başında, Fâtiha sûresindeki besmelenin ayetten sayılması ile ilgili görüşleri beyan ettikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Besmelenin hükmü, bütün Mushaflarda ittifakla yazılmış ve Mushafların iki kapağı arasında bulunan bütün yazıların, Allah’ın kelamı olduğuna icmâen hükmedilmiş olması, besmelenin ayetten olduğu görüşünü ispat etmektedir.*”<sup>63</sup> Müellifin burada, “mushaflar” şeklinde çoğul ifadesini kullanması, Hz. Osmân’ın yanındaki İmam mushaf’a ve ondan çoğaltılarak çeşitli beldelere gönderilen Mushaflara dair tutumunu ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Ayrıca Bakara sûresinin başındaki hurûf-u mukataa’nın tefsiri bağlamında, “*Mushaf hattında kurala aykırılık söz konusu olmaz*” şeklindeki ifadesi,<sup>64</sup> yine bu konudaki tasavvurunun tespiti için önemli bir argüman niteliği taşımaktadır.

Ebussuud Efendi tefsirinde, çeşitli vesilelerle mushaflardaki yazım şekillerine dikkat çekmiş ve Mushaf hattını referans göstermiştir.<sup>65</sup> Örneğin Fâtihâ sûresindeki “الصراط” kelimesinin irdelerken, kelimenin aslının “السراط” olduğunu, “مسيطر” kelimesinin “مصيطر” olması gibi,<sup>66</sup> “س”den sonra gelen “ط” harfinden dolayı “س” harfinin “ص” harfine dönüştürülmesiyle kelimenin “الصراط” şeklinde okunduğunu belirtmektedir. Bu izahtan sonra müellif, kendisinden çevrilmiş olana -yani “س” harfine- yaklaşması için “ص” harfinin işmâm yapılarak “ز” sesiyle okunduğunu ifade etmiştir. Bu şekilde “الصراط” kelimesinin üç vecihle (س / ص ve ز harfleri ile) okunduğuna işaret eden müellif, bunların en fasih olanının Kureyş lehçesinde “ص” ile okunan vecih olduğunu ve kelimenin İmam Mushafta bu şekliyle sabit olduğunu ifade etmiştir.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Ebussuud, *age*, I, 45.

<sup>64</sup> Ebussuud, *age*, I, 78.

<sup>65</sup> Ebussuud, *age*, I, 66; III, 379; IV, 427; V, 524; VII, 132, 145; VIII, 417, 435.

<sup>66</sup> Ğâşiye 88/22. Ebussuud Efendi bu kelimenin aslı üzere “س” ile okunduğunu, ayrıca işmâm ile okunduğunu belirtmektedir. Bk. Ebussuud, *age*, VIII, 379.

<sup>67</sup> Ebussuud, *age*, I, 66.

Aynı şekilde müellif, Yusuf sûresindeki وَلَيَكُونُوا مِنَ الصَّاعِغِينَ ayetinin<sup>68</sup> tefsirinde de Mushaf hattına vurgu yapmaktadır. Ayette geçen “وَلَيَكُونُوا” kelimesinin şeddeli olarak “وَلَيَكُونَنَّ” şeklinde okunduğunu,<sup>69</sup> ancak meşhur kıraatin (وَلَيَكُونُوا) daha evlâ olduğunu, çünkü Mushafta “ن” harfinin “ن” şeklinde yazıldığını belirtmektedir.<sup>70</sup>

Ebussuud Efendi'nin, Mushaf hattı konusunda vurguladığı hususlardan birisi de Mushaf hattına uyulması gerektiğidir. Konuyla ilgili olarak وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّئُ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ *“İnkâr edenler, kendilerine mühlet vermemizin, onlar için daha hayırlı olduğunu sanmasınlar”*<sup>71</sup> ayetindeki “أَنَّمَا” ifadesinin “أَنَّ مَا” şeklinde ayrı yazılması gerektiğini, imam mushafa ittiba için bitişik yazıldığını ifade etmektedir.<sup>72</sup> Yine أَفَرَأَوْا كِتَابِيَّةً ayetinde<sup>73</sup> geçen “كِتَابِيَّةً” kelimesindeki “ة”nın sekte için olduğunu belirtmektedir. Sekte için olan “ة”, “جَسَائِيَّةً”,<sup>74</sup> “مَالِيَّةً”<sup>75</sup> ve “سُلْطَانِيَّةً”<sup>76</sup> lafızlarında da mevcuttur ve vakfen sabit vaslen sakıt olmaktadır. Müellife göre, imam mushafta sabit olduğu için burada vakfetmek müstehaptır.<sup>77</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere müellif, tefsirinin çeşitli yerlerinde Mushaf hattına vurgu yapmak sûretiyle kıraat

<sup>68</sup> Yusuf 12/32.

<sup>69</sup> Sahih olmayan bu kıraatin bir grup tarafından nakledildiği belirtilmektedir. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988, III, 108; Zemahşerî, *age*, III, 281; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, III, 252; Ebû'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahmân b. Ali b. Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1422, II, 437; Ebû Hayyân, *age*, V, 305; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986, VI, 492; Hatîb, *age* IV, 252.

<sup>70</sup> Ebussuud, *age*, IV, 427.

<sup>71</sup> Âl-i İmrân 3/178.

<sup>72</sup> Ebussuud, *age*, II, 200.

<sup>73</sup> Hâkka 69/19.

<sup>74</sup> Hâkka 69/20, 26.

<sup>75</sup> Hâkka 69/28.

<sup>76</sup> Hâkka 69/29.

<sup>77</sup> Ebussuud, *age*, VIII, 210.

tasavvurunu ortaya koymaktadır. Mushaf hattına riayet edilmesi gerektiğini açık bir şekilde ifade eden müellifin, buna rağmen tefsirinde, Mushaf hattına muhalif olan kıraatleri nakletmesi, bir çelişki olarak görülmemelidir. Daha önce de ifade edildiği üzere müellif, sahih olmayan kıraatlerden tefsiri manada yararlanmış, onları Kur'ân'dan bir ayet olarak telakkî etmemiştir. Bu cümleden olmak üzere o, tefsirinin birçok yerinde, sahabe Mushaflarındaki farklılıklara değinmiş, “بني مصحف” ifadesini kullanarak sahabeden özellikle İbn Mes'ûd,<sup>78</sup> Übey b. K'âb (ö. 33/654)<sup>79</sup> ve İbn Abbâs'ın (ö.68/687)<sup>80</sup> isimlerini zikrederek Mushaflarına atıfta bulunmuştur. Mezkûr sahabenin Mushaflarına, naklettiği kıraatleri destekleme<sup>81</sup> (وَيُعَضِّدُهُ قِرَاءَةً) ve teyid etme<sup>82</sup> (وَيُؤَيِّدُهُ قِرَاءَةً) maksadıyla da başvurduğu olmuştur. Bazen de Mushaf sahibi olan sahabenin sadece isimlerini zikrederek farklı okuyuşlarına işaret etmiştir.<sup>83</sup>

Netice olarak, Mushaflarla ilgili tefsirde yer alan bu örnekler ışığında görmekteyiz ki Ebussuud Efendi, sahih kıraatler hakkında İmam Mushaf'ı ve Hz. Osmân'ın çeşitli beldelere gönderdiği Mushafları esas kabul etmekte, diğer Mushaflarda yer alan farklılıklardan ise tefsir ya da sahih kıraatleri destekleme bağlamında istifade etmektedir.

### 3. Kıraatlere Arap Dili Açısından Yaklaşımı

İsnad ve Mushaf hattı şartının yanısıra, kıraatlerin sıhhatinin tespiti için ileri sürülen üçüncü şart, kıraatin bir vecihle de olsa Arap gramerine uygun olmasıdır. İbnü'l-Cezerî bu vechin, fasih veya daha fasih olmasının, üzerinde ittifak veya ihtilâf edilen bir kurala dayanıp dayanmamasının kıraat için önemli olmadığını

<sup>78</sup> Bakara 2/42, 46, 61; Nisâ 4/145; Yusuf 12/105; Nûr 24/23.

<sup>79</sup> Hicr 15/86; Kureyş 106/1.

<sup>80</sup> Nûr 24/33.

<sup>81</sup> Bakara 2/137, 158; Nisâ 4/19; Mâide 5/57.

<sup>82</sup> Bakara 2/204; En'âm 6/27; A'râf 7/105; Hüd 11/57; Râd 13/33; Ahzâb 33/40; Zümer 39/33; Muhammed 47/21.

<sup>83</sup> Fâti'hâ 1/5; Bakara 2/64; Âl-i İmrân 3/175, 195; Nisâ 4/27; Mâide 5/23, 38, 112; En'âm 6/14; A'râf 7/189; Yunus 10/58; Hüd 11/5, 28, 106; Yusuf 12/18, 31, 36, 94; İbrâhîm 14/7; İsrâ 17/7; Neml 27/66; Sebe 34/14; Şûrâ 42/37; Vâkıa 56/29; Müddessir 74/1; Tekvîr 81/9.

ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Arap gramerine uygunluk şartının zaten ilk iki şartın içerisinde mevcut olduğu, dolayısıyla bu şarta gerek olmadığına dair görüşler ileri sürülse de<sup>85</sup> Arap dili, müfessirlerin kıraatleri tespit ve tercih etmelerinde önemli bir fonksiyona sahiptir.

Tefsirinde, rivâyet ve Mushaf hattına uyulması gerektiğine dair tasavvurunu ortaya koyan Ebussuud Efendi'nin, naklettiği kıraatlerin tevcihini yaparken Arap dilinin imkânlarından azami ölçüde istifade ettiği görülmektedir. Müfessirin, kıraatlere Arap dili açısından yaklaşımını çeşitli açılardan ele almamız ve ilgili örneklerle temas etmemiz konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Bu başlık altında müfessirin, kıraatler arasında tercihte bulunması ve kıraatleri çeşitli delillerle desteklemesi konuları ele alınacak, Arap dili açısından kıraat tasavvuru, bu yönlerden tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 3. 1. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Ebussuud Efendi, kıraatleri naklederken çeşitli tercih ifadelerini kullanmaktadır. Kıraatleri naklettiği bazı yerlerde, Arap dili açısından birinin diğerinden daha üstün olduğunu belirtirken daha çok, “...kıraat daha beliğdir;<sup>86</sup> daha açıktır;<sup>87</sup> daha doğrudur;<sup>88</sup> daha fasihtir;<sup>89</sup> daha kuvvetlidir;<sup>90</sup> daha muvâfıktır;<sup>91</sup>

<sup>84</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9.

<sup>85</sup> Bu konuyla ilgili değerlendirmeleri görmek için bk. İbnü'l-Cezerî, *age*, I, 9-10; Abdurrahman Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012, s. 83; Ünal, *Kıraat Farklılıklarının Rolü*, ss. 51-53; Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, ss. 183-191.

<sup>86</sup> “البع” : Bakara 2/25, 132; En‘âm 6/161; Enfâl 8/59, 67; Meryem 19/90; Şu‘arâ 26/149; Neml 27/66; Yâsîn 36/19; Sâd 38/5; Şûrâ 42/5; Câsiye 45/21; Nuh 71/22; Nebe 78/37.

<sup>87</sup> “أظهير” : Âl-i İmrân 3/147; Mâide 5/107; En‘âm 6/33; A‘râf 7/82; Yunus 10/1, 81; Yusuf 12/13; Tâhâ 20/97; Hac 22/39; Cin 72/3, 20; Nebe 78/2; Fecr 89/27.

<sup>88</sup> “وجهه” : Mâide 5/53; A‘râf 7/10; Enfâl 8/59; Tevbe 9/1; Nahl 16/126; Tâhâ 20/129; Sebe 34/10; Kamer 54/20, 24; Câsiye 45/21; Nebe 78/37.

<sup>89</sup> “انفضح” : Fâtihâ 1/6; A‘râf 7/137; Tevbe 9/12; Hüd 11/81, 116.

<sup>90</sup> “أقوى” : Bakara 2/177; A‘râf 7/82; Enfâl 8/41; İbrahim 14/24; Nür 24/51; Rum 30/54.

<sup>91</sup> “أوفى” : Âl-i İmrân 3/30, 147; En‘âm 6/111; Râ‘d 13/4; Hac 22/47; Sâffât 37/52;



*daha münasıptir;*<sup>92</sup> *daha lâyıktır;*<sup>93</sup> *daha evlâdır;*<sup>94</sup> *daha etkilidir;*<sup>95</sup> *daha güzeldir;*<sup>96</sup> *daha sıhhatlidir;*<sup>97</sup> *daha iyidir;*<sup>98</sup> *daha sağlamdır;*<sup>99</sup> *daha oturaklıdır;*<sup>100</sup> *daha uygundur*<sup>101</sup>” şeklindeki tercih ifadelerini kullandığı görülmektedir. Müellif, yaptığı bu değerlendirmelerde ya iki sahih kıraat arasında ya da biri sahih diğeri şâz bir kıraat arasında tercihini beyan etmektedir. Her iki durumla alakalı seçilen şu örnekler, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Rûm sûresi **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً** “Sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından güçsüzlük ve ihtiyarlık veren Allah’tır”<sup>102</sup> ayetinde üç kez tekrar edilen “ضَعْفٍ” kelimesi, kıraat-i aşere imamlarından Âsım, Hamza (ö. 156/773) ve Halef (ö. 229/844) tarafından metinde geçtiği gibi; diğer kıraat imamları tarafından ise “ضُعْفٍ” şeklinde okunmuştur.<sup>103</sup> Ebussuud Efendi, mezkûr kelimenin her üç halde de “ض” harfinin *zammes*ıyla “ضُعْفٍ” şeklinde okunduğunu ve bu şekildeki telaffuzun daha kuvvetli (أقوي) olduğunu belirttikten sonra konuyla ilgili olarak İbn Ömer’den (ö. 73/692) bir rivâyete yer vermektedir. Buna göre İbn Ömer şöyle demiştir: “Ben Hz. Peygamber’e bu ayeti (ضُعْفٍ şeklinde *fethalı* olarak) okudum. O ise bana “ضُعْفٍ” şeklinde (*zammeli* olarak)

Ahkâf 46/9; Vâkıa 56/82; Cin 72/20.

<sup>92</sup> “نسب” : Fâtihâ 1/3; Nisâ 4/94; En’âm 6/23, 59; Tevbe 9/118; Yusuf 12/76; İbrahim 14/24; Ahzâb 33/13; Nebe 78/19.

<sup>93</sup> “أيق” : Bakara 2/28; Mâide 5/119; En’âm 6/55; Neml 27/59; Sâd 38/53.

<sup>94</sup> “أولى” : Nisâ 4/78; Yusuf 12/32; Nûr 24/37; Neml 27/36.

<sup>95</sup> “أوقع” : Âl-i İmrân 3/30; Enbiyâ 21/88.

<sup>96</sup> “أحسن” : Yâsîn 36/35.

<sup>97</sup> “أصح” : Hûd 11/88.

<sup>98</sup> “أجود” : Hâkka 69/19.

<sup>99</sup> “أكد” : Enfâl 8/41, 59; Nahl 16/126; Câsiye 45/21; Nebe 78/37.

<sup>100</sup> “أقعد” : Âl-i İmrân 3/147; Nûr 24/51.

<sup>101</sup> “أوقى” : Nahl 16/28; Kehf 18/12; Nûr 24/51.

<sup>102</sup> Rûm 30/54.

<sup>103</sup> İbn Mücâhid, *age*, s. 508; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 386; Dimyâtî, *age*, II, 359.

okuttu.”<sup>104</sup> Bu rivâyeti nakleden müellif, “ضَعْبٍ” ve “ضُعْبٍ” şeklindeki kıraatin, “فُقْرٌ” ve “فُقْرٌ” gibi iki lügat olduğunu ifade etmektedir.<sup>105</sup> Müellif, iki lügatın hangi kabileye ait olduğu konusunda bilgi vermezken kaynaklar, *zammeli* okuyuşun Kureyş; *fethalı* okuyuşun ise Temim lehçesinde kullanıldığını kaydetmektedir.<sup>106</sup>

Yukarıdaki bilgilerden hareketle, müellifin iki sahih kıraatten *zammeli* kıraati daha kuvvetli bulmasında, *zammeli* kıraatin; kurrânın çoğunluğu tarafından nakledilmesinin, bizzat Hz. Peygamber'in İbn Ömer'e *zammeli* olarak okutmasının ve bu kıraatin Kureyş lehçesine ait olmasının etkili olduğu sonucunu çıkarmamız mümkündür.

Müellifin kıraatler arasındaki tercihini belirttiği yerlerde daha çok sahih bir kıraat ile şâz bir kıraati değerlendirmeye tabi tuttuğu müşahede edilmektedir. A'râf sûresi وَيَجْعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ayetinde<sup>107</sup> geçen “مَعَايِشَ” kelimesi, müellifin bu konudaki yaklaşımına örnek teşkil etmektedir. Mezkûr kelime kıraat imamları tarafından hem “مَعَايِشَ” hem de “مَعَايِشَ” şeklinde okunmuştur.<sup>108</sup>

Müellif, “مَعَايِشَ” kelimesinin “مَعْيِشَةَ” nin çoğulu olduğunu belirttikten sonra İbn Âmir'in (ö. 118/736) bu kelimeyi “صَحَائِفَ” ve “مَدَائِنَ” kelimelerine benzeterek *hemze* ile “مَعَايِشَ” şeklinde okuduğunu, ancak doğru olanın, halis *yâ* ile “مَعَايِشَ” şeklinde okumak olduğunu beyan etmektedir.<sup>109</sup> Tefsirinde, mezkûr kelimenin tevcihine dair geniş izahata girmeden *hemzeli* kıraati

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 58; Tirmizî, el-Kırâât 4; Ebû Dâvud, Hurûf ve'l-kırâât 1.

<sup>105</sup> Ebussuud, *age*, VI, 419.

<sup>106</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, VI, 277; Ebû Hayyân, *age*, IV, 513; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984, I, 230; Hatîb, *age* VII, 175-176.

<sup>107</sup> A'râf 7/10.

<sup>108</sup> İbn Mücâhid, *age*, s. 278.

<sup>109</sup> Ebussuud, *age*, III, 359.

doğru bulmadığını belirten müellifin kendinden önceki âlimlerin görüşlerine muvafakat ederek “مَعَايِش” kıraatini tercih ettiği görülmektedir.<sup>110</sup>

Konuyla ilgili diğer bir örnek يَوْمَ يَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ “O gün her nefis, ne hayır işledi ise karşısında (onu) hazır bulacak, ne kötülük yaptı ise de, onunla kendi arasında uzak bir mesafe olmasını arzu edecek”<sup>111</sup> ayetinde görülmektedir. Kurrânın ittifak ettiği “تَوَدُّ” kelimesi, İbn Mes‘ûd tarafından “وَدَّتْ” şeklinde okunmuştur.<sup>112</sup> Ebussuud Efendi ayetin tevcihi şöyle yapmaktadır: “تَوَدُّ” lafzı, öncesine getirilen mahzûf “أَدُّكُرُوا” kelimesiyle mansub; “تَوَدُّ” lafzı ise ya “كُلُّ نَفْسٍ” kelimesinden hâl ya da isti'nâf olmaktadır. Aynı şekilde “تَجِدُ” kelimesi مِنْ خَيْرٍ ile sınırlıdır, “تَوَدُّ” ise وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ lafzının haberidir. “تَوَدُّ” kelimesi merfu olduğu için “مَا” şartiye olamaz.” Bu izahtan sonra müellif, “تَوَدُّ” kelimesinin “وَدَّتْ” şeklinde de okunduğunu, bu durumda “مَا”nın şartiye olabileceğini ancak haber kabul etmenin mana bakımından daha

<sup>110</sup> Bahse konu olan kelimenin tevcihini yapan âlimlerden Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc (ö. 311/923), “مَعَايِش” şeklindeki *hemzeli* kıraatin Nâfi'den (ö. 169/785) rivâyet edildiğini (Sahih kıraatler arasında yer almayan söz konusu rivâyet, Nâfi'nin râvisi Hârice'ye aittir) ve Basra'lı nahivcilere göre *hemzeli* okumanın hata olduğunu ifade etmektedir. Nâfi'den gelen bu kıraatin izahını bilmediğini belirten Zeccâc şu ihtimal üzerinde durmaktadır: “Ancak kelimenin aslından olan buradaki *yâ* harfi, “مَعْيِشَةٌ” kelimesinde sakin kılınmıştır. Böylece kelime “صحيفة” kelimesine benzemiş olur. Binâenaleyh “مَعَايِشُ” kelimesi de “صحائف” kelimesine benzemiş olur. *Hemze* ile okuyanlar, “صحائف” kelimesine *hemzeyi* getirdikleri gibi, benzerlik yolu ile “مَعَايِشُ” kelimesine de getirmişlerdir. Ancak bu ikisi arasındaki fark, “مَعْيِشَةٌ” kelimesindeki *yâ* harfinin asıl, “صحيفة” kelimesindeki *yâ* harfinin zâid olmasıdır.” Bk. Zeccâc, *age*, II, 320-321. Buna benzer bir izahı yapan İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ve Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs (ö. 338/950) da *hemze* ile okumanın hata olduğunu ve caiz olmadığını belirterek “مَعَايِشُ” kıraatini tercih etmektedirler. Bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, XII, 316; Nehhâs, *age*, s. 298.

<sup>111</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>112</sup> Ferrâ, *age*, I, 207; Zemahşerî, *age*, I, 546; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, I, 427; Râzi, *age*, VII, 17; Ebû Hayyân, *age*, II, 447; Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-Mesûn*, III, 123; Hatîb, *age*, I, 472.

etkili (أَوْفَى) olacağını ifade etmektedir. Çünkü o, olmuş bir şeyin hikâyesidir (kâfirlerin o gündeki durumunun anlatılmasıdır) ve meşhur kıraate daha uygundur (أَوْفَى).<sup>113</sup>

Görüldüğü üzere müfessir, Arap dili açısından ayetin tahlilini yaptıktan sonra İbn Mes'ûd'a nispet edilen kıraati nakletmiş, hem mana bakımından hem de cumhurun kıraati olması hasebiyle sahih kıraati tercih ettiğini belirtmiştir.

Müellif, kıraatler arasında değerlendirme yaparken nadiren de olsa sahih kıraat karşısında şâz bir kıraati belağat yönünden daha güzel bulduğu da olmuştur. Sâd sûresi عَجَابٌ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ “*Muhakkak bu, tuhaf/şaşılabacak bir şeydir*”<sup>114</sup> ayetinin tefsirinde<sup>115</sup> müellif, “عَجَابٌ” lafzının, hayreti izhar etme konusunda belîğ bir ifade olduğunu söylemektedir. “عَجَابٌ” kelimesinin, şeddeli olarak “عَجَابٌ” şeklinde de okunduğunu belirten müfessir, bu şeddeli okuyuşun daha belîğ (أَبْلَغُ) olduğunu ve bu kullanımın bir benzerinin “كُرَامٌ-كُرَامٌ” kelimelerinde de bulunduğunu bildirmektedir.<sup>116</sup>

Ayette geçen “عَجَابٌ” kelimesi hakkında kıraat-i aşere imamları arasında ihtilâf bulunmazken, şeddeli olarak okunan “عَجَابٌ”

<sup>113</sup> Ebussuud, *age*, II, 39-40.

<sup>114</sup> Sâd 38/5.

<sup>115</sup> Müfessir, ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili olarak şu olayı nakletmektedir: Rivâyete göre Hz. Ömer Müslüman olması Kureyş'in çok ağırına gitti. Bunun üzerine ileri gelenlerden yirmi beş kişi toplanıp Ebû Tâlip'e giderek: “Sen bizim reisimiz ve büyüğümüzün. Olanları da biliyorsun. Bizimle kardeşinin oğlu arasında hükmetmen için sana geldik” dediler. Bunun üzerine Ebû Tâlip Peygamber Efendimizi çağırıp şöyle dedi: “Ey kardeşimin oğlu! Şunlar senin kavmindir. Senden bir şey istiyorlar, sen de kavminden tamamen yüz çevirme.” Peygamberimiz onlara ne istediğini sorunca, onlar: “Sen, bizden ve ilahlarımızdan söz etme, biz de seni ilahınla baş başa bırakalım” dediler. Peygamberimiz: “Ben sizin istediğinizi verirsem, siz de, sayesinde bütün Araplara hakim olacağınız ve acazların de size boyun eğeceği bir kelime söyler misiniz?” buyurdu. Onlar da: “Evet on kelime söyleriz” dediler. Peygamberimiz: “Lâ ilâhe illallâh deyin!” buyurunca Kureyş'in ileri gelenleri kalkıp gittiler ve bu iki ayette (Kendi içlerinden kendilerine bir uyarıcı gelmesine hayret ettiler de: “Bu pek yalancı büyük bir sihirbazdır. Bütün ilahları bir tek ilah mı kılmış? Muhakkak bu tuhaf bir şeydir” dediler) zikredilenleri söylediler. Bk. Ebussuud, *age*, VII, 146.

<sup>116</sup> Bk. Ebussuud, *age*, VII, 146.

şeklindeki şâz kıraatin, Ali b. Ebî Tâlip (ö. 40/661) ve Abdurrahmân es-Sülemî'ye (ö. 73/692) ait olduğu kaydedilmektedir.<sup>117</sup> Mezkûr kıraat hakkında değerlendirme yapan âlimler, şeddeli kıraatin daha belîğ olduğunu ifade ederek,<sup>118</sup> bu görüşlerini desteklemek için *وَمَكْرُوا مَكْرًا كَبِيرًا* ayetini<sup>119</sup> delil olarak getirmişlerdir.<sup>120</sup> Ayrıca her iki kelimenin de aynı anlama geldiğini<sup>121</sup> ve Ezdi Şenûe adındaki bir kabilenin lügatı olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>122</sup>

Bu bilgiler neticesinde Ebussuud Efendi'nin, aynı anlama gelen iki kıraatten, -şâz olmasına rağmen- anlam bakımından şeddeli olan kıraati tercih ettiğini söyleyebiliriz.

Müfessirin, şâz bir kıraati tercih etmesiyle ilgili olarak son bir örnek daha vererek bu konuyu nihayete erdirmek istiyoruz. Kıraat imamları, Yâsîn sûresi *فَالُوا طَائِفًا مِّنْكُمْ أُوْنِ دُكْرْتُمْ* “(Elçiler) şöyle dediler: Uğursuzluğunuz kendinizdendir. Size öğüt verildiği için mi (uğursuzluğa uğruyorsunuz?)”<sup>123</sup> ayetinde geçen “أُوْنِ” lafzı hakkında ihtilâf etmişlerdir.<sup>124</sup> Ebussuud Efendi, ayetin tefsiri

<sup>117</sup> Ferrâ, *age*, II, 398; İbn Hâleveyh, *Şevâzzi'l-Kur'an*, s. 130; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 230; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, 2002, VIII, 179; İbn Atıyye, *age*, IV, 562; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, III, 560; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyâd: Dâru'l-Âlemü'l-Kütüb, 2003, XV, 149; Ebû Hayyân, *age*, VII, 379; Semîn el-Halebî, *age*, XI, 357; Hatîb, *age* VIII, 80.

<sup>118</sup> Zemahşerî, *age*, V, 243; Ukberî, *İrâbu'l-Kirâati's-Şevâz*, II, 391; Beyzâvî, *age*, II, 307; Ebû Hayyân, *age*, VII, 379; Semîn el-Halebî, *age*, XI, 358.

<sup>119</sup> Nüh 71/22.

<sup>120</sup> Ferrâ, *age*, II, 398; Zemahşerî, *age*, V, 243; İbnü'l-Cevzî, *age*, III, 560; Râzî, *age*, XXVI, 178; Kurtubî, *age*, XV, 149; Semîn el-Halebî, *age*, XI, 357.

<sup>121</sup> Ferrâ, *age*, II, 398; Zeccâc, *age*, IV, 321; Sa'lebî, *age*, VIII, 179; İbnü'l-Cevzî, *age*, III, 560.

<sup>122</sup> Sa'lebî, *age*, VIII, 179; Kurtubî, *age*, XV, 149; Ebû Hayyân, *age*, VII, 379; Semîn el-Halebî, *age*, XI, 358.

<sup>123</sup> Yâsîn 36/19.

<sup>124</sup> Ferrâ ve Nehhâs, söz konusu kelime hakkında yedi vecih bulunduğunu belirtirken Kurtubî ve Ebû Hayyân ise mezkûr kelime hakkında dokuz vecih nakletmektedirler. Bilgi için bk. Ferrâ, *age*, II, 374; Nehhâs, *age*, s. 817; Kurtubî, *age*, XV, 16-17; Ebû Hayyân, *age*, VII, 314; Ayrıca bütün vecihleri bir arada görmek için bk. Hatîb, *age* VII, 468-481.

sadedinde “أَيْنَ دُكْرْتُمْ” ifadesinde şartın cevabının mahzûf olduğunu zikrettikten sonra “أَيْنَ” lafzının kıraatiyle ilgili beş farklı vecih nakletmektedir. Buna göre mezkûr lafız, iki hemze arasında elif ile “أَيْنَ” şeklinde;<sup>125</sup> iki hemzenin fethasıyla “أَيْنَ” şeklinde;<sup>126</sup> soru hemzesi olmaksızın “أَيْنَ”<sup>127</sup> ve “أَيْنَ”<sup>128</sup> şeklinde ve “أَيْنَ”<sup>129</sup> şeklinde okunmaktadır. Müellif, birincisi sahih olan bu vecihleri naklettikten sonra, “أَيْنَ دُكْرْتُمْ” kıraatının “size nerede öğüt verilirse, sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir” anlamında olduğunu ve bu kıraatin daha belîğ (البلغ) olduğunu ifade etmektedir.<sup>130</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bahse konu olan kıraat ihtilâfi hakkında, tefsir âlimlerinden sadece Beyzâvî (ö. 685/1286), “أَيْنَ دُكْرْتُمْ” kıraatini daha belîğ bulduğunu beyan etmektedir.<sup>131</sup> Bu durumda müellifin, Beyzâvî ile aynı kanaatte olduğu düşünülebilir.

Yukarıda verilen örneklerden hareketle görülmektedir ki Ebussuud Efendi, naklettiği kıraatleri Arap dili açısından değerlendirirken, bazen tercihini ortaya koyan ifadeler kullanmaktadır. Bu bağlamda iki sahih kıraatten birini tercih ederken, tercihini Âsım'ın ravisi Hafs'ın kıraatinden veya cumhurun kıraatinden yana kullandığı; biri sahih diğeri şâz bir kıraati naklederken tercihinin daha çok sahih olan kıraatle örtüştüğü anlaşılmaktadır. Nadir de olsa sahih kıraat karşısında

<sup>125</sup> İbn Mücâhid, *age*, s. 540; Nehhâs, *age*, s. 817; Zemahşerî, *age*, V, 170; Kurtubî, *age*, XV, 16; Beyzâvî, *age*, II, 279; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 393; Dimyâtî, *age*, II, 398; Hatîb, *age* VII, 468.

<sup>126</sup> Zeccâc, *age*, IV, 282; Nehhâs, *age*, s. 817; İbn Hâleveyh, *Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 126; Ukberî, *İrâbu'l-Kıraati's-Şevâz*, II, 358; Kurtubî, *age*, XV, 16; Beyzâvî, *age*, II, 279; Ebû Hayyân, *age*, VII, 314; Hatîb, *age* VII, 469.

<sup>127</sup> İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, II, 205; Zemahşerî, *age*, V, 171; Kurtubî, *age*, XV, 17; Beyzâvî, *age*, II, 279; Ebû Hayyân, *age*, VII, 314; Hatîb, *age* VII, 469.

<sup>128</sup> İbn Hâleveyh, *age*, s. 126; Zemahşerî, *age*, V, 171; Ebû Hayyân, *age*, VII, 314; Hatîb, *age* VII, 470.

<sup>129</sup> Ferrâ, *age*, II, 374; Nehhâs, *age*, s. 817; İbn Cinnî, *age*, II, 206; Zemahşerî, *age*, V, 171; Ukberî, *age*, II, 359; Kurtubî, *age*, XV, 17; Beyzâvî, *age*, II, 279; Ebû Hayyân, *age*, VII, 314; Hatîb, *age* VII, 470.

<sup>130</sup> Ebussuud, *age*, VII, 70-71.

<sup>131</sup> Beyzâvî, *age*, II, 279.

şâz bir kıraati tercih ettiği ve mana bakımından daha belîğ bulduğu da vaki olmuştur. Onun bu yöndeki tespitleri, sahih kıraati kabul etmediği anlamına gelmemelidir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi rivâyet ve Mushaf hattı açısından kıraatlere yaklaşımı, onun bu konudaki tavrını zaten ortaya koymaktadır.

Bir müfessir olarak Ebussuud Efendi, kıraatleri değerlendirirken önceki âlimlerin görüşlerinden istifade etmiş, sahih kıraatleri tespit kriterlerinden olan rivâyet, Mushaf hattı ve belki de en çok Arap dili kriterini işleterek, en fasih, en belîğ kullanıma dair kanaatini yeri geldikçe ortaya koymuştur.

Ayrıca Ebussuud Efendi, Arap dili açısından kıraatlerin tevcihini yaparken, zaman zaman bazı kıraatleri eleştiriye tabi tuttuğu da olmuştur. O, tenkit ettiği kıraatlerle ilgili kanaatini belirtirken aynı zamanda söz konusu kıraatler hakkındaki tercihini de bir şekilde ortaya koymuş olmaktadır. Bu vesileyle onun kıraatlere eleştirel yaklaşımı, bu başlık altında, seçilen bazı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Müellifin, kıraatleri eleştirdiği yerlerde genelde o kıraatlerin zayıf<sup>132</sup> veya hatalı<sup>133</sup> olduğuna dair ifade kalıplarını kullandığı, şâz kıraatlerin<sup>134</sup> yanında nadiren de olsa sahih kıraatleri<sup>135</sup> tenkide tabi tuttuğu müşahede edilmektedir.

Konuyla ilgili örneklerden biri *وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا* ayetindeki<sup>136</sup> “فَاصْطَادُوا” kelimesinde yer almaktadır. Kıraat-i aşere imamları kelimenin okunuşu hakkında ihtilâf etmezken, kaynaklar söz konusu kelimenin şâz olarak “فَاصْطَادُوا” şeklinde okunduğunu kaydetmektedir.<sup>137</sup>

Müfessir, bahse konu olan ayetin tefsiri sadedinde, “فَاصْطَادُوا”

<sup>132</sup> “ضعيف...” : Bakara 2/34, 246; Mâide 5/2; A'râf 7/157; Enbiyâ 21/18, 79; Saffât 37/153.

<sup>133</sup> “... الحن” : Bakara 2/6, 284; Tevbe 9/12, 90.

<sup>134</sup> Bakara 2/6, 34, 126; Mâide 5/2; A'râf 7/157; Tevbe 9/90; Enbiyâ 21/18, 79.

<sup>135</sup> Bakara 2/246, 284; Tevbe 9/12; Saffât 37/153.

<sup>136</sup> Mâide 5/2.

<sup>137</sup> İbn Hâlevyeh, *age*, s. 370; İbn Cinnî, *age*, I, 205; Ukberî, *age*, I, 426.

kelimesinin, vasıl hemzesindeki harekenin “ف” harfine aktarılması neticesinde “ف” nin *kesresi*yle, “فَاصْطَادُوا” şeklinde okunduğunu ve bu okuyuşun cidden zayıf (وهو ضعيف جداً) olduğunu belirtmektedir.<sup>138</sup> Tefsir ve kıraat âlimlerinin bir kısmı kelimenin “فَاصْطَادُوا” şeklindeki kıraatini nakledip hareke değişimini izah etmekle yetinirken,<sup>139</sup> bir kısmı da bu şekildeki bir kıraatin zayıf ve müşkil/problemlili olduğunu belirterek bu konudaki tercihini ortaya koymaktadır.<sup>140</sup>

Aynı şekilde, Tevbe sûresi وَجَاءَ الْمُعَذِّبُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ *“Bedevilerden özür dileyenler, kendilerine izin verilmesi için geldiler”*<sup>141</sup> ayetinde geçen “مُعَذِّبُونَ” kelimesi de konumuz için örnek teşkil etmektedir. Mezkûr kelime, kıraat-i aşere imamlarından sadece Ya’kûb (ö. 205/821) tarafından tahfif ile “مُعَذِّبُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>142</sup> Kelimenin şâz olarak nakledilen “مُعَذِّبُونَ”<sup>143</sup> kıraati yanında farklı vecihleri<sup>144</sup> bulunmakla beraber konu, müellifin tefsirinde yer alan “مُعَذِّبُونَ” kıraati çerçevesinde ele alınacaktır.<sup>145</sup>

“مُعَذِّبُونَ” kıraatine göre “ع” ve “ذ” harfinin şeddesiyle okunan bu

<sup>138</sup> Ebussuud, *age*, III, 9.

<sup>139</sup> İbn Hâleveyh, *age*, s. 370; Zemahşerî, *age*, V, 170; Râzî, *age*, XXVI, 178; Ukberî, *age*, I, 426.

<sup>140</sup> İbn Cinnî, *age*, I, 205; İbn Atıyye, *age*, II, 173; Ukberî, *et-Tibyân*, I, 416; Beyzâvî, *age*, I, 254; Semîn el-Halebî, *age*, IV, 188.

<sup>141</sup> Tevbe 9/90.

<sup>142</sup> İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 315; Dimyâtî, *age*, II, 96.

<sup>143</sup> Ukberî, *İrâbu'l-Kırâati's-Şevâz*, I, 628; Ebû Hayyân, *age*, V, 86; Hatîb, *age* III, 435.

<sup>144</sup> Şâz rivâyetler arasında yer alan bu vecihler için bk. İbn Hâleveyh, *age*, s. 60; Ukberî, *age*, I, 628; Ebû Hayyân, *age*, V, 86; Hatîb, *age* III, 435-437.

<sup>145</sup> Müellifin tefsirinde yer alan diğer vecihler hakkındaki değerlendirmeleri şöyledir: a. “مُعَذِّبُونَ” : Müellif, bu kelimenin tahlilini yaparken iki izah şeklinden bahsetmektedir. Birincisi, bu kelime “عَذَّرَ” den gelmektedir ki, bir işte kusur edip mazereti olmadığı halde mazereti varmış hissini vermektir. İkincisi ise, “مُعَذِّبُونَ” kelimesinden (مُعَذِّبُونَ) den gelmektedir. Bu durumda “ت”, “ذ” harfine idğam edilmiş, harekesi de “ع” harfine nakledilmiştir. b. “مُعَذِّبُونَ” : Müellif, “عَذَّرَ” filinden gelen bu kelimenin, özür konusunda gayret etmek, çabalamak anlamında kullanıldığından bahsetmektedir. Savaşa katılmamak için özür beyan edenlerin Esed ve Gatafan kabileleri veya Âmir b. Tufeyl'in (ö. 12/633) heyeti olduğunu ve “Bizim çoluk çocuğumuz ve çeşitli sıkıntılarımız var, savaşa katılmamak için bize müsaade et” şeklinde mazeretlerini ortaya koyduklarını nakletmektedir. Bk. Ebussuud, *age*, IV, 150.



kelimenin “إِعْتَذَرَ / mazeret göstermek, bahane olarak ileri sürmek” anlamında, “تَعَدَّرَ” filinden geldiğini ifade eden müellif, bu şekildeki bir kullanımın hata (حَرَجٌ) olduğunu belirttikten sonra bunun sebebini şöyle izah etmektedir: “ت” harfi, “ع” harfine idğam olmaz. “ت” nın “ع” ile olan idğamı; “مَطْلُوعَيْنِ”, “رَزَّيْ” ve “أَصْدَقٌ” kelimelerinde olduğu üzere, “ت” nın, “ط”, “ز” ve “ص” harfleri ile olan idğamı gibi değildir.<sup>146</sup>

Görüldüğü üzere müellif, söz konusu kıraat vecihlerini Arap dili açısından değerlendirmiş ve “مُعَدَّرُونَ” şeklindeki şâz kıraatin, gramer bakımından hatalı olduğunu belirtmiştir.

Yukarıdaki örneklerden sonra, müellifin, sahîh bir kıraate getirdiği eleştiriye dair bir örnek vererek bu konuyu nihayete erdirelim. Kıraat âlimleri, فَتَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ ayetinde<sup>147</sup> geçen “أُمَّةٌ” kelimesi hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bahse konu olan kelimeyi, kıraat-i aşere imamlarından Nâfi, İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771) ve Ebû Ca’fer (ö. 130/747) *teshîl* ile (hemze ile *yâ* arası bir sesle) “أُمَّةٌ” diye; diğerleri ise *tahkîk* ile (her iki *hemz*eyi telaffuz ederek) “أُمَّةٌ” şeklinde; ayrıca Nâfi, İbn Kesîr ve Ebu Amr, ikinci *hemz*eyi *yâ* harfine dönüştürerek (*ibdâl* ile) “أُمَّةٌ” şeklinde okumuşlardır.<sup>148</sup>

Kıraat birikimi içerisinde usûl farklılıkları başlığı altında ele alınan bu tür telaffuz farklılıklarının manaya bir tesiri bulunmamaktadır. Bununla beraber kaynaklar, söz konusu kelimenin *tahkîk*, *teshîl* ve *ibdâl* ile okunmasıyla alakalı değerlendirmelerde bulunmuşlardır.<sup>149</sup>

<sup>146</sup> Ebussuud, *age*, IV, 150.

<sup>147</sup> Tevbe 9/12.

<sup>148</sup> İbnü'l-Cezerî, *age*, I, 429; Dimyâti, *age*, II, 87.

<sup>149</sup> Örneğin Zeccâc, *tahkîk* ile okunan “أُمَّةٌ” kıraatini izah ederken, bu kelimenin aslının “أُمَّةٌ” olduğunu, nasıl ki “مِنَالٌ” kelimesinin çoğulu “أُمَّةٌ” gelirse bunun da “أُمَّةٌ” kelimesinin çoğulu olduğunu belirtmektedir. Zeccâc devamla şöyle der: “İki mim bir araya gelince, birincisi ikincisine idğam edilir ve harekesi ikinci *hemz*eye verilir. Neticede kelime “أُمَّةٌ” haline dönüşmüş olur. Aynı kelimde iki *hemzenin* bir

Tefsirinde, söz konusu kelimenin her üç kıraatine de değinen Ebussuud Efendi, “أَيُّمَّةٌ” kelimesinin, iki hemzenin de aslı üzere bırakılarak *tahkik* ile okunduğunu, en fasih olanın ise ikinci *hemzeyi teshil* ile okumak olduğunu beyan etmektedir. “أَيُّمَّةٌ” şeklinde, *yâ* harfinin açıktan okunduğu kıraati de nakleden müellif, böyle okumanın, Ferrâ'ya göre<sup>150</sup> açık bir hata olduğunu zikretmektedir.<sup>151</sup> Sahih bir kıraatin Arap dili açısından hatalı olduğunu ifade eden müellifin, Zemahşerî ve onu takip eden Beyzâvî'nin tespitleri istikametinde görüş beyan ettiği görülmektedir. Her ne kadar Ebussuud, adı geçen müfessirlerin tespitlerinden hareketle, hâlis *yâ* ile okunan kıraatin açık bir hata (لَحْنٌ ظَاهِرٌ) olduğunu beyan etse de, bu tespitin Ferrâ'ya göre olduğunu nakletmekle, sahih olarak gelen bir kıraat karşısında temkini de elden bırakmadığı izlenimini vermektedir. Müellifin, sahih kıraatleri tenkit ettiği yerlerde, sadece o kıraatin zayıf veya hatalı olduğunu ifade etmekle yetinmesi ve Zemahşerî'nin eleştirdiği birçok sahih kıraat hakkında görüş beyan etmemesi bu kanaatimizi desteklemektedir.<sup>152</sup>

Yukarıdaki örneklerden hareketle Ebussuud Efendinin, kıraatleri, Arap dili açısından değerlendirmeye tabi tuttuğu; neticede daha belîğ ve fasih bulduğu kıraati tercih ettiği; bazen de kıraatlere eleştirel yaklaşıp tenkit ettiği görülmektedir. Aslında

arada bulunması hoş olmadığından, ikinci hemze meksûr olan *yâ* harfine (أَيُّمَّةٌ) dönüşmüş olur.” Tefsirinde, söz konusu kelime hakkında değerlendirme yapan Zemahşerî, “أَيُّمَّةٌ” kelimesinin, *hemze* ile başlayan ve kendisinden sonra *yâ* ile *hemze* arası bir *hemze* bulunan (*teshil* ile okunan) bir lafız olduğunu, Basralılara göre makbul olmasa da, *tahkik* ile okumanın meşhur bir kıraat olduğunu, ancak, ikinci *hemzeyi* açık bir *yâ* ile okumanın ise meşhur bir kıraat olmadığını ifade etmektedir. Daha da ileriye giderek açık *yâ* ile okumanın câiz olmadığını söyleyen Zemahşerî, böyle okuyan kimsenin kıraatte hataya düştüğünü ve lafzı tahrif ettiğini iddia etmektedir. Beyzâvî de, *yâ* harfini açıktan okumanın hata olduğunu söyleyerek bu konuda Zemahşerî'ye katılmaktadır. Bk. Zeccâc, *age*, II, 434-435; Zemahşerî, *age*, III, 18; Beyzâvî, *age*, I, 397.

<sup>150</sup> Tarafımızdan yapılan araştırmalar neticesinde, bu görüşün Ferrâ'ya ait olduğuna dair bir bilgiye ulaşılamamıştır.

<sup>151</sup> Ebussuud, *age*, IV, 75.

<sup>152</sup> Zemahşerî, tefsirinde yirmiye yakın yerde sahih kıraatlere eleştirel yaklaşmaktadır. Bilgi için bk. Mustafa Kılıç, *Kıraat Tefsir İlişkisi-Zemahşerî Örneği*, İstanbul: MÜFVY., 2015, ss. 334-344. Ebussuud Efendi ise dört yerde kendisine muvafakat etmektedir. Bk. Ebussuud, *age*, I, 515, 589; IV, 75; VII, 136.

onun bu yaklaşımı, kıraat tasavvurunu yansıtmaması ve Arap diline verdiği önemi ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

### 3. 2. Kıraatleri Çeşitli Delillerle Desteklemesi

Kıraat ve tefsir âlimleri, naklettikleri kıraatleri desteklemek maksadıyla bir takım delillere başvurmuşlardır. *İhticâc* kavramıyla ifade edilen bu hususa,<sup>153</sup> neredeyse kıraatlerin nakledildiği eserlerin tamamında rastlamak mümkündür. Hatta konuyla ilgili kaleme alınan müstakil hüccet kitapları da mevcuttur.<sup>154</sup>

Kaynaklarda yer alan kıraat vecihlerinin pek çoğunu tefsirinde nakleden Ebussuud Efendi, aktardığı bazı kıraat vecihleri için ya başka bir ayeti<sup>155</sup> ya da farklı bir kıraati<sup>156</sup> veya rivâyet edilen bir hadis-i şerifi<sup>157</sup> yahut Arap dilindeki bir kullanımı<sup>158</sup> delil olarak ileri sürmekte ve ele aldığı kıraat vechini bu şekilde desteklemektedir. Konu, seçilen bazı örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır.

<sup>153</sup> İhticâc kavramıyla alakalı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MÜİFVY., 2011, ss. 109-111.

<sup>154</sup> Bu konuyla ilgili telif edilen çalışmalara örnek olarak şu eserler verilebilir: İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-Kurâti's-Seb'*; Fârisî, *el-Hücce li'l-Kurrâi's-Seb'*; İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kurâat*; Mekki b. Ebi Tâlib, *el-Keşf 'an Vücuhi'l-Kurâti's-Seb' ve 'İlelihâ ve Hicecihâ*. Ayrıca, Mehmet Dağ tarafından yapılan, *İhticac Bağlamında Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı doktora tezi, bu konuda yapılmış akademik çalışmalardandır.

<sup>155</sup> Konuya örnek olabilecek ayetlerin bir kısmı için bk. Fâtiha 1/4; Bakara 2/20, 233, 285; Âl-i İmrân 3/122; Nisâ 4/140; Mâide 5/114; En'âm 6/109; A'râf 7/3, 41; Enfâl 8/11, 41; Tevbe 9/42; İbrâhîm 14/22; Kehf 18/47; Tâhâ 20/64, 77; Mü'minûn 23/116; Şuarâ 26/198; Ahzâb 33/26; Zuhruf 33/35; İnşikâk 84/12.

<sup>156</sup> Örnek için bk. Bakara 2/61, 204, 253; Âl-i İmrân 3/121, 175; Nisâ 4/3, 19, 98, 145; Mâide 5/27, 57, 105; En'âm 6/27, 59, 109, 140, 154; A'râf 7/145; Tevbe 9/17, 19, 81; Hûd 11/57; İsrâ 17/33, 101; Meryem 19/32; Tâhâ 20/97; Enbiyâ 21/87; Ahzâb 33/40; Yâsin 36/56; Hakkâ 69/9; Meâric 70/1

<sup>157</sup> Örnek için bk. Bakara 2/31; Mâide 5/45; İsrâ 17/16; Râd 13/24; Kamer 54/45; Felak 113/4.

<sup>158</sup> Konuya örnek olabilecek ayetlerin bir kısmı için bk. Bakara 2/4, 25, 46, 117, 133, 143; Âl-i İmrân 3/117, 169; Nisâ 4/100; En'âm 6/86; A'râf 7/73, 74, 105; Enfâl 8/67; Tevbe 9/63, 111; Yunus 10/90; Hûd 11/15, 16, 89; Yusuf 12/31, 51; Nahl 16/78; İsrâ 17/41, 80; Meryem 19/82; Hac 22/36; Mü'minûn 23/1, 20; Nûr 24/55; Furkân 25/10, 61; Neml 27/25; Kasas 28/28; Lokman 31/16; Sebe 34/52; Yâsin 36/29; Saffât 37/55; Sâd 38/3; Ahkâf 56/15; Kâf 50/22; Rahmân 55/24, 37; Mülk 67/11; Müddessir 74/6; Nebe 78/28.

### 3. 2. 1. Arap Şiirinden Delil Getirmesi

Lokman sûresinde geçen مِنْ عَزْدِ لِكُمْ مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ مِنْ عَزْدِ لِكُمْ مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ *“Yavrucuğum! Yaptığın iş, bir hardal tanesi ağırlığında bile olsa”*<sup>159</sup> ayetindeki “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” kelimesi, kıraat imamlarının çoğu tarafından metinde geçtiği gibi, Nâfi ve Ebû Ca'fer tarafından ise “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” şeklinde okunmuştur.<sup>160</sup>

Müfessir, söz konusu ayetin tevcihini yaparken, “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” lafzının *ref* ile “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” şeklinde okunduğunu, “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” daki *hâ* zamirinin kıssa için olduğunu ve “كان” nin de *tam fül* olduğunu ifade etmektedir. “كان” nin müennes olmasını, “مِنْ ثَمَرِ حَبِّهِ” nin “حَبِّهِ” lafzına muzaf olmasına bağlayan müfessir, bu duruma misal olarak Arap şiirinden şu beyti getirmektedir: كَمَا شَرَفَتْ صَدْرُ الْقَنَاتِ مِنَ الدَّمِّ... *“(Söylediğim söz boğazına takıldı) Kanın muzrağın boğazına takıldığı gibi”*<sup>161</sup> Burada görüldüğü gibi “شَرَفَتْ” kelimesi, “القَنَاتِ” kelimesinden müenneslik almıştır.

Konuyla ilgili diğer bir örnek için Bakara sûresinde yer alan الَّذِينَ الَّذِينَ الَّذِينَ *“Onlar ki, Rablerine kavuşacaklarını bilirler”*<sup>162</sup> ayetini vermemiz mümkündür. Ayette geçen “يَتَّبِعُونَ” lafzı, İbn Mes'ûd tarafından “يَعْلَمُونَ” şeklinde okunmuştur.<sup>163</sup>

Müellif tefsirinde, söz konusu ayeti, “Onlar, dünyada yaptıklarının karşılığını görmek üzere kıyamet günü Allah'ın huzurunda toplanacaklarına kesin olarak inanırlar. Bundan dolayıdır ki hesaplarını ilâhî nimetlere rağbet ve azaptan sakınma esası üzerine yaparlar” şeklinde tevîl etmektedir. “يَتَّبِعُونَ / bilirler” ifadesini, *kesin olarak inanırlar* şeklinde tefsir eden müellif, İbn

<sup>159</sup> Lokman 31/16.

<sup>160</sup> İbn Mücâhid, *age*, s. 429; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 363; Dimyâti, *age*, II, 264-265.

<sup>161</sup> Ebussuud, *age*, VI, 434-435. Ayrıca bk. Ferrâ, *age*, II, 328; Nehhâs, *age*, s. 752; Zemahşerî, *age*, V, 13; Beyzâvî, *age*, II, 228.

<sup>162</sup> Bakara 2/46.

<sup>163</sup> Zemahşerî, *age*, I, 262; Beyzâvî, *age*, I, 59; Ebû Hayyân, *age*, I, 342; Hatib, *age*, I, 93; M. Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'an Tarihi*, İstanbul: MS Yay., 2012, s. 40.

Mes'ûd'un mushafında mezkûr kelimenin “يَعْلَمُونَ / bilirler” şeklinde yazıldığını ve bunun, ayetin tefsirindeki izahı teyid ettiğini zikretmektedir.<sup>164</sup>

Müellife göre ayette geçen *zan* tabirinde, ilim (bilme) tarafı ağır bastığından ve *zan* tabiri, *beklemek/ummak* manasını zımnen içerdiğinden dolayı *ilim* lafzının yerine kullanılmıştır ve şairin şu sözü de bu kullanıma örnek teşkil etmektedir: مُخَالِطُ مَا بَيْنَ الشَّرَاسِيفِ حَائِفٌ / فَأَرْسَلْتُهُ مُسْتَتِيرِينَ الظَّلِّ إِنَّهُ “Onu (oku), kaburga kemiklerinin arasına, içine işleyeceğini kesin bir şekilde bilerek gönderdim”<sup>165</sup>

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere müellif, naklettiği kıraatleri desteklemek için Arap şiirine müracaat etmiştir. İlk örnekte sahih bir kıraat bağlamında, diğer örnekte ise sahih bir kıraati şâz olan bir kıraatle destekledikten sonra her iki kıraatin izahı noktasında Arap dilinden örnekler vermek sûretiyle naklettiği kıraatleri temellendirme yoluna gitmiştir.

### 3. 2. 2. Farklı Bir Kıraatten Delil Getirmesi

Müellifin kıraatleri naklederken müracaat ettiği *ih ticâc* şekillerinden birisi de, o kıraat hakkında başka bir kıraatten delil getirmesidir. Meryem sûresinde geçen وَبِرًّا بِوَالِدَيْهِ “Beni anama itaatkâr kıldı”<sup>166</sup> ayetini konuya örnek olarak verebiliriz. Söz konusu ayetteki “وَبِرًّا” lafzı, şâz olarak “وَبِرًّا”<sup>167</sup> ve “وَبِرًّا”<sup>168</sup> şeklinde kıraat edilmiştir.

Tefsirinde bahse konu olan kıraat vecihlerine değinen müellif, حَجَلِي بَارًّا lafzının, bir önceki ayette geçen “مُبَارِكًا” kelimesine atfen “حَجَلِي بَارًّا” takdirinde olduğunu söyledikten sonra *kesra* ile “وَبِرًّا” şeklinde

<sup>164</sup> Ebussuud, *age*, I, 235.

<sup>165</sup> Ebussuud, *age*, I, 235. Ayrıca bk. Râzî, *age*, III, 53; Beyzâvi, *age*, I, 59.

<sup>166</sup> Meryem 19/32.

<sup>167</sup> Bu kıraat Hasan-ı Basrî, Ebû Ca'fer ve Ebû Nehîk'e (ö. 101-110/720-729) aittir. Bilgi için bk. İbn Hâleveyh, *Şevâzî'l-Kur'ân*, s. 87; İbn Cinnî, *age*, II, 42; Zemahşerî, *age*, IV, 19; İbn Atıyye, *age*, IV, 18; Ukberî, *et-Tibyân*, II, 873; Ebû Hayyân, *age*, VI, 177; Dimyâtî, *age*, II, 234; Hatîb, *age*, V, 363.

<sup>168</sup> İbn Atıyye, *age*, IV, 18; Ukberî, *age*, II, 874; Ebû Hayyân, *age*, VI, 177; Semîn el-Halebî, *age*, VII, 597; Hatîb, *age*, V, 364.

okunduğunu nakletmektedir ki anlamda mübalağa için *mastarla* nitelendirilmiş olur. Ya da “وَكَمَلَنِي بِرَّاءٍ” anlamında, önceki ayette geçen “وَأَوْصَانِي” nin delalet ettiği gizli bir fiille mansub olur. Bu izahtan sonra “بِالصَّلَاةِ وَالرَّكَاةِ” kelimesine atfen *kesra* ve *cer* ile okunan “وَبَرَّ” şeklindeki kıraati nakleden müellif, bu kıraatin, “وَبَرَّ” kıraatini desteklediğini ifade etmektedir.<sup>169</sup> Görüldüğü üzere müfessir, yukarıdaki ayette geçen “وَبَرَّ” kelimesiyle ilgili iki şâz kıraat nekletmekte ve ikinci kıraatin öncekini teyid ettiğini belirtmektedir.

### 3. 2. 3. Ayetten Delil Getirmesi

Müellifin, naklettiği kıraatleri desteklemek için bazen başka bir ayeti delil olarak getirdiği de müşahade edilmektedir.

Söz konusu uygulamaya, “وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ” *“Ondan başka dostlara tabi olmayın”*<sup>170</sup> ayetinde işaret eden müellif, “وَلَا تَتَّبِعُوا” lafzının bir kıraate göre “وَلَا تَتَّبِعُوا” şeklinde okunduğunu<sup>171</sup> naklettikten sonra, “وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا” *“Kim İslâm'dan başka bir din ararsa”*<sup>172</sup> ayetini zikretmiş, bu sûretle, mezkûr kıraati desteklemek için farklı bir ayeti delil olarak getirmiş olmaktadır.<sup>173</sup>

### 3. 2. 4. Hadisten Delil Getirmesi

Müellifin, naklettiği kıraatleri desteklemek için başvurduğu hüccetlerden birisi de hadistir. Hadisleri delil olarak kullanan âlimler, kıraatin, ya Hz. Peygamber'den öğrenildiği, duyulduğu veya okunduğuna dair bir bilgiye vurgu yapmakta, ya da kıraati destekleyen lafzın yer aldığı bir rivâyete yer vermek sûretiyle

<sup>169</sup> Ebussuud, *age*, V, 363.

<sup>170</sup> A'râf 7/3.

<sup>171</sup> Bu kıraat, Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce), Mücâhid ve Âsım el Cahderî'ye aittir. Bilgi için bk. İbn Hâleveyh, *age*, s. 47; Zemahşerî, *age*, II, 422; İbn Atıyye, *age*, II, 437; Kurtubî, *age*, VII, 162; Ebû Hayyân, *age*, IV, 268; Semîn el-Halebî, *age*, V, 246; Hatîb, *age*, III, 4.

<sup>172</sup> Âl-i İmrân 3/85.

<sup>173</sup> Ebussuud, *age*, III, 354.

naklettikleri kıraati destekleme yoluna gitmektedirler.<sup>174</sup>

Üzerinde durulan konu, Ebussuud Efendi'nin tefsirinde yer alan bir örnek üzerinden izah edilmeye çalışılacaktır. Mâide sûresi *وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ* “Eğer bunu yapmazsan, O'nun risâletini tebliğ etmemiş olursun”<sup>175</sup> ayetinde yer alan “رِسَالَتَهُ” kelimesi, kurrâ tarafından müfred ve cem‘ olarak iki şekilde kıraat edilmiştir. Söz konusu kelimeyi Nâfi, İbn Âmir, Âsım'dan rivâyetle Şu'be (ö. 193/808), Ya'kûb ve Ebû Ca'fer “رِسَالَاتِي” şeklinde; diğerleri ise metinde geçtiği gibi “رِسَالَتَهُ” şeklinde okumuşlardır.<sup>176</sup>

Müellif, bahse konu olan ayetin tefsirinde, ilâhî mesajın kapsayıcılığına vurgu yaparak ayeti şöyle tevîl etmektedir: “Şüphesiz bir şey, tamamıyla tebliğ edilmemişse, o tebliğ edilmemiş ve bir şeyin tamamına iman edilmemişse ona iman edilmemiş sayılır. Zira emirlerin bir kısmının tebliğ edilmemesi, umumî davete hâlel getirir.” Bu ifade tarzının, *“فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا (Her kim haksız yere bir kimseyi öldürürse) Sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur”*<sup>177</sup> ayetindeki mana ile benzerliğine dikkat çeken müellif, bu yorumuyla, müfred olarak gelen “رِسَالَتَهُ” kelimesinin, çoğul anlamına da vurgu yapmış olmaktadır.<sup>178</sup>

Bu izahattan sonra “رِسَالَاتِي” şeklindeki kıraati nakleden Ebussuud Efendi, bu kıraate örnek olarak İbn Abbâs'ın bu ayeti, *إِنْ كُنْتُمْ آيَهُ لَمْ تُبَلِّغْ* “Eğer bir ayeti gizlersen, risâletimi tebliğ etmemiş olursun”<sup>179</sup> şeklinde okuduğunu belirterek Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu hadise yer vermektedir: *بَعَثَنِي اللَّهُ بِرِسَالَاتِهِ فَضَفْتُ بِهَا دُرْعًا فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ إِنْ لَمْ تُبَلِّغْ رِسَالَاتِي* “Allah beni risâletiyle gönderdi. Ben ise kendimi buna muktedir görmedim. Bunun üzerine Allah bana vahiy

<sup>174</sup> Dağ, *İhticâc*, s. 409.

<sup>175</sup> Mâide 5/67.

<sup>176</sup> İbn Mücâhid, *age*, s. 246; İbnü'l-Cezerî, *age*, II, 288; Dimyâti, *age*, I, 540; Hatîb, *age*, II, 319.

<sup>177</sup> Mâide 5/32.

<sup>178</sup> Ebussuud, *age*, III, 112.

<sup>179</sup> Taberî, *age*, X, 468; Zemahşerî, *age*, II, 270; Kurtubî, *age*, VI, 242.

*buyurdu ki, eğer benim risâletimi tebliğ etmezsen, sana azap edeceğim. Ve Allah beni koruyacağını garanti etti. İşte bu bana kuvvet verdi.*"<sup>180</sup> Örnekte görüldüğü üzere müfessir, naklettiği sahih kıraati, önce İbn Abbâs'ın ayet hakkında yaptığı bir yorumdan, sonra da hadis metninde geçen bir kullanımdan delil getirmek sûretiyle desteklemektedir.

### **Sonuç**

Ebussuud Efendi, Osmanlı döneminde, Şeyhülislâmlık vazifesinde iken yirmi küsür yılda tefsirini kaleme almış, fetvaları kadar tefsiriyle de islâm âleminin dikkatini çekmiş önemli bir âlimdir.

Fesahat ve belağat yönüyle en önemli dirâyet tefsirlerinden kabul edilen eser, kıraatlere yer vermesi bakımından da dikkat çekmektedir. Müellifin tefsirinde yer alan kıraat vecihlerinin, daha çok kıraat-tefsir ve kıraat-Arap dili çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

Âlimler tarafından sahih kıraatlerin tespiti için ileri sürülen, *muttasıl bir senet, resm-i hatta muvafakat ve Arap diline uygunluk* esaslarının Ebussuud tarafından da benimsendiği ve tefsirine yansıtıldığı müşahede edilmektedir. Söz konusu esaslar hakkında müstakil bir açıklama yapmayan müellifin, konu hakkındaki tavrı, çeşitli vesilelerle yaptığı değerlendirmeler neticesinde tespit edilebilmektedir. Bu bağlamda Ebussuud, nakledilen bir kıraatin sahih kabul edilebilmesi için en temel esas olarak rivâyet/senet kriterine vurgu yapmaktadır. Ayrıca birçok yerde Mushaftaki yazım şekline dikkat çektiği ve Mushaf hattını referans olarak

<sup>180</sup> Ebü Muhammed Cemâlüddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylâi, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-asâri'l-vakia fi tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri*, thk. Abdullah b. Abdurrahmân es-Sa'd, Riyâd: Dâru'n-Neşr, 1414, I, 413, (Hadis nr. 425). *Keşşâf'ta* geçen hadislerin tahrîcini yapan Zeylâi (ö. 762/1360), bu hadis, İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *Müsned'*inde geçtiğini belirtmektedir. Fakat İbn Râhûye'nin *Müsned'*inde hadis metninin şu şekilde olduğunu tespit ettik: "إن الله أرسلني برسالة فضقت بها ذرعا وعلمت أن الناس مكثني فأوعني أن أبلغها أو يعذبني" bk. İshâk b. İbrahim b. Mahled b. Râhûye el-Hanzali, *Müsned*, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak, Medîne: Mektebetü'l-İmân, 1991, I, 402, (Hadis nr. 443). Ayrıca bk. Zemahşeri, *age*, II, 270; Beyzâvi, *age*, I, 276; Ebussuud, *age*, III, 112-113; Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Süyûti, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993, III, 116-117.



gösterdiği, hatta Mushaf hattına uyulması gerektiğine işaret ettiği görülmektedir. Müellifin, söz konusu kriterlerden Arap dili esasını en etkin bir biçimde kullandığı söylenebilir. Bunu yaparken nakledilen vecihler arasından en belîğ ve en fasih olanı seçtiği ve bu konudaki tercihlerinin genelde cumhurun kıraati ile örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Ebussuud Efendi'nin, kıraatleri Arap dili açısından değerlendirirken bazen eleştiriye tabi tuttuğu da olmuştur. Fakat bu eleştirilerinde kendinden önceki âlimlerden -doğal olarak- etkilenmiştir. Müellif her ne kadar sahih kıraatlere karşı eleştirel bir tavır sergilese de, eleştirilerinde temkinli bir yol izlediği dikkatlerden kaçmamaktadır. Sahih kıraatleri eleştirirken kıraatin sadece hatalı veya zayıf olduğunu ifade etmekle yetinmesi, bu husustaki tavrını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca müellifin eleştirilerinde itidali elden bırakmamasında, tefsirini telif ettiği dönemin genel kabullerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o, kıraat-i aşere sisteminin, İbnü'l-Cezerî ile yerleşmesi ve Anadolu'ya yayılmasından sonra tefsirini yazmıştır. Buna rağmen Arap dili açısından kıraatların tahlilini yaptığı yerlerde, nadiren de olsa bazı sahih kıraatleri tenkit etmesi, kıraatlerin mezkûr esaslarını kabul etmediğinden değil, kıraatlere dilbilimsel açıdan yaklaşmasından ve tabi olduğu dil âlimlerinin konuyla ilgili yorumlarından kaynaklanmaktadır.

Ebussuud Efendi, kıraatleri Arap dili açısından değerlendirirken, yaptığı yorumları desteklemek için çeşitli delillere başvurmuştur. Bu minvalde, naklettiği bir kıraati, ya başka bir kıraatten, ya diğer bir ayetten, ya rivâyet edilen bir hadisten veyahut Arap şiiirinden iştişhadda bulunarak desteklemiştir.

**KAYNAKÇA**

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-VI.
- Akgündüz, Ahmet, "Ebussuud Efendi", *DİA*, X, ss. 365-371.
- Atâî, Nevizâde, *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmîleti's-Şakâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yayınları, 1989, I-II.
- Ateş, Süleyman, "İrşâdü'l-akli's-selîm", *DİA*, XXII, ss. 456-458.
- Atik, M. Kemal, *Karşılaştırmalı Kur'ân Tarihi*, İstanbul: MS Yayınları, 2012.
- Aydemir, Abdullah, *Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ, *Me'âlimü't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, I-V.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1988, I-II.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974, I-II.
- Birişik, Abdülhamit, *Kiraat İlmî ve Tarihi*, Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Çetin, Abdurrahman, *Kiraatların Tefsire Etkisi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- ....., *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatler*, İstanbul: Ensar Yay., 2005.
- Dağ, Mehmet, *İhticâc Bağlamında Geleneksel Kiraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: MÜİFVY., 2011.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudelâi'l-Beşer fî'l-Kirâati'l-Erbe'ate Aşer*, thk. Şa'bân Muhammed İsmâîl, Beyrût:

- ‘Alemü’l-Kütüb, 1987, I-II.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-V.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru’l-Bahri’l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001, I-VIII.
- Ebussuud, Muhammed b. Muhammed el-Îmâdî, *Îrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010, I-VIII.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, Beyrut: ‘Alemü’l-Kütüb, 1983, I-III.
- Hatîb, Abdüllatif, *Mu’cemu’l-Kirâât*, Dîmeşk: Dâru Sa’deddîn, 2000, I-XI.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî, *el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk, Abdü’s-Selâm Abdü’s-Şâfi Muhammed, Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993, I-V.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzzi’l-Kirâât ve’l-Îzâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ’il Şiblî, Kahire: Meclisü’l-A’la li’s-Şuuni’l-İslâmiyye, 1994, I-II.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed, *Muhtasar fî Şevâzzi’l-Kur’ân min Kitâbi’l-Bedî*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem, *Lisânu’l-Arab*, Beyrût: Dâru’l-İhyâ, 1995, I-XVIII.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmî, *Kitâbü’s-Seb’ fî’l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf, Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1980.
- İbn Râhûye, İshâk b. İbrahim b. Mahled el-Hanzalî, Müsned, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak, Medîne: Mektebetü’l-Îmân, 1991, I-V.
- İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü’l-*

- Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Beyrût: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, 1422, I-IV.
- İbnü'l- Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts, I-II.
- ....., *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karaçam, İsmail, *Kıraat İlminin Kur'an Tefsirindeki Yeri ve Mütevâtir Kıraatların Yorum Farklılıklarına Etkisi*, İstanbul: MÜİFVY.,1996.
- ....., *Kur'an-ı Kerim'in Nüzülü ve Kıraati*, İstanbul: MÜİFVY.,1995.
- Kılıç, Mustafa, *Kıraat Tefsir İlişkisi-Zemahşerî Örneği*, İstanbul: MÜİFVY., 2015.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Riyâd: Dâru'l-Âlemü'l-Kütüb, 2003, I-XX.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebü Muhammed b. Hammuş b. Muhammed, *el-İbâne 'an Me'âni'l-Kıraat*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şelebî, Mısır: Dâru Nehdati, ts.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim, *el-Kirâât ve eseruhâ fî ulûmi'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984, I-II.
- Nehhâs, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl, *İ'râbu'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Neşşâr, Ebü Hafs Sirâceddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî, *el-Büdûru'z-Zâhire fî Kıraâti'l-'Aşri'l-Mütevâtire*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Râğıb, Hüseyin b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Ebü Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981, I-XXXII.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî, 2002, I-X.

Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim, *ed-Dürri'l-Mesûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1986, I-XI.

Süyûtî, Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993, I-VIII.

....., *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medîne: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, ts., I-VII.

Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, I-XXIV.

Temel, Nihat, *Kirâat ve Tecvîd Istilahları*, İstanbul: MÜİFVY., 2013.

Tetik, Necati, *Kıraat İlminin Ta'limi*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Tirmizî, Ebû Mûsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî, *Sünenu Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, I-V.

Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah, *İ'râbu'l-Kirâati's-Şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz, Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1996, I-II.

....., *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Beyrût: Dâru'l-Cil, 1987, I-II.

Ünal, Mehmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005.

Yerinde, Adem, "Ebussuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası", *Osmânlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*, ed.

- Bilal Gökçür vd., Ankara: İlim Yayma Vakfı, 2013.
- Yüksel, Ali Osman, "Kiraat-ı Aşere", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1990.
- ....., *İbn Cezerî ve Tayyibetu'n-Neşr*, İstanbul: MÜİFVY.,1996.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988, I-V.
- Zemaşeri, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998, I-VI.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhîlu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988, I-II.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1391/1972, I-IV.
- Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-asâri'l-vakia fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemaşeri*, thk. Abdullâh b. Abdurrahmân es-Sa'd, Riyâd: Dârü'n-Neşr, 1414, I-IV.

## HZ. AİŞE'NİN RAVİLERİ VE RİVAYET METODU

Zeynep Genç

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Öğrencisi, Hadis

**Öz:** Biz bu makalede Hz. Aişe'nin kendisinden ilim almış talebelerini Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i çerçevesinde ele aldık. Çalışmada ilk olarak Hz. Aişe'nin ravileri; tabakaları, cerh-ta'dil durumları, Hz. Aişe'den kaç aktardıkları hadis miktarı, ulaşabildiysek ölüm yılları da belirtilerek değerlendirilmiştir. Ayrıca hanım ve erkek raviler, müphem raviler ayrı başlıklar altında sınıflandırılmış ve her ravi grubu alfabetik olarak sıralanmıştır. Ardından Hz. Aişe'nin, ravileri ile diyalogları bağlamında hangi durumlarda hadis rivayet ettiğini tespit ederek onun rivayet metodunu değerlendirdik.

**Anahtar kelimeler:** Hz. Aişe, Ravi, Rivayet

### Aisha's Narrators and Her Narrative Method

**Abstract:** We examine the students receiving the knowledge from Aisha in the framework of Ahmad b. Hanbal's Musnad in this article. First, Aisha's narrators are evaluated by specifying their layers, situation in terms of al-jarh we al-tadeel, the amount of the hadith transferring from Aisha and the year of death if we reach. In addition, male and female narrators, ambiguous (mubham) narrators are classified under separate headings and each transmitter group are listed alphabetically. Then Aisha, we evaluate her narrative method in the context of her dialogue with narrators by determining which cases Aisha narrated hadith.

**Keywords:** Aisha, Narrator, Narrative

### رواة عائشة و منهج عائشة في الرواية

**ملخص** درسنا في هذا البحث طلاب أحمد بن حنبل من خلال كتابه "المسند". تناولنا أولاً رواة عائشة رضي الله عنها، وطبقاتهم وأحوالهم في الجرح والتعديل، وعدد رواياتهم عن عائشة، ووفياتهم إن وقفنا عليها. ومن ثم تصنيف الرواة ذكورا وإناثاً ثم مبهما تحت عناوين مستقلة بحسب الترتيب الهجائي. وأخيراً درسنا منهج عائشة في الرواية من خلال أحوالها في الرواية ومحاوراتها مع الرواة.  
**كلمات مفتاحية:** عائشة، الرواة، الرواية

## GİRİŞ

Hz. Aişe'nin sünneti aktarmada müstesna bir yeri vardır. Hz. Peygamber'in (sav) hanımlarından en genci olması ve ilim öğrenme gayretine sahip olması, Hz. Peygamber'e (sav) çokça soru sorması, onu döneminde ilmî bir danışma merkezi haline getirmiştir.

Biz bu makalede Hz. Aişe'nin kendisinden ilim almış talebelerini ve Hz. Aişe'nin hangi durumlarda hadis rivayet ettiğini, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i çerçevesinde ele almak istiyoruz.

Çalışmada ilk olarak Hz. Aişe'nin ravileri; tabakaları, cerh-ta'dil durumları, Hz. Aişe'den aktardıkları hadis miktarı, ulaşabildiysek ölüm yılları da belirtilerek değerlendirilmiştir. Ayrıca hanım ve erkek raviler, müphem raviler ayrı başlıklar altında sınıflandırılmış ve her ravi grubu alfabetik olarak sıralanmıştır.

Ardından Hz. Aişe'nin, ravileri ile diyalogları bağlamında, Hz. Aişe'nin rivayet metodu değerlendirilmiştir. Hz. Aişe'ye sorulan sorular, hatalı davranış, rivayet ve fetvaları düzeltmesi, insanlara hadis naklederek tavsiyede bulunması ayrı başlıklar altında incelenmiş ve bunlara dair örnekler verilmiştir.

Şunu belirtmek gerekir ki; bu çalışmanın amacı, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde Hz. Aişe'den rivayet edilen hadislerin sıhhatiyle ilgili görüş beyan etmek değil, Hz. Aişe'nin talebelerinin kim olduklarını ve ulaşabildiğimiz kadarıyla durumlarını tespit etmektir. Ancak bu çalışma, Hz. Aişe'nin bütün talebelerini ortaya koyup değerlendirme iddiasında değildir. Sadece Müsned incelenerek bunun yapılamayacağı aşikârdır. Ancak biz, hatırı sayılır bir yekûn tutan rivayetlerden yaptığımız çalışmanın, ortalama bir değerlendirme imkânı sunduğunu düşünmekteyiz.

### **A. HZ. AİŞE'NİN RAVİLERİ**

Hz. Aişe'nin ravilerini Ahmed b. Hanbel'in Müsnedi'ne bakarak tespit etmeye çalıştık. Bu ravilerin mükerrerlerle beraber Hz. Aişe'den kaç hadis rivayet etiklerinin sayısını elde ettik. Ele aldığımız 1797 rivayeti nakleden 216 ravinin tabakalarını ve cerh-ta'dil durumunu belirledik. Şimdi bu ravileri erkek ve hanım raviler olmak üzere iki başlık altında incelemeye çalışacağız.



## 1-HZ. AİŞE'NİN ERKEK RAVİLERİ

Hiz. Aişe'den hadis rivayet ettiğini belirlediğimiz 216 ravinin 166'sı erkek ravilerden oluşmaktadır ve Hiz. Aişe'den ilim nakletme konusunda erkeklerin baskın olduğu anlaşılmaktadır. Biz Hiz. Aişe'nin erkek ravilerini mahremi olan ve olmayan şeklinde sınıflandırdık. Meçhul ravileri de ayrı bir başlık altında değerlendirdik. Hiz. Aişe'den nakledilen rivayetlerin munkatı' olanlarını da, bu senetlerde tespit ettiğimiz bütün raviler erkek olduğundan bu başlık altında incelemeyi uygun bulduk.

### 1.1-Hiz. Aişe'nin Mahremi Olan Erkek Ravileri

Hiz. Aişe'nin mahremi olan erkek ravilerine bakıldığında, onun ilminin aktarılmasında çok önemli bir yere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim rivayetlerin yarısından fazlası onlardan nakledilmiştir. 1797 rivayetin 906'sı onlara aittir. Şimdi bu ravileri ve güvenilirlik durumlarını görelim.

Abdullah b. Muhammed: Hiz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Kâsım b. Muhammed'in kardeşidir. Hiz. Ebû Bekir'in torunu, Hiz. Aişe'nin yeğenidir. Tabiundandır, sikadır.<sup>1</sup>

Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm: Hiz. Aişe'den 21 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hiz. Aişe'nin kız kardeşi Esmâ bnt. Ebûbekir'in oğludur. Muhacirlerin Medine'de dünyaya gelen ilk çocuğudur.<sup>2</sup>

Abdurrahman b. Ebû Bekr: Hiz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hiz. Aişe'nin ana baba bir kardeşidir. Geç müslüman olan sahabilerdendir ve kendisinden çok az hadis rivayet edilmiştir.<sup>3</sup>

Ebu Seleme b. Abdurrahman b. Avf: Hiz. Aişe'den 124 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hiz. Aişe'nin süt yeğenidir. Hiz. Aişe'nin kız kardeşi Ümmü Gülsüm onu emzirmiştir. 94 yılında Medine'de vefat etmiştir.<sup>4</sup> Sikadır, ilim sahibi olmakla övülmüştür.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, Beyrut: Müessesetu'r- Risâle, 1997, II, 262.

<sup>2</sup> Hakkı Dursun Yıldız, Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm, *DİA*, I,145.

<sup>3</sup> Mustafa Fayda, Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Siddîk *DİA*, I, 159.

<sup>4</sup> Mücteba Uğur, Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf, *DİA*, X, 228.

Kâsım b. Muhammed b. Ebû Bekr es- Sıddîk: Hz. Aişe'den 160 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin yeğenidir. Yetim kalınca Hz. Aişe'nin yanında yetişmiştir. Fazilet ve ilim sahibi olmasıyla övülmüştür.<sup>6</sup> Sikadır.<sup>7</sup>

Muhammed b. Ebû Bekr: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin baba bir kardeşidir ve ismini Hz. Aişe koymuştur. 38 yılında vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Urve b. Zübeyr: Hz. Aişe'den 627 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe onun teyzesidir. Çok sayıda kimseden ilim almış, aynı şekilde pek çok talebeye faydalı olmuştur. Tabiündandır, sikadır, fakihdir. Sahih görüşe göre 94 senesinde vefat etmiştir.<sup>9</sup>

### 1.2-Hz. Aişe'nin Mahremi Olmayan Erkek Ravileri

Hz. Aişe'den hadis rivayet ettiğini tespit ettiğimiz, mahremi olmayan 158 raviye bakılacak olursa oldukça renkli bir tablo karşımıza çıkacaktır. Hz. Aişe'nin gerek sahabe gerek muhadramûn gerek de tabiünden, bütün tabakalardan ravileri mevcuttur. Çeşitli memleketlerden kimseler de Hz. Aişe'den hadis rivayet etmişlerdir. Cerh-ta'dil açısından Hz. Aişe'nin ravilerine bakıldığında ise iç açıcı bir manzara karşımıza çıkmaktadır. Hz. Aişe'nin mahremi olmayan ravilerinin durumu şu şekildedir:

Abdulazîz b. Nu'mân: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>10</sup>

Abdulhayr b. Yezîd: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>11</sup>

Abdullah el- Behiyye: Hz. Aişe'den 19 hadis rivayeti tespit

<sup>5</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983, XXXIII, ss.374-375,

<sup>6</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Tahkik: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-İlmiyye, 1994, VIII, 290.

<sup>7</sup> Beşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't-Tehzîb*, III, 174.

<sup>8</sup> Adem Apak, Muhammed b. Ebû Bekr es-Sıddîk, *DİA*, XXX, 518.

<sup>9</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XX, ss. 11-25.

<sup>10</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Beyrut: Daru'l-Fıkr, 1973, V, 165.

<sup>11</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VI, 111.

edilmiştir. Tabiündandır, sadûktur. Ondan pek çok kimse hadis rivayet etmiştir, sika olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>12</sup>

Abdullah b. Büreyde b. Husayn el- Eslemî: Hz. Aişe'den 7 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır. 105 veya 110 yılında vefat etmiştir.<sup>13</sup>

Abdullah b. Ebû Kays: Hz. Aişe'den 10 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>14</sup>

Abdullah b. Ebû Mûsâ: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>15</sup>

Abdullah b. Ebû Utbe: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Enes b. Mâlik'in mevlâsıdır. Tabiündandır, sikadır.<sup>16</sup>

Abdullah b. Hâris b. Nevfel: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in yakın akrabasıdır. Amcası Nevfel'in torunu ve baldızının oğludur. Hz. Peygamber (sav) vefat ettiğinde 2 yaşındadır ve onun hayır duasını almıştır. Tabiündandır, sikadır.<sup>17</sup>

Abdullah b. Kays (Ebû Kays): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>18</sup>

Abdullah b. Muhammed (İbn Ebî Atık): Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Medinelidir, tabiündandır, sikadır.<sup>19</sup>

Abdullah b. Ömer b. Hattâb: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. En çok hadis rivayet eden yedi sahabeden biridir. Sünnete harfiyen uymasıyla meşhur olmuştur. 73 yılında vefat etmiştir.<sup>20</sup>

Abdullah b. Rabâh: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit

<sup>12</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't- Takrîbu't Tehzîb*, II, 289.

<sup>13</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, Age., II, 194.

<sup>14</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, Age., II, 255.

<sup>15</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, Age., II, 255.

<sup>16</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, Age, II, 237.

<sup>17</sup> Yaşar Kandemir, Abdullah b. Hâris el-Haşimî, *DİA*, I, 105.

<sup>18</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 255.

<sup>19</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l- Kemâl*, XVI, 66.

<sup>20</sup> Kandemir, Yaşar, Abdullah b. Ömer b. Hattâb, *DİA*, I, ss.126-128.

edilmiştir. Medinelidir, Basra'da yaşamıştır. Ezârîka (Haricilerin bir kolu) tarafından katledilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>21</sup>

Abdullah b. Şakîk: Hz. Aişe'den 38 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır. 108 yılında vefat etmiştir.<sup>22</sup>

Abdullah b. Şeddâd: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber zamanında dünyaya gelen tabiündandır, sikadır.<sup>23</sup>

Abdullah b. Şihhîr: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayet etmiştir. Mekke'nin fethinde Müslüman olan sahabedendir.<sup>24</sup>

Abdullah b. Utbe: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Abdullah b. Mes'ud'un yeğenidir. Âlimlerin çoğu sahabeden olduğunu söylemiştir; ancak Hz. Peygamber (sav) vefat ettiğinde yaşı küçük olduğundan tabiündandır olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>25</sup>

Abdullah b. Yezîd: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabi olup olmadığı tartışmalıdır. Pek çok sahabiden hadis rivayet etmiştir.<sup>26</sup>

Abdurrahman b. Attâb (Zeyd b. Ebû Attab): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>27</sup>

Abdurrahman b. Avf: Hz. Aişe'den 12 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İlk iman eden ve Hz. Peygamber'e (sav) en yakın olan sahabilerden biridir. Çokça hadis rivayet etmekten ve fetva vermekten kaçınmıştır. 32 yılında vefat etmiştir.<sup>28</sup>

Abdurrahman b. Hâtib b. Ebî Beltâ: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiünün sikalarının büyüklerinden

---

<sup>21</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 207.

<sup>22</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 221.

<sup>23</sup> Nevzat Aşık, Abdullah b. Şeddâd, *DİA*, I, 136.

<sup>24</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 220.

<sup>25</sup> Vecdi Akyüz, Abdurrahman b. Utbe, *DİA*, I, 139.

<sup>26</sup> Yardım, Ali, Abdullah b. Yezîd el-Adevî, *DİA*, I, 143.

<sup>27</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 435.

<sup>28</sup> Ahmet Önkâl, Abdurrahman b. Avf, *DİA*, I, 157.

sayılmıştır.<sup>29</sup>

Abdurrahman b. Hayyân el- Ensârî: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>30</sup>

Abdurrahman b. Sâbit: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, irsâli çoktur.<sup>31</sup>

Abdurrahman b. Saîd b. Vehb el- Hemdânî: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>32</sup>

Abdurrahman b. Şimâse el-Mehrî: Hz. Aîşe'den 3 hadis rivayet etmiştir. Tabiündandır, sikadır. Mısırlıdır, 101 yılında veya daha sonra vefat etmiştir.<sup>33</sup>

Abdurrahman b. Hâris: Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. 1 yılında dünyaya gelmiştir. Kur'an nüshalarının çoğaltılması ile görevli heyetin üyelerindedir. Hz. Aîşe ile Sıffin'e katılmış, ondan övgü almıştır.<sup>34</sup>

Abdurrahman b. Şeybe: Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabi olduğu söylenmişse de hatalıdır. Tabiündandır, sadüktür, kendisinden sadece iki kişi rivayet etmiştir.<sup>35</sup>

Âbis b. Rebia: Hz. Aîşe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündadır, sikadır.<sup>36</sup>

Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin): Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, sebtir. Kureyş'in en faziletlisi olduğu söylenmiştir.<sup>37</sup>

Alkame b. Kays: Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir.

<sup>29</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 312.

<sup>30</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, V, 80.

<sup>31</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 320.

<sup>32</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age.*, II, 322.

<sup>33</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age.*, II, 325.

<sup>34</sup> Selahaddin Polat, Abdurrahman b. Hâris, *DİA*, I, 164.

<sup>35</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 325.

<sup>36</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age.*, II, 165.

<sup>37</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age.*, III, 39.

Muhadramûndandır, sikadır, fakih ve âbid bir kimsedir.<sup>38</sup> 62 yılında vefat etmiştir.<sup>39</sup>

Alkame b. Vakkâs el- Leysî: Hz. Aişe'den 14 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûnun âlimlerindendir, sikadır. 86 yılında vefat etmiştir.<sup>40</sup>

Âmir b. Rebîa: Hz Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabenin ilk Müslüman olanlarındandır. İki kez Habeşistan'a hicret etmiş, Hz. Peygamber'in bütün gazvelerine ve veda haccına katılmıştır. 35 senesinde vefat etmiştir.<sup>41</sup>

Amr b. Ebû Cünüb (Ebû Atiyye) Hz. Aişe'den 10 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, makbuldür.<sup>42</sup>

Amr b. Esved (Ebû İyâz): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, sikadır, âdildir.<sup>43</sup>

Amr b Gâlib: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>44</sup>

Amr b. Meymûn: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, sikadır. 74 yılında vefat etmiştir.<sup>45</sup>

Amr b. Şurahbîl (Ebû Meysere): Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, sikadır. 63 yılında vefat etmiştir.<sup>46</sup>

Arfece b. Abdullah es-Sakafî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir, sikadır.<sup>47</sup>

Atâ b. Ebû Rebâh: Hz. Aişe'den 22 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Mekke ekolünün önde gelenlerinden meşhur müfessir ve muhaddistir. 200 kadar sahabiden hadis rivayet etmiştir,

<sup>38</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 34.

<sup>39</sup> Ahmet Özel, Alkame b. Kays, *DİA*, II, 467.

<sup>40</sup> Yaşar Kandemir, .Alkame b. Vakkas, *DİA*, II, 468.

<sup>41</sup> Mustafa Fayda, Âmir b. Rebîa, *DİA*, III, 66.

<sup>42</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 238.

<sup>43</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, III, 87.

<sup>44</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, III, 104.

<sup>45</sup> Yaşar Kandemir, Amr b. Meymûn, *DİA*, III, 89.

<sup>46</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 95.

<sup>47</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, V, 273-274.

sikadır. 114 yılında vefat etmiştir.<sup>48</sup>

Ayyaş b. Ebî Rebîa: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir. 15 yılında vefat etmiştir.<sup>49</sup>

Ayzâr b. Hureys: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>50</sup>

Bekîr b. Abdullah el-Müzenî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır. 108 yılında vefat etmiştir.<sup>51</sup>

Câbir b. Abdullah: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Medîneli Ensârdandır. Hz. Peygamber'den (sav) 1540 hadis rivayet etmiştir, muksiründandır.<sup>52</sup>

Cumay' b. Umeyr: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, zayıftır.<sup>53</sup>

Cübeyr b. Nufeyr: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, babası sahabidir, Sikadır. 80 yılında veya sonrasında vefat etmiştir.<sup>54</sup>

Ebû Abdullah el-Cedelî: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiünün büyüklerindedir, sikadır.<sup>55</sup>

Ebû Abdullah el-Cesrî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, mürsel hadis rivayet etmiştir.<sup>56</sup>

Ebû Bekr b. Abdurrahman: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İlim sahibi olmasıyla tanınmıştır, fukaha-i seb'adandır. Tabiündandır, sikadır. 94 yılında vefat etmiştir.<sup>57</sup>

Ebû Bekr b. Hazm: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit

<sup>48</sup> İsmail Cerrahoğlu, Atâ b. Ebû Rebâh, *DİA*, IV, ss. 35-36.

<sup>49</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 133.

<sup>50</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd Age., II, 262.

<sup>51</sup> İsmail L. Çakan, Bekîr b. Abdullah el-Müzenî, *DİA*, V, 361.

<sup>52</sup> Yaşar Kandemir, Câbir b. Abdullah, *DİA*, VI, 530-532.

<sup>53</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 222.

<sup>54</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, Age., I, 211.

<sup>55</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, Age., IV, 228.

<sup>56</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, Age., I, 331.

<sup>57</sup> M. Özgü Aras, Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs, *DİA*, X, 109.

edilmiştir. Amre bt. Abdurrahman'ın yeğenidir, sikadır. 120 senesinde vefat etmiştir.<sup>58</sup>

Ebû Bürde b. Ebû Musa el-Eş'ar'i: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Adı Âmir veya Hâris'dir. Tabiündandır, sikadır. 104 veya 108 yılında vefat etmiştir.<sup>59</sup>

Ebû Hasen el-A'rec: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İsmi Müslim b. Abdullah'tır, künyesiyle meşhurdur. Haricilerin görüşlerine uymaktadır, sadüktür.<sup>60</sup>

Ebû Hureyre: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabenin en meşhurlarından ve en çok hadis rivayet edenlerindedir. 58 yılında vefat etmiştir.<sup>61</sup>

Ebu'l-Melîh: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İsmi tartışmalıdır, Amr b. Umeyr olduğu söylenmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>62</sup>

Ebû Nevfel b. Ebû Akreb: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İsmi Müslim'dir, tabiündandır, sikadır.<sup>63</sup>

Ebû Osman en-Nehdî: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, meşhur sahabeden hadis rivayet etmiştir, sikadır. 130 sene yaşamış, 100 yılında vefat etmiştir.<sup>64</sup>

Ebû Sehle: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Osman'ın mevlasıdır. Tabiündandır, sikadır.<sup>65</sup>

Ebu's-Sıddîk (Bekr b. Kays veya Amr en-Nâcî): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır. 108 yılında vefat etmiştir.<sup>66</sup>

Ebu'l-Velîd (Abdullah b. Hâris): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti

---

<sup>58</sup> Selman Başaran, Ebû Bekir b. Hazm, *DİA*, X, 112.

<sup>59</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't- Takrîbu't Tehzîb*, IV, 153.

<sup>60</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age*, IV, 178.

<sup>61</sup> Yaşar Kandemir, Ebû Hureyre, *DİA*, X, 160-167.

<sup>62</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 277.

<sup>63</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Age.*, IV, 286.

<sup>64</sup> İsmail L. Çakan, Ebû Osman en-Nehdî, *DİA*, X, 210.

<sup>65</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 208.

<sup>66</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnavûd *Age.*, I, 182.



tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>67</sup>

Ebû Yûnus: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin mevlâsıdır. Tabiündandır, sikadır.<sup>68</sup>

Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî: Hz. Aişe'den 169 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Ailesinde çok sayıda âlim bulunmaktadır. Muhadramündandır, sikadır.<sup>69</sup>

Evs b. Abdullah (Ebu'l-Cevzâî): Hz. Aişe'den 8 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Basralıdır, tabiündandır. Çokça Mürsel hadis rivayet etmişse de sika bir ravi olarak kabul görmüştür.<sup>70</sup>

Eymen el-Habeşi: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>71</sup>

Ğudayf b. el-Hâris: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabi olup olmadığı tartışma konusu olmuştur.<sup>72</sup>

Ferve b. Nevfel: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabi olup olmadığı tartışılmışsa da, sahabi olmadığı görüşü ağırlıktadır,<sup>73</sup> sadûktur.<sup>74</sup>

Habîb b. Ubeyd: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>75</sup>

Hamza b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>76</sup>

Hâlid b. Ma'dân: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, bazı rivayetleri mürseldir.<sup>77</sup>

Hanîe b. Yezîd: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir.

<sup>67</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 200.

<sup>68</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, IV, 299.

<sup>69</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l- Kemâl*, III, 233.

<sup>70</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 154.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 358.

<sup>72</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 150.

<sup>73</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VIII, 232.

<sup>74</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 156.

<sup>75</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 248.

<sup>76</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, I, 323.

<sup>77</sup> Ali Toksarı, Hâlid b. Ma'dân, *DİA*, XV, 286.

Sahabedendir, Şurayh b. Hanîe'nin babasıdır.<sup>78</sup>

Hâris b. Abdullah: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'den (sav) mürsel hadis rivayet etmiştir. Sahabeden mi tabiûndan mı olduğu tartışma konusudur.<sup>79</sup> Sadûktur.<sup>80</sup>

Hâris b. Hişam: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir, Ebû Cehîl'in kardeşi olup Mekke'nin fethinde Müslüman olmuştur. 18 yılında vefat etmiştir.<sup>81</sup>

Hâris b. Nevfel: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti vardır. Hz. Peygamber'den de (sav) 1 rivayet olmak üzere toplamda 2 hadis rivayet etmiştir. Sahabedendir, Hendek savaşı sonrası müslüman olup hicret etmiştir. 35 yılında vefat etmiştir.<sup>82</sup>

Hasan b. Muhammed b. Ali: Hz. Aişe'den 13 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin oğludur. Çok ilim sahibi olmakla övülmüş, ilmi Zührî'nin ilmiyle karşılaştırılmıştır. 100 yılında vefat etmiştir.<sup>83</sup>

Hemmâm b. Hâris: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayet etmiştir. Muhadramündandır, sikadır. Kûfelidir, 65'te vefat etmiştir.<sup>84</sup>

Hilâs b. Amr el-Hecerî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır,<sup>85</sup> sikadır.<sup>86</sup>

Hiyâr b. Seleme (Ebû Ziyâd): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>87</sup>

Irâk b. Mâlik el-Ğifârî: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>88</sup>

<sup>78</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 34.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, II, 133.

<sup>80</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 235.

<sup>81</sup> Mustafa Ağırman, Hâris b. Hişam, *D'Â*, XVI, 197.

<sup>82</sup> Asri Çubukçu, Hâris b. Nevfel, *D'Â*, XVI, 200.

<sup>83</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, *D'Â*, XVI, 331.

<sup>84</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 43.

<sup>85</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, I, 369.

<sup>86</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 159.

<sup>87</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 329.

<sup>88</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, I, 329.

İbn Ebî Müleyke: Hz. Aişe'den 32 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Seksen kadar sahabi ile görüşmüş, müezzinlik ve kadılık yapmış ilim sahibi bir kimsedir. 117 yılında vefat etmiştir.<sup>89</sup>

İbrahim b. Ubeyd: Hz. Aişe'den 12 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>90</sup>

İkrime b. Ebû Abdillâh el-Berberî: Hz. Aişe'den 15 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İbn Abbâs'ın mevlâsıdır. Tefsir ilminin önde gelen âlimlerindendir, tabiündandır, sikadır.<sup>91</sup>

İshak b. Ömer: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, metruktür.<sup>92</sup>

İshak b. Talha: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, makbuldür.<sup>93</sup>

Kays b. Ebû Hâzım: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>94</sup>

Kurayb b. Müslim el-Haşimî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İbn Abbâs'ın mevlâsıdır, tabiündandır, sikadır.<sup>95</sup>

Kürdûs: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hangi Kürdûs olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Kürdûs b. Abbas es-Sa'lebî, Kürdûs b. Amr el-Ğatafânî, Kürdûs b. Hânîe es-Sa'lebî isimli üç raviden biridir. Her durumda bu rivayet sahih kabul edilmiştir.<sup>96</sup> Kürdûs b. Abbas olma ihtimali yüksektir.<sup>97</sup>

Mâlik b. Ebû Âmir: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır. 64 yılında vefat

<sup>89</sup> Ali Yardım, İbn Ebû Müleyke, *DİA*, XIX, 438.

<sup>90</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, II, ss.145-146.

<sup>91</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 33.

<sup>92</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, I, 121.

<sup>93</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, I, 119.

<sup>94</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 185.

<sup>95</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 196.

<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Tahkik: Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001, XLIII, 253.

<sup>97</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, XXIV, 129-131.

etmiştir.<sup>98</sup>

Mervân Ebû Lübâbe: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>99</sup>

Mesrûk b. Ecda' veya Mesruk b. Abdurrahman: Hz. Aişe'den 98 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Kûfe ekolüne mensup meşhur muhaddis ve fakihtir. Muhadramûndandır. Hz. Aişe'nin evladı gibi sevdiği bir kimsedir.<sup>100</sup>

Meymûn b. Mihran: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Zamanının dört büyük âliminden biri olarak kabul edilmiştir. (Diğer üçü: Mekhûl b. Ebû Müslim, Hasan-ı Basrî, İbn Şihâb ez-Zühri'dir.)<sup>101</sup>

Misda' Ebû Yahyâ el-Ensârî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>102</sup>

Muhammed b. Abbâd: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Mekkelidir, tabiûndandır, sikadır.<sup>103</sup>

Muhammed b. Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>104</sup>

Muhammed b. Abdurrahman b. Sevbân: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>105</sup>

Muhammed b. Eş'as b. Kays: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, makbuldür. Sahabi olduğu söylentisi doğru değildir. 69 yılında vefat etmiştir<sup>106</sup>

Muhammed b. Kays: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Küçük yaşta Hz. Peygamber'i (sav) gördüğü rivayet

<sup>98</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, III, 342.

<sup>99</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 364.

<sup>100</sup> Bünyamin Erul, Mesruk b. Ecda', *DİA*, XXIX, ss. 336-337.

<sup>101</sup> Halit Ünal,, Meymûn b. Mihrân, *DİA*, XXIX, 506.

<sup>102</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, III, 381.

<sup>103</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 262.

<sup>104</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 278.

<sup>105</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 278.

<sup>106</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 215.

edilmiştir. Mürsel hadis rivayet etmiştir, sikadır.<sup>107</sup>

Muhammed b. Münteşir: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>108</sup>

Muhammed b. Sîrîn (İbn Sîrîn): Hz. Aişe'den 7 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, sebttir, mânâ ile rivayet etmemiştir. 110 yılında vefat edilmiştir.<sup>109</sup>

Mûsâ b. Talhâ: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır, celildir.<sup>110</sup>

Mutarrif b. Abdullah: Hz. Aişe'den 14 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Çocuk yaşta iken Hz. Peygamber'in (sav) arkasında namaz kılmış ve ondan hadis rivayet etmiştir. Hadis rivayetinde meşhur bir kimsedir, sikadır. 95 yılında vefat etmiştir.<sup>111</sup>

Muttalîb b. Abdullah b. Hanteb: Hz. Aişe'den 8 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabeden Mürsel hadis rivayet ettiği için hakkında ihtilaf edilmişse de ağırlıklı görüşe göre sikadır.<sup>112</sup>

Mücâhid b. Cebr: Hz. Aişe'den 18 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Mekke tefsir ekolünün önemli öncülerinden biri olarak kabul edilir. Pek çok sahabiden ilim almıştır. Tefsir ilmiyle ön plana çıkmış olmasına rağmen, hadis ve fıkıh ilimlerine de katkısı olmuştur. 103 yılında vefat etmiştir.<sup>113</sup>

Müslim b. Mihrak: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin mevasıdır, tabiündandır, makbûldür.<sup>114</sup>

Osman b. Nehik: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sadûktur.<sup>115</sup>

Rebia el- Cüraşi: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir.

<sup>107</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IX, 356.

<sup>108</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, V, 267.

<sup>109</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 255.

<sup>110</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, III, 433.

<sup>111</sup> Yaşar Kandemir, "Mutarrif b. Abdullah", *DİA*, XXXI, 374 .

<sup>112</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 386.

<sup>113</sup> Muhammed Fatih Kesler, "*Mücâhid b. Cebr*", *DİA*, XXXI, ss. 442-443.

<sup>114</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, III, 375.

<sup>115</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 447.

Sikadır.<sup>116</sup>

Rufey' b. Mihrân (Ebû Âliye): Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramüdüdür, sikadır.<sup>117</sup> 90 veya 93 yılında vefat etmiştir.<sup>118</sup>

Sâib b. Yezîd b. Saîd: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir, Hz. Peygamber'den (sav) ve bazı sahabilerden hadis rivayet etmiştir. 86, 88 veya 91 senesinde vefat etmiştir.<sup>119</sup>

Sa'd b. Hişâm: Hz. Aişe'den 35 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiüdüdür, sikadır.<sup>120</sup>

Saîd b. Amr b. Saîd el-Âs: Hz. Aişe'den 7 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiünun küçüklerindedir, sikadır. 120'den sonra vefat etmiştir.<sup>121</sup>

Saîd b. Cübeyr: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hadis ve tefsir ilimlerine vakıf olmasıyla tanınmıştır. Hadisleri ezberlese de yazmaya önem verdiği yazı malzemesi bitirse avucuna veya ayakkabısına yazdığı rivayet edilmiştir. 94 yılında vefat etmiştir.<sup>122</sup>

Saîd b. El-Âs: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hicretin ilk yılında dünyaya gelmiştir, sahabedendir. 59 yılında vefat etmiştir.<sup>123</sup>

Saîd b. El-Müseyyeb: Hz. Aişe'den 10 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Medîneli 7 fakihden biridir. Ebû Hureyre'nin (ra) damadıdır. 94 yılında vefat etmiştir.<sup>124</sup>

Saîd b. Yesâr: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir.

<sup>116</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, IV, 229.

<sup>117</sup> İbn Hibbân, *Age.*, III, ss. 253-255.

<sup>118</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, I, 405.

<sup>119</sup> Mizzi, *Tehzîbu'l-Kemâl*, X, ss.194-195.

<sup>120</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, III, 421.

<sup>121</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, II, 39.

<sup>122</sup> Mehmet Efendioğlu, Saîd b. Cübeyr, *DİA*, XXXV, ss. 552-554.

<sup>123</sup> Ayhan Tekineş, Saîd b. Âs, *DİA*, XXXV, 549.

<sup>124</sup> Yaşar Kandemir, Saîd b. Müseyyeb, *DİA*, XXXV, 563.

Tabiündandır, sikadır<sup>125</sup>

Salih b. Saîd: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>126</sup>

Sâlim b. Abdullah b. Ömer b. Hattâb: Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiünun büyüklerindedir, meşhur 7 fakihden biridir, sikadır. Sahih görüşe göre 60'lı yılların sonunda vefat etmiştir.<sup>127</sup>

Sâlim Sebelân (Sâlim b. Abdullah en-Nasrî): Hz. Aîşe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sadûktur. 110 yılında vefat etmiştir.<sup>128</sup>

Sehl b. Ebû Hasme: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabenin küçüklerindedir, hicretin üçüncü senesi dünyaya gelmiştir.<sup>129</sup>

Seleme b. Süheyb (Ebû Huzeyfe): Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>130</sup>

Süleyman b. Yesâr: Hz. Aîşe'den 3 hadîş rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) hanımlarından Meymûne validemizin azatlısıdır. Meşhur yedi fakihden biridir. 107 yılında vefat etmiştir.<sup>131</sup>

Sümâme b. Hezn el-Kuraşî: Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>132</sup>

Şakîk b. Seleme (Ebû Vaîl): Hz. Aîşe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır.<sup>133</sup>

Şu'be (Âmir b. Şerahbîl): Hz. Aîşe'den 11 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Abdullah b. Mes'ud'un önde gelen talebelerindedir.

<sup>125</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 47.

<sup>126</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, IV 376.

<sup>127</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 7.

<sup>128</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 7.

<sup>129</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 85.

<sup>130</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 58.

<sup>131</sup> Orhan Çeker, Süleyman b. Yesâr, *D'Â*, XXXVIII, ss. 109-110.

<sup>132</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, I, 201.

<sup>133</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, II, 119.

Tabiûnun en meşhur âlimlerindendir. 104 yılında vefat etmiştir.<sup>134</sup>

Şurayh b. Hanîe b. Yezîd: Hz. Aişe'den 33 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramûndandır, sikadır.<sup>135</sup> 78 yılında vefat etmiştir.<sup>136</sup>

Talha b. Abdullah b. Osman b. Abdullah b. Ma'mer: Hz. Aişe'den 11 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>137</sup>

Talhâ b. Abdullah b. Avf: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Abdurrahman b Avf'ın (ra) yeğenidir. Fıkıh ve hadis ilmine katkıda bulunmuş âlim bir kimsedir. 97 yılında vefat etmiştir.<sup>138</sup>

Tâvus b. Keysân el-Yemânî: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İbn Abbas'ın (ra) en meşhur talebelerindendir. 106 yılında vefat etmiştir.<sup>139</sup>

Ubeyd b. Umeyr: Hz. Aişe'den 10 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber zamanında dünyaya gelmiştir. Tabiûnun büyüklerindendir, sikadır.<sup>140</sup>

Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe: Hz. Aişe'den 15 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûnun büyüklerindendir, sikadır.<sup>141</sup>

Urve b. Muğire b. Şu'be: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır.<sup>142</sup>

Yahyâ b. Abdurrahman: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, sikadır. 104 yılında vefat etmiştir.<sup>143</sup>

---

<sup>134</sup> Yaşar Kandemir, Şa'bi, *DİA*, XXXVIII, ss. 217-218.

<sup>135</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 112.

<sup>136</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 301.

<sup>137</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 159.

<sup>138</sup> Cemal Ağırman, Talha b. Abdullah, *DİA*, XXXIX, 504.

<sup>139</sup> Abdullah Kahraman, Tâvus b. Keysân, *DİA*, XL, ss. 185-186.

<sup>140</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 421.

<sup>141</sup> İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, V, 63.

<sup>142</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, III, 10.

<sup>143</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, IV, 92.



Yahyâ b. Cezzâr: Hz. Aîşe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sadûktur, yaşlandığında hata yapmaya başlamıştır.<sup>144</sup>

Yahyâ b. Ya'mer: Hz. Aîşe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>145</sup>

Yezîd b. Bâbenûs: Hz. Aîşe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, makbûldür.<sup>146</sup>

Yuhannes: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Medinelidir, tabiündandır, sikadır.<sup>147</sup>

Yusuf b. Sa'd: Hz. Aîşe'den 1 hadis rivayet etmiştir. Basralıdır, tâbiündandır, sikadır.<sup>148</sup>

Zekvân (Ebû Sâlih): Hz. Aîşe' den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, sebtir. 101 yılında vefat etmiştir.<sup>149</sup>

Zekvân (Ebû Amr Mevlâ Aîşe): Hz. Aîşe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır sikadır.<sup>150</sup>

Zirr b. Hubeyş: Hz. Aîşe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhadramündandır, sikadır. 81, 82 veya 83 yılında vefat etmiştir.<sup>151</sup>

Zübeyr b. Abdullah b. Cud'an: Hz. Aîşe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir.<sup>152</sup>

Zübeyr b. Avvâm: Hz. Aîşe'den 18 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir, Hz. Peygamber'e (sav) ilk iman eden kimselerdendir. 36 yılında vefat etmiştir.<sup>153</sup>

<sup>144</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzib*, IV, 70.

<sup>145</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV, 105.

<sup>146</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV, 108.

<sup>147</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV 75.

<sup>148</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV, 133.

<sup>149</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV, 385.

<sup>150</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, IV, 385.

<sup>151</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, I, 414.

<sup>152</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Age.*, I, 419.

<sup>153</sup> Mehmet Efendioğlu, Zübeyr b. Avvâm, *DİA*, XLIV, 522.

### 1.3-Mechul Olan Erkek Ravileri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Aişe'den 7 meçhul ravi rivayette bulunmuştur. Bunlar şunlardır:

Abdullah b. Ma'kil b. Muharibî: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>154</sup>

Ebû Hafsâ Mevlâ Aişe: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>155</sup>

Ebû Halef Mevlâ Benî Cumah: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Mechulü'l- hâldir.<sup>156</sup>

Ebû Saîd er-Rakâşî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhulü'l- hâldir.<sup>157</sup>

Ebû Uzre: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, meçhuldür.<sup>158</sup>

İbn Kurayd es-Sakafî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>159</sup>

Lemîs: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>160</sup>

### 1.4- Hz. Aişe'nin Munkatı' Senetlerdeki Ravileri

Hz. Aişe'den görünürde hadis nakledenler içinde 17 tanesi esasen Hz. Aişe'den hadis almamıştır. Hal böyle olunca bu rivayetlerin senedi munkatı' demektir. Hz. Aişe'den hadis almayan bu ravilerin isimleri şöyledir:

Abdulazîz b. Curayh: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Zayıftır, Hz. Aişe'den rivayetine itibar edilmez, ondan hadis işitmemiştir.<sup>161</sup>

<sup>154</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 273.

<sup>155</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 208.

<sup>156</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 185.

<sup>157</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 238.

<sup>158</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 466.

<sup>159</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 153.

<sup>160</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLII, 66.

<sup>161</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 365.

Abdullah b. Ubeyd b. Umeyr: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir, Ümmü Gülsüm adlı hanım ravi atlanarak rivayet edilmiş olması muhtemeldir.<sup>162</sup> Sikadır.<sup>163</sup>

Abdurrahman b. Saîd b. Vehb: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Bu rivayet zayıftır; çünkü Hz. Aişe'yi idrâk etmemiştir.<sup>164</sup> Sikadır.<sup>165</sup>

Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazn: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Ancak, Hz. Aişe'den hadis işittiğine dair bir bilgi zikredilmemiştir.<sup>166</sup>

Ebû Kilâbe (Abdullah b. Zeyd el-Cermî): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır, çokça mürsel hadis rivayet etmiştir.<sup>167</sup> Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>168</sup>

Ebû Ubeyd (Hâcib Süleymân): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır,<sup>169</sup> Hz. Aişe'yi idrâk etmemiştir.<sup>170</sup>

Hudayr b. Kurayb (Ebu'z-Zahirî): Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Ancak, Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>171</sup>

Humeyd b. Helâl: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>172</sup> Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>173</sup>

İbrahim et-Teymî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin devrine yetişmemiştir; dolayısıyla ondan rivayeti mürseldir. 92 yılında vefat etmiştir.<sup>174</sup>

Muhammed b. İbrahim et-Teymî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti

<sup>162</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 43.

<sup>163</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 236.

<sup>164</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 156.

<sup>165</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 322.

<sup>166</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 346.

<sup>167</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 211.

<sup>168</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 330.

<sup>169</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 232.

<sup>170</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 112.

<sup>171</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 332.

<sup>172</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, IV, 147.

<sup>173</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, ss.177-178 .

<sup>174</sup> Selâhattin Polat, İbrâhim et-Teymî, *DîA*, XXI, 357.

tespit edilmiştir. Sikadır;<sup>175</sup> ancak söz konusu rivayetin senedinde Ebû Seleme b. Abdurrahman eksiktir. Kendisi Hz. Aişe'yi idrak etmemiştir.<sup>176</sup>

Muhammed b. Sîrîn: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Çok kıymetli büyük bir âlimdir, sikadır. Mana ile hadis rivayet etmeyecek kadar hassastır.<sup>177</sup> Hz. Aişe'den rivayet ettiği söz konusu hadisin senedi ise munkatı'dır, kendisi Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>178</sup>

Ömer b. Abdulazîz: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Ancak; bu rivayetler munkatı'dır. Ömer b. Abdulazîz, Hz. Aişe'yi idrak etmemiştir.<sup>179</sup>

Sâlim b. Ebu'l-Ce'd: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, sikadır.<sup>180</sup> Ancak, Hz. Aişe'den yaptığı bu rivayetin senedi munkatı'dır, kendisi Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>181</sup>

Seddâd b. Abdullah (Ebû Ammâr): Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır, Mürsel hadis rivayet etmekle maruftur.<sup>182</sup> Hz. Aişe'den rivayeti munkatı'dır.<sup>183</sup>

Süleymân b. Mersed veya Mezyed: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayet etmiştir; ancak ondan hadis işittiğine dair bir bilgi mevcut değildir.<sup>184</sup>

Velîd b. Abdurrahman el-Cüraşi: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>185</sup> Senette ismi Kuraşi olarak zikredilmiştir; ancak doğrusu Cüraşi'dir. Ayrıca, Hz. Aişe'yi idrak

<sup>175</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, III, 205.

<sup>176</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 163.

<sup>177</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, III, 255.

<sup>178</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 328.

<sup>179</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 86.

<sup>180</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 5.

<sup>181</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 168.

<sup>182</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, II, 108.

<sup>183</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 171.

<sup>184</sup> Buhâri, *Târîhu'l-Kebîr*, Beyrut, 1986, IV, 39.

<sup>185</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnavûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 64.

etmemiştir.<sup>186</sup>

Yahyâ b. Vassâb: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndan sonraki nesildendir, sikadır.<sup>187</sup> Hz. Aişe'den hadis işitmemiştir.<sup>188</sup>

## **2-HZ. AIŞE'NİN HANIM RAVİLERİ**

Hz. Aişe'nin 216 ravisinden 34'ü hanım ravilerden oluşmaktadır. Rivayet sayıları ise 245'tir. Biz bu ravileri tabakalarına göre sınıflandırdık ve meçhul olanları da ayrı bir başlık altında ele almayı tercih ettik.

### **2.1-Hz. Aişe'nin Sahabeden Olan Hanım Ravileri**

Safiyye bt. Hâris: Hz. Aişe'den 4 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir.<sup>189</sup>

Ümmü Abdurrahman bt. Uzeyne: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sahabedendir.<sup>190</sup>

Zeyneb bt. Ümmü Seleme: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav) üvey kızıdır.<sup>191</sup>

### **2.2-Hz. Aişe'nin Muhadramûndan Olan Hanım Ravileri**

Tespitlerimize göre bu, bir kişidir.

Safiyye bt. Ebû Ubeyd: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İbn Ömer'in hanımıdır. Muhadramûndandır, sikadır.<sup>192</sup>

### **2.3-Hz. Aişe'nin Tabiûndan Olan Hanım Ravileri**

Aişe bt: Talhâ: Hz. Aişe'den 16 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin yeğenidir. (Ümmü Gülsüm'ün kızı) Arap tarihi, edebiyatı ve şiiri konusunda geniş bilgi sahibidir. Tabiûndandır,

<sup>186</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 333.

<sup>187</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 103.

<sup>188</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 518.

<sup>189</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, IV, 422.

<sup>190</sup> İbn Hacer, *İsâbe*, Beyrut, VIII, 256.

<sup>191</sup> İbn Hacer, *Age.*, IV, 418.

<sup>192</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 422.

sikadır.<sup>193</sup>

Amre bt. Abdurrahman b. Sa'd b. Zürâre: Hz. Aişe'den 86 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin hadisini en iyi bilenlerdendir, sikadır.<sup>194</sup> 106 yılında vafat etmiştir.<sup>195</sup>

Cesre bt. Decâce: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>196</sup>

Dikre bt. Ğâlib er-Rasibiyye: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabûndandır, sikadır.<sup>197</sup>

Habbete bt. Muttalîb: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Sikadır.<sup>198</sup>

Hafsa bt. Abdurrahman: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabûndandır, sikadır.<sup>199</sup>

Küreyme bt. Hemmâm: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>200</sup>

Mercâne: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Alkame b. Ebû Alkame'nın annesidir. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>201</sup>

Muâze bt. Abdullah el-Adeviyye: Hz. Aişe'den 46 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Kadınlarla bir ilim halkası olduğu anlaşılmaktadır. Sikadır, zâhid ve âbid bir kimsedir.<sup>202</sup>

Safiyye bt. İsmâ: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır.<sup>203</sup> Sadece Hz. Aişe'den hadis rivayet etmiş, kendisinden de sadece bir kişi rivayette bulunmuştur.<sup>204</sup> Rivayeti

<sup>193</sup> A. Lütü Kazancı, Aişe bint Talhâ b. Ubeydullah, *DİA*, II, ss. 206-207.

<sup>194</sup> İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, V, 288.

<sup>195</sup> Aydın, Abdullah, Amre bint Abdurrahman, *DİA*, III, ss. 95-96.

<sup>196</sup> İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, IV, 121.

<sup>197</sup> İbn Hibban, *Age.*, IV, 221.

<sup>198</sup> İbn Hibban, *Age.*, IV, 195.

<sup>199</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 410.

<sup>200</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, IV, 431.

<sup>201</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, IV 433.

<sup>202</sup> Aynur Uraler, Muâze el-Adeviyye, *DİA*, XXX, ss. 340-341.

<sup>203</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 422.

<sup>204</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 382.

zayıftır.<sup>205</sup>

Safıyye bt. Şeybe: Hz. Aişe'den 32 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Buhâri'nin Sahih'inde, onun Hz. Peygamber'den (sav) semâına delalet eden bir rivayet mevcutsa da, bu ulema tarafından kabul görmemiştir. Tabiûnun sikaları arasında zikredilmektedir.<sup>206</sup>

Şumeyse: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>207</sup>

Ümmü Gülsüm bt. Ebû Bekr: Hz. Aişe'den 13 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin kız kardeşidir. Sahabi olduğu iddia edilmişse de doğru değildir; çünkü o dünyaya gelmeden babası vefat etmiştir.<sup>208</sup>

Ünmü Zerre el-Medenî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hz. Aişe'nin mevlâsıdır. Tabiûndandır, makbuldür.<sup>209</sup>

#### **2.4-Mechul Olan Hanım Ravileri**

Âmine bt, Abdullah: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>210</sup>

Âmine el-Kayseyye: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>211</sup>

Büheyre: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>212</sup>

Esmâ bt. Abdurrahman: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İbn Hibban onu Kitâbu's- Sikât'ında zikretmişse de; İbn Ebî Müleyke'den başka kimse ondan rivayette bulunmamıştır. Meçhuldür.<sup>213</sup>

<sup>205</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 300.

<sup>206</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 381.

<sup>207</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 421.

<sup>208</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, XII, 425.

<sup>209</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 442.

<sup>210</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 226.

<sup>211</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 493.

<sup>212</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLII, 474.

<sup>213</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takribu't Tehzîb*, IV, 403.

Küreybe bt. Muhammed: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>214</sup>

Müseyke: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>215</sup>

Sâibe Mevlâte Fakih b. el-Muğire: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Nafi' ondan rivayette tek kaldığından meçhul olduğu söylenmiştir,<sup>216</sup> ancak; İbn Hibbân Kitâbu's-Sikât'ında zikretmiştir.<sup>217</sup>

Sümeyye: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>218</sup>

Tebâle bt. Yezîd el-Abseliyye: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>219</sup>

Umeyne: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>220</sup>

Ümmü Bekr: Hz. Aişe'den 3 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>221</sup>

Ümmü Gülsüm bt. Amr b. Akrabe: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, Meçhulü'l-hâldir.<sup>222</sup>

Ümmü Hakîm: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, meçhuldür.<sup>223</sup>

Ümmü Muhammed: Hz. Aişe'den 6 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>224</sup>

Ümmü Sâlim er-Rasibiyye: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit

<sup>214</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 176.

<sup>215</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLII, 471.

<sup>216</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 265.

<sup>217</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, IV, 351.

<sup>218</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 7.

<sup>219</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 234.

<sup>220</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 212.

<sup>221</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 489.

<sup>222</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 418.

<sup>223</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnâvûd, *Age.*, IV, 458.

<sup>224</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLI, 232.



edilmiştir. Tabiündandır, meçhuldür.<sup>225</sup>

Verka' bt. Haram: Hz. Aişe'den 2 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Meçhuldür.<sup>226</sup>

Zeyneb es-Sehmiyye: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Tabiündandır, meçhülül-hâldir.<sup>227</sup>

### 3- HZ. AİŞE'NİN MÜPHEM RAVİLERİ

Müphem raviler genelde "Ümmihi, imreatihi, hâlihi, ammetihi, recul" şeklindeki lafızlarla varid olmuştur. Tespit edebildiğimiz örnekleri şunlardır:

Ali b. Zeyd an Ümmihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Ali b. Zeyd zayıf, annesi meçhuldür.

Ebân b. Sem'an an Ümmihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Annesinin kim olduğu meçhuldür.<sup>228</sup>

Hasan b. Muhammed an İmraetihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Hasan b. Muhammed'in hangi hanımı olduğu müphemdir.<sup>229</sup>

İsâ b. Abdurrahman es-Sülemî an Ümmihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. İsâ b. Abdurrahman'ın annesine herhangi bir kaynakta rastlanmamıştır.<sup>230</sup>

Muhammed b. Abdurrahman b. Sevbân an Ümmühî: Hz. Aişe'den 5 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Annesinin kim olduğu meçhuldür.<sup>231</sup>

Muhammed b. es-Sâib an Ümmihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Muhammed'in annesi meçhuldür.<sup>232</sup>

Şehr b. Haşveb an Hâlihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit

<sup>225</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 443.

<sup>226</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 258.

<sup>227</sup> Beşar Avvâd Ma'rûf-Şuayb el-Arnâvûd, *Tahrîru't-Takrîbu't Tehzîb*, IV, 417.

<sup>228</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 258.

<sup>229</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 161.

<sup>230</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 326.

<sup>231</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 504.

<sup>232</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 38.

edilmiştir. Dayısı müphemdir.<sup>233</sup>

Umâre b. Umeyr an Ümmihî ve an Ammetihî: Hz. Aişe'den annesinin 2 teyzesinin 4 rivayeti tespit edilmiştir. İkisinin de kim oldukları hakkında bir bilgi mevcut değildir.<sup>234</sup>

Yezîd b. Yezîd an İmraetihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Yezîd meçhuldür.<sup>235</sup>

Yusuf b. Mahîke an Ümmihî: Hz. Aişe'den 1 hadis rivayeti tespit edilmiştir. Yusuf'un annesinin kim olduğu meçhuldür.<sup>236</sup>

Bunların dışında; 3 senette racul,<sup>237</sup> 2 senette şeyh min Benî Suvâe,<sup>238</sup> 1 senette racul min Benî Suvâe,<sup>239</sup> 1 senette racul min Kureyş,<sup>240</sup> 2 senette insan,<sup>241</sup> 1 senette 5 kadın,<sup>242</sup> ifadeleri Hz. Aişe'nin ravisi olarak geçmiştir.

### Değerlendirme

Buraya kadar tespit ettiğimiz ravilerle ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, Hz. Aişe'nin ravilerine bakıldığında şeklen 216 ravisi olduğu görülmektedir. Munkatı' rivayetlerdeki 17 raviyi, aslında hadisi ondan değil başkasından işitmiş olduğundan; müphem olan 16 raviyi de kimliği belirsiz olduğundan değerlendirme dışında tutacak olursak geriye 183 ravi kalmaktadır. Bu ravilerin 166'sı erkek, 34'ü hanımdır. Ravileri sayısal olarak değerlendirdiğimizde şu tablolar karşımıza çıkmaktadır:

Tabakalarına göre raviler:

	Erkek Raviler	Hanım Raviler
--	---------------	---------------

<sup>233</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLI, 272.

<sup>234</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XL, 34.

<sup>235</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLII, 123.

<sup>236</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLII, 349.

<sup>237</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 17; XLII, 251; XLII, 293.

<sup>238</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 50; XL, 474.

<sup>239</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLII, 112.

<sup>240</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLIII, 151.

<sup>241</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLI, 203; XL, 327.

<sup>242</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLI, 193.

Sahabeden Olanlar	21	3
Muhadramündan Olanlar	23	1
Tabiündan Olanlar	105	30

Cerh-ta'dil durumlarına göre raviler:<sup>243</sup>

	Erkek Raviler	Hanım Raviler
Sika Olanlar	104	10
Sadûk-Makbul Olanlar	15	4
Zayıf Olanlar	1	1
Metruk Olanlar	1	-
Meçhul Olanlar	7	16

Bu tablolara bakıldığında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

- Hz. Aişe sahabe de dâhil olmak üzere dönemindeki herkes için ilim kaynağı olmuştur. Nitekim kendisinden hadis rivayet eden sahabilerin sayısı azımsanamaz.
- Ravilerin cerh-ta'dil durumlarına bakıldığında, sika ravilerin ağırlıkta olduğu dikkat çekmektedir. Bu değerlendirme yapılırken ravilerin Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inden derlendiği de göz önünde bulundurulmalıdır. Özellikle sahih hadisleri derleyen ve ravi değerlendirmesi bakımından çok yüksek standartları esas alan bir eser olmamasına rağmen, ravilerin genel durumunun parlak olduğu gözlemlenebilir.

<sup>243</sup> Sahabe cerh-ta'dil değerlendirmesine tabi tutulmadığından bu tabloda onlara yer verilmemiştir.

- Hanım ve erkek raviler kıyaslanacak olursa; hanımların hadis rivayeti açısından erkeklerden geride kaldığı anlaşılmaktadır. 166 erkek raviden sadece 7'si meçhul iken 34 hanım ravinin yarıya yakını tanınmamaktadır. Bu durumun, hanımların genel olarak ilmî gayrete sahip olmamasından mı; erkeklerin ilmi sahadaki baskınlıkları dolayısıyla hanım âlimlere pek kıymet verilmemesinden mi kaynaklandığı yoksa başka sosyolojik sebepleri mi olduğu müstakil olarak araştırılmaya muhtaç bir meseledir. Rivayetlere de bakılırsa, daha ziyade hanımlarla ilgili meseleleri bile Hz. Aişe'ye soran kimselerin erkek olduğu görülmektedir.

Rivayet sayısı bakımından incelenecek olursa; Hz. Aişe'den nakledilen 1797 rivayetten müphem ravilere ait olan 27 rivayet çıkarılınca geriye kalan 1770 rivayete bakacak olursak şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

	Erkek Raviler	Hanım Raviler
Sahabi	95	6
Sika	1330	203
Sadük-Makbül	65	13
Zayıf	2	1
Metruk	1	-
Meçhul	10	22
Munkatı'	22	-

Rivayet tablosunu değerlendirecek olursak:

- 1770 rivayetin 1634'ü ya bir sahabiden ya da sika bir raviden nakledilmiş, 78'i ise saduk bir raviden nakledilmiştir. Munkatı' senetlerle beraber meçhul, metruk ve zayıf ravilerin rivayetlerinin sayısı ise sadece 58'dir. Bu durumda rivayetlerin

durumu ravilerin durumundan da parlak görünmektedir. Sika veya saduk olmayan ravilerin rivayet sayısı 1-2 ile sınırlı kalmıştır.

- Hanım ravilerin rivayetlerine bakıldığında, her ne kadar meçhul hanım ravi sayısı sika olanlardan fazla ise de sikaların rivayetlerinin çoğunlukta olduğu görülmektedir. 34 hanım raviden 16'sı meçhul iken; sika olan 10 ravinin rivayet sayısı 203, meçhul olanların rivayet sayısı ise sadece 22'dir.

- Sahabenin Hz. Aişe'den rivayetine bakıldığında, azımsanamayacak bir rakam ortaya çıkmaktadır. Toplamda 24 sahabe Hz. Aişe'den 101 hadis rivayet etmişlerdir. Zübeyr b. Avvam, Abdurrahman b. Avf -ki çokça hadis rivayet etmekten kaçındığı rivayet edilir- gibi sahabenin büyüklerinden olan kimselerin Hz. Aişe'den, pek çok ravisinden fazla hadis nakletmiş olmaları dikkat çekmektedir.

Hz. Aişe'nin 216 ravisine bakıldığında, ondan hadis rivayet etme konusunda bazı ravilerin daha ön planda olduğu görülecektir. Bu kimselere Hz. Aişe'nin gerçek talebeleri diyebiliriz. Urve b. Zübeyr, Kasım b. Muhammed, Esved b. Yezid, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Mesruk b. Ecda', Amre bt. Abdurrahman Hz. Aişe'den en çok hadis rivayet eden kimselerdir. Bunların bir kısmı Hz. Aişe'nin hane halkındandır ve onunla çokça vakit geçirmişlerdir. Rivayet sayılarına baktığımızda mahremi olan 8 ravinin rivayetlerin 906'sının sahibi olduğu görülmektedir. Ancak sadece onun hanesinde olmak değil, ilmî bir merak ve beceri sahibi olmak da kuşkusuz bu tablonun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Çünkü Hz. Aişe'den çokça hadis rivayet eden kimselerin genel anlamda rivayetlerine bakılacak olursa başka sahabilerden de hadis almaya istiyaklı oldukları anlaşılacaktır.

Tabiünün büyüklerinin ve meşhur âlimlerinin Hz. Aişe'den hadis aldıkları da anlaşılacaktır. Mesrûk, Şa'bi, Tâvûs, İkrime, Atâ bunlardan bazılarıdır. Bu âlimlerin farklı ekolleri ve ilimleri temsil ettikleri göz önünde bulundurulursa, ilim tarihimizde Hz. Aişe'nin ne kadar önemli bir yeri olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

## B. HZ. AİŞE'NİN RİVAYET METODU

Hz. Aîşe, Hz. Ebû Bekir'in kızı olması hasebiyle çocukluğundan beri İslam anlayışıyla hemhâl olmuştur. Ayrıca genç yaşta Hz. Peygamber'le (sav) hayatını paylaşmıştır. 18 yaşında Peygamber Efendimiz'i (sav) kaybeden Hz. Aîşe, onun vefatından sonra 47 yıl daha yaşamıştır. Zihninin en verimli ve berrak zamanlarında vaktini Hz. Peygamber (sav) ile geçirmesi ve onun vefatından sonra tüm bu ilmi aktaracak kadar uzun bir süre yaşamış olması dolayısıyla o, hadis ve fıkıh ilimlerinin en önemli kaynaklarından biri olmuştur.

Hz. Aîşe'nin ilme yatkınlığı, merakı ve bu konudaki azmi herkesin malumudur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşadığı uzun ömrü boyunca Hz. Aîşe, sahip olduğu ilmi aktarmaya özen göstermiştir. Pek çok bölgeden insanlar onun huzuruna girerek din ve dünyalarıyla ilgili sorularını sormuşlardır.

Hz. Aîşe, muksirûnun dördüncüsüdür ve 2210 hadis rivayet etmiştir.<sup>244</sup> Hz. Aîşe'nin rivayetlerine bakıldığında her biri için bir rivayet sebebi bulmak mümkün değilse de; ravilerin hadisin rivayet edildiği ortamdan bahsettiği rivayetleri inceleyerek birtakım çıkarımlar yapmak mümkündür. Şüphesiz Hz. Aîşe hiçbir sebep olmadan, sırf ilmi gelecek nesillere aktarmak için de hadis rivayet etmiştir. Urve b. Zübeyr'in naklettiği altı yüz küsür rivayetin tümünün yeri geldiği için Hz. Aîşe tarafından rivayet edildiğini söyleyemeyiz.

Biz rivayetlerin giriş kısımlarında Hz. Aîşe ile hadisin ravisi arasında geçen diyaloglara bakarak Hz. Aîşe'nin hadis rivayet metoduyla ilgili ipuçları yakalamaya çalıştık. Bunları şu başlıklar altında ele almak mümkündür:

### 2.1-Sorulan Sorulara Cevap Vermek İçin Hadis Rivayet etmesi

Hz. Aîşe'ye insanlar muhtelif konularda (ibadetlerini nasıl

<sup>244</sup> Mustafa Fayda, *Âişe, DİA*, II, ss. 201-205.

yapmaları gerektiği,<sup>245</sup> günlük yaşantılarında nasıl davranmaları gerektiği,<sup>246</sup> Kur'an ayetlerinin nasıl anlaşılacağı, Allah'a nasıl dua etmeleri gerektiği<sup>247</sup> vb.) sorular sormuşlardır. Bu sorular, bazen direk Hz. Peygamber'in (sav) uygulamasını öğrenmeye bazen de, Hz. Aişe Validemiz'in görüşünü almaya yönelik olmuştur.

Peygamber Efendimiz'in (sav) özel hayatını, aile içi ilişkileri ve hanımlara özel hususları en iyi bilen kişi olduğundan; hanım olsun erkek olsun insanlar ona bu hususlarda sorular yöneltmişlerdir. Erkek raviler sorularını sorarken utanmış, birden çok ravi varsa bazen arkadaşı diğerini bu tarz sorular sormaması konusunda uyarmıştır. Hz. Aişe vâlidemiz, böyle durumlarla karşılaştığında muhatabını rahatlatmış, kendisinin Müminlerin annesi olduğunu hatırlatmıştır. Utanma duygusunu ilmin önüne geçirmemiş, belki de sadece kendisinden öğrenilecek hüküm ve edepi aktarmaktan geri durmamıştır.<sup>248</sup>

Hz. Aişe'ye yöneltilen soruları şu başlıklar altında inceleyerek birkaç örnek verecek olursak:

### 2.1.1-Fıkhî Sorular

Hz. Aişe'ye sorulan fıkhî soruların içeriği ağırlıklı olarak namaz, oruç, Kur'an kıraati ve gusül konularıyla ve bu ibadetlerin hangi vakitte nasıl yapılması gerektiğiyle ilgilidir.

Yezîd b. Bâbenûs şöyle anlatmıştır: Bir arkadaşım ve ben Hz. Aişe'ye gittik, ondan izin istedik. Bize minder verdi, perdeyi kendisine çekti. Arkadaşım: "Ey Müminlerin annesi, irâk hakkında ne dersin?" dedi. Hz. Aişe: " Irâk nedir?" diye sordu. Arkadaşımın omuzuna vurdum. Hz. Aişe: "Bırak, arkadaşına

<sup>245</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 16,17, 19, 79, 127, 129, 133, 145, 192, 223, 249, 320; XL, 141, 239, 258, 260, 351, 391, 401, 474, 490, 503, 509;XLI, 54, 95, 152, 173, 176, 199, 207, 244, 253, 294, 300, 316, 322, 369, 380, 420, 424, 428; XLII, 8, 37, 44, 51, 60, 72, 81, 82, 127, 21, 237, 237, 357, 519.

<sup>246</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 51, 131, 136, 199, 250; XL, 125; XLI, 148, 269, 308, 316, 354; XLII, 37, 66, 76, 183.

<sup>247</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 217.

<sup>248</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 16,34,320; XLI, 198,464.

eziyet ettin! Irâk nedir, hayız mı? Allah'ın hayız hakkında ne buyurduğunu söyleyin.” dedi ve Rasulullah'tan (sav) rivayet etti.<sup>249</sup>

Mücâhid'in rivayet ettiğine göre; Sâib, Hz. Aişe'ye: “Ben ancak oturarak namaz kılabilirim, bu konudaki görüşün nasıldır?” diye sordu.<sup>250</sup>

Muâze: Hz. Aişe'ye “ Hayızlı kadın neden orucu kaza ediyor da namazı kaza etmiyor?” diye sordum. Bana: “Sen Harûri misin?” dedi. Ben. “Değilim ama soruyorum.” dedim ve Hz. Aişe peygamber Efendimiz'den (sav) hadis rivayet etti.<sup>251</sup>

Amr b. Saîd el- Âs şöyle rivayet etmiştir: Hz. Aişe'ye; “Ey müminlerin annesi, bu ayın 29 gün olduğu söyleniyor.” denildi. Hz. Aişe; “Bunda garipseyeceğiniz ne var? Ben Rasulullah'la beraberken 30 günden çok 29 gün oruç tuttum.” dedi.<sup>252</sup>

### **2.1.2-Rasulullah'ın (sav) Günlük Yaşantısıyla İlgili Sorular**

İnsanlar, doğal olarak, Hz. Peygamber'in (sav) günlük hayatında nasıl davrandığını da merak etmişlerdir. Rasulullah'ın (sav) eve girip çıkarken ne yaptığı, ailesiyle geçiminin nasıl olduğu vb. konularda sorular sormuşlardır.

Ubeydullah b. Abdullah, Hz. Aişe'nin yanına girdiğini ve “Bana Rasulullah'ın (sav) hastalığını anlatır mısınız?” dediğini rivayet etmiştir.

Şurayh b. Hanîe, Hz. Aişe'ye Rasulullah'ın evden çıkarken ne yaptığını sordu.

Hanîe b. Yezîd, Hz. Aişe'ye Hz. Peygamber'in (sav) şiir okuyup okumadığını sordu.<sup>253</sup>

Mesruk, Hz. Aişe'ye; “Rasulullah eve girdiğinde bir şey söyler

<sup>249</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 34.

<sup>250</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 77.

<sup>251</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 105; XL, 39; XLII, 337.

<sup>252</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLI, 64; XLI, 142.

<sup>253</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 51.



miydi?” diye sordu.<sup>254</sup>

### 2.1.3-Rasulullah’ın Amelleriyle İlgili Sorulan Sorular

Burada kastedilen Hz. Peygamber’in (sav) farz ibadetlerin dışında yatığı nafile ibadetlerin neler olduğu veya bu ibadetleri nasıl yerine getirdiğidir.

Sa’d b. Hişâm, Müminlerin annesi Hz. Aişe’ye: “Rasulullah’ın (sav) gece namazı nasıldı?” diye sorduğunu nakletmiştir.<sup>255</sup>

Alkame şöyle rivayet etti: Hz. Aişe’ye; “Rasulullah’ın (sav) herhangi bir güne tahsis ettiği ameli var mıydı?” diye sordum.<sup>256</sup>

Abdullah b. Şakık, Hz. Aişe’ye Rasulullah’ın (sav) nafile namazını sordu.<sup>257</sup>

### 2.1.4-Ayetlerin Tefsiriyle İlgili Sorulan Sorular

Hz. Aişe’ye birtakım ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili sorular da sorulmuştur. Konuyla ilgili Müsned’de rastladığımız örnekler aşağıdakilerle sınırlıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki; Ali b. Zeyd’in annesinden yapılan rivayet zayıftır.

Urve, Hz. Aişe’ye, ‘Şüphe yok ki, Safa ile Merve Allah’ın koyduğu nişanlardır. Kim Beytullah’ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde bir sakınca yoktur.’<sup>258</sup> ayeti hakkında görüşün nedir? dediğini rivayet etmiştir..<sup>259</sup>

Ali b. Zeyd’in annesi şöyle rivayet etmiştir: Hz. Aişe’ye, “İçinizdekileri gizleseniz de, açığa vursanız da Allah sizi hesaba çekecektir.”<sup>260</sup> ve “Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür.”<sup>261</sup> ayetlerini sordu. Hz. Aişe: “ Onları Rasulullah’a (sav) sormuştum.” dedi ve Rasulullah’dan (sav) rivayet etti.<sup>262</sup>

<sup>254</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 321.

<sup>255</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 130.

<sup>256</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 391; XL, 326.

<sup>257</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 18.

<sup>258</sup> Bakara 2/158.

<sup>259</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 78.

<sup>260</sup> Bakara 2/280.

<sup>261</sup> Nisâ 4/123.

<sup>262</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 29.

Mesruk şöyle anlatmıştır: Hz. Aişe'nin yanındaydım; “Allah, ‘Andolsun ki onu apaçık, ufukta görmüştür.’<sup>263</sup> ‘Andolsun onu bir defa daha görmüştü.’<sup>264</sup> buyurmadı mı?” dedim. O da “Bu soruyu Rasulullah’a (sav) soranların ilki benim” dedi ve rivayet etti.

### **2.2-Hatalı Davranışı Düzeltmek İçin Hadis Rivayet Etmesi**

Hz. Aişe hatalı bir davranışla karşılaştığında, kendisinden rica edilmese de durumu düzelterek bir hadis rivayet etmiştir.

Muhammed b. Sîrîn'in anlattığına göre: Hz. Aişe, Ümmü Talhâ'nın evine geldi. Kızlarının başı açık namaz kıldığını gördü. Hz. Aişe: “Kızlarının bulûğ çağına geldiğini görüyorum. Kızların herhangi biri bulûğa erdiğinde başı açık namaz kılmasın...” dedi ve rivayet etti.<sup>265</sup>

Sâlim Sebelân; “Hz. Aişe ile birlikte Mekke'ye gittik. Ebû Yahya et-Teymî de çıkıyordu, ona namaz kıldıracaktı. Abdurrahman b. Ebû Bekr'in abdesti baştan savma aldığını fark ettik. Hz. Aişe ona: ‘Ey Abdurrahman, abdesti düzgün bir şekilde al.’dedi ve hadis rivayet etti.” şeklinde şahit olduğu olayı nakletmiştir.<sup>266</sup>

Muttalib b. Abdullah b. Hanteb'den nakledildiğine göre: Abdullah b. Âmir Hz. Aişe'ye nafaka ve elbise gönderdi. Hz. Aişe onun elçisine: “Oğlum, ben bunları kabul edemem.” dedi. O çıkınca: “Onu geri getirin.” dedi ve geri getirilince Hz. Aişe: “Rasulullah'ın bana söylediği bir şeyi hatırladım...” dedi ve aklına gelen hadisi rivayet etti.<sup>267</sup>

### **2.3-Hatalı Rivayeti Düzeltmek İçin Hadis Rivayet Etmesi**

Peygamber Efendimiz'in (sav) hadislerini en iyi bilen kimselerden olması sebebiyle, insanlar işittikleri rivayetleri tashih etmek için Hz. Aişe'nin ilmine başvurmuşlardır. Hz. Aişe Vâlidemiz bu rivayetleri düzeltmiştir. Bu şekilde rivayetlerin

<sup>263</sup> Tekvir 81/23

<sup>264</sup> Necm 53/13

<sup>265</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 145; XLI, 189

<sup>266</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 277; XL, 139; XLI, 317

<sup>267</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 272

tashih ettirilmesi, hem hadis ilmi açısından hem de Hz. Aişe'nin hadis ilmindeki yeri açısından önemli ve değerlendirmeye değer bir meseledir. Hem bu rivayetleri derleyen hem de bunların değerlendirmesini yapan ilmi eserler mevcuttur.<sup>268</sup> Konuyla ilgili birkaç örnek şu şekildedir.

Ebû Bekr b. Abdurrahman, Mervan'a, Ebû Hureyre'nin (ra), Rasulullah'tan (sav): "Kim cünüp olduğu halde sabahlarsa o gün oruç tutmasın." şeklinde rivayet ettiği haberi ulaştığını, Mervan'ın, Abdurrahman'ı bunu sorması için Hz. Aişe'ye gönderdiğini, Hz. Aişe'ye (ra) bu rivayeti bildirince Hz. Aişe'nin Rasulullah'tan (sav) rivayet ederek hatayı düzelttiğini nakletmiştir.<sup>269</sup>

Ebû Hasan el-A'rec'den nakledildiğine göre: Benî Âmir'den iki adam Hz. Aişe'nin yanına girdi, Hz. Aişe'ye, Ebû Hureyre'nin (ra) Rasulullah'tan (sav): "Evde, kadında ve atta uğursuzluk vardır." diye naklettiğini haber verdiler. Hz. Aişe sinirlendi, kızdı ve şöyle söyledi: "Furkan'ı Muhammed'e (sav) gönderene yemin ederim ki O (sav): 'Cahiliye ehli bunları uğursuz sayardı.' dedi."<sup>270</sup>

Esved b. Yezîd şöyle nakletmiştir: Bazı kimselerin; "Köpek, eşek ve kadın namazı bozar." dediği Hz. Aişe'ye ulaştı. Hz. Aişe: "Bizi köpekle ve eşekle denk mi görüyorlar! Bazen Rasulullah (sav) ban kendisiyle kible arasında yatakta yatıyor olduğum halde gece namazı kılardı." dedi.<sup>271</sup>

#### **2.4-Hatalı Fetvayı Düzeltmek İçin Hadis Rivayet etmesi**

Hz. Aişe Peygamber Efendimiz (sav) zamanındaki uygulamaya aykırı bir fetva verildiğini işittiğinde bunu düzeltme ihtiyacı hissetmiş ve doğrusunu bildirmiştir.

Ubeyd b. Umeyr şöyle anlatmıştır: Hz. Aişe'ye Abdullah b. Amr'ın (ra) kadınlara gusle derken saçlarını çözmelerini emrettiği

<sup>268</sup> Bk. Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-İcâbe li- İrâdi Me'stedrekethu Aişe ale's-Sahâbe*, nşr. Saïd el-Efgâni, Beyrut, 1970; Suyûti, *Aynu'l-İsâbe fi'stidrâki Aişe ale's-Sahâbe*, Dimeşk, 1983

<sup>269</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLIII, 14; XLIII, 197; XLIII, 390; XLII, 327

<sup>270</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XLIII, 158; XLII, 88

<sup>271</sup> Ahmed b. Hanbel, *Age.*, XL, 173

haberi ulaştı. Hz. Aişe; “İbn Amr’a hayret ediyorum! Kadınlara guslettiklerinde saçlarını çözmelerini emrediyor de traş olmalarını da mı emrediyor! Ben ve Rasulullah (sav) bir kabdan yıkanıyorduk da, ben sadece başıma üç kez su döküyordum.” dedi.<sup>272</sup>

### 2.5-Tavsiyede Bulunmak İçin Hadis Rivayet Etmesi

Sünnete aykırı bir davranışla karşılaştığında Hz. Aişe, bu davranışla ilgili Peygamber Efendimiz’in (sav) uygulama ve tavsiyesini naklederek, muhatabını yanlış davranıştan sakındırmıştır.

Hz. Aişe Medine’nin kıssacısı İbn Ebi’s-Sâib’e: “Ya o kadınlarla bana tâbi olursunuz, ya da seninle savaşırım.” dedi. O:“ O kadınlar kim? Ben sana tâbi olacağım ey müminlerin annesi.” dedi. Hz. Aişe: “Secili dua etmekten sakın.” dedi ve Rasulullah (sav)’den rivayet etti.<sup>273</sup>

Atâ b. Ebî Rabâh’tan nakledildiğine göre: Hıms ehlinden kadınlar Hz. Aişe’nin yanına geldiler. Hz. Aişe onlara: “Sizin hamamlara giden kadınlardan olduğunuzu zannediyorum.” dedi. Kadınlar: “Biz bunu yapıyoruz.” dediler. Hz. Aişe Rasulullah’tan şöyle rivayet etti...<sup>274</sup>

Ebû Seleme b. Abdurrahman, Hz. Aişe’nin yanına girdi. Bir arazi konusunda anlaşmazlığı vardı. Hz. Aişe: “Ey Ebû Seleme o yerden sakın.” dedi ve konuyla ilgili hadis rivayet etti.<sup>275</sup>

### Değerlendirme

Hz. Aişe’den nakledilen rivayetler incelendiğinde, onun hem fikhî anlamda hem de Hz. Peygamber’in (sav) hayatını öğrenme anlamında önemli bir başvuru merkezi olduğu anlaşılacaktır. Hadis ve sünnetle ilgili merak ettiği bir meselesi olanlar ona sormuş ve müşküllerini halletmişlerdir. Peygamber’in (sav) hadislerini en iyi onun bileceği düşünülmüş olmalı ki, hatalı

<sup>272</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XL, 190.

<sup>273</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLIII, 19.

<sup>274</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XLIII, 329.

<sup>275</sup> Ahmed b. Hanbel, Age., XL, 312.

olabileceği düşünölen rivayetler ona sunulmuş ve aslı öğrenilmek istenmiştir. Mervan'ın bir rivayetin doğru mu yoksa hatalı mı olduğunu anlamak için Hz. Aişe'ye elçi göndermesi çarpıcı bir örnektir.

Zerkeşî, Hz. Aişe'nin istidrâklerini incelediği eserinde, Hz. Aişe'nin düzelttiği 30 rivayet ve 15 fetvaya yer vermiştir.<sup>276</sup> Biz Müsned'de mükerrerler dışında Hz. Aişe'nin düzelttiği 3 hadis'e ve 1 fetvaya rastlayabildik.

Hz. Aişe'nin ravileri ve rivayetleri birlikte değerlendirildiğinde, pek çok ravinin farklı beldelerden olduğu ve sadece bir veya iki hadis rivayet ettiği görülür. Bunun sebebi insanların Medine'deyken veya Mekke'de hac ibadetini yerine getirdiği sırada onun beldesine uğramışlarsa, kendisini ziyaret etmeleri ve soruları varsa sormaları, yok ise bir hadis olsun ondan öğrenme gayretleridir.

Hz. Aişe kendisine soru sorulmasa da, bir hata gördüğünde göz yummamış ve hata işlediğini düşündüğü insanların davranışlarını hadis rivayet ederek, Peygamberî ölçülere uygun şekilde düzeltme gayretinde olmuştur. Huzuruna giren biri yanından ayrıldıktan sonra bile aklına bir hadis geldiğini belirterek onu geri çağırılmış ve hadis rivayet etmiştir.

Kendi düşüncesinin sorulduğu durumlarda bile, Hz. Aişe'nin hadis rivayet ederek sorulara cevap vermesi dikkat çekicidir. Hz. Aişe'nin sınırlı sayıdaki rivayetini incelediğimizden dolayı bu konuda kesin bir kanaat belirtmemiz mümkün olmamakla beraber, incelediğimiz rivayetler içerisinde Hz. Aişe'nin kendi fikrine göre cevap verdiği bir rivayete rastlamadık. Hz. Aişe'nin fakih olması hadisi iyi bilmesi ve Peygamberî anlayışa vakıf olmasından ileri gelmektedir diyebiliriz.

Ayrıca kendisinden ilim almaya gelen misafirlerini iyi ağırlamış ve rahat ettirmiştir. Hz. Aişe'nin kendilerine minder verdiğini, onun evinde minderlere yaslanarak oturduğunu nakleden raviler

<sup>276</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahabe'ye Yönelttiği Eleştiriler*, nşr. Bünyamin Erul, Ankara: Otto, 2012

olmuştur. Hz. Aişe'nin ziyaret edildiği sırada kendisi ile huzuruna gelen kişi arasına perde çektiğine dair rivayetler de mevcuttur. Hz. Aişe'den hadis rivayet eden bazı kimseler, ona utanacakları bir soru sormak istediklerinde, Hz. Aişe'nin kendilerine: "Çekinmeyin, ben sizin anneniz sayılıyım." dediğini de nakletmişlerdir.

### **SONUÇ**

Hz. Aişe'nin ravilerine bakıldığında bulunduğu devirde yaşamış olan sahabe, muhadramûn ve tabiûndan oluşan üç tabakadan pek çok kıymetli kimsenin onun ilminden faydalandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca pek çok ayrı beldeden insanlar da ondan hadis rivayet etmişlerdir. Bu ravilerin büyük çoğunluğu hadis nakletme ehliyetine sahip güvenilir kimselerdir. Bir kısmı da tabiûnun tanınmış büyük âlimlerindedir.

Rivayetlere bakıldığında ise; Hz. Aişe'nin, Peygamber Efendimiz'in ibadetinden yaşantısına kadar pek çok soruya muhatap olduğu ve bu konularda ümmeti aydınlattığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında insanların kendisine danışmasını beklemeden de, gördüğü hataları nebevî ölçülere göre düzeltmeye gayret etmesi; bize göre onun peygamber sünnetine verdiği önemi göstermektedir. Şüphesiz o, nebevî ölçülerin ve nebevî anlayışın, kısaca sünnetin aktarılmasında bu ümmet için en önemli şahsiyetlerden biridir.

**KAYNAKÇA**

- Ağırman, Cemal, "Talha b. Abdullah", *DİA*, XXXIX
- Ağırman, Mustafa, "Hâris b. Hişam", *DİA*, XVI
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetu'r- Risâle, 2001
- Akyüz, Vecdi, "Abdurrahman b. Utbe", *DİA*, I
- Apak, Adem, "Muhammed b. Ebû Bekr es-Siddîk", *DİA*, XXX
- Aras, M. Özgü, "Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs", *DİA*, X
- Âşık, Nevzat, "Abdullah b. Şeddâd", *DİA*, I
- Aydınlı, Abdullah, "Amre bint Abdurrahman", *DİA*, III
- Başaran, Selman, "Ebû Bekir b. Hazm", *DİA*, X
- Beşar Avvâd Ma'rûf, Şuayb el- Arnâvûd, Tahrîru't- Takribu't Tehzîb, Beyrut: Müessesetu'r- Risâle, 1997
- Buhâri, Târîhu'l-Kebîr, Beyrut, 1986
- Cerrahoğlu, İsmail, "Atâ b. Ebû Rebâh", *DİA*, IV
- Çakan, İsmail L., "Bekîr b. Abdullah el-Müzenî", *DİA*, V
- , "Ebû Osman en-Nehdî", *DİA*, X
- Çeker, Orhan, "Süleyman b. Yesâr", *DİA*, XXXVIII
- Çubukçu, Asri, "Hâris b. Nevfel". *DİA*, XVI
- Efendioğlu, Mehmet, "Saîd b. Cübeyr", *DİA*, XXXV
- , "Zübeyr b. Avvâm", *DİA*, XLIV
- Erul, Bünyamin, "Mesruk b. Ecda", *DİA*, XXIX
- Fayda, Mustafa, "Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Siddîk", *DİA*, I
- , "Âişe", *DİA*, II
- , "Âmir b. Rebîa", *DİA*, III

Fıġlalı, Ethem Ruhi, "Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye", *DİA*, XVI

İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahabe*, Beyrut, ts.

-----,- *Tehzibu't-Tehzîb*, thk: Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l- Kitabu'l- İlmiyye, 1994

İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, Beyrut: Daru'l- Fikr, 1973

Kahraman, Abdullah, "Tâvûs b. Keysân", *DİA*, XL

Kandemir, Yaşar, "Abdullah b. Hâris el-Haşimi", *DİA*, I

-----, "Abdullah b. Ömer b. Hattâb", *DİA*, I

-----, "Alkame b. Vakkas", *DİA*, II

-----, "Amr b. Meymûn", *DİA*, III

-----, "Câbir b. Abdullah", *DİA*, VI

-----, "Ebû Hureyre", *DİA*, X

-----, "Mutarrif b. Abdullah", *DİA*, XXXI

-----, "Saîd b. Müseyyeb", *DİA*, XXXV

-----, "Şa'bi", *DİA*, XXXVIII

Kazancı, A. Lütfi, "Âişe bint Talhâ b. Ubeydullah", *DİA*, II

Kesler, Muhammed Fatih, "Mücâhid b. Cebr", *DİA*, XXXI

Mizzi, *Tehzibu'l-Kemâl*, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Müessesetu'r- Risâle, 1983

Önkal, Ahmet, "Abdurrahman b. Avf", *DİA*, I

Özel, Ahmet, "Alkame b. Kays", *DİA*, II

Polat, Selahaddin, "Abdurrahman b. Hâris", *DİA*, I

-----, "İbrâhim et-Teymî", *DİA*, XXI

Suyûtî, *Aynu'l- İsâbe fî'stidrâki Aişe ale's- Sahâbe*, Dimeşk, 1983

Tekineş, Ayhan, "Saîd b. Âs", *DİA*, XXXV



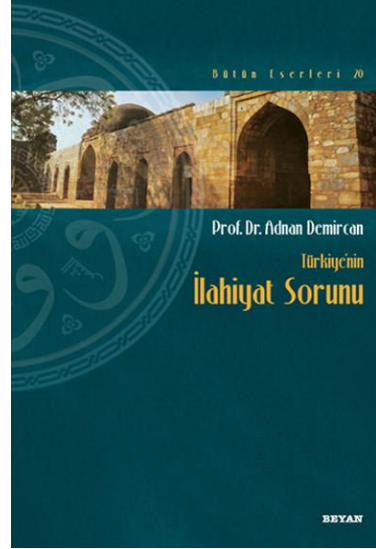
- Toksarı, Ali, “Hâlid b. Ma’dân”, *DİA*, XV
- Ugur, Mücteba, “Ebû Seleme b. Abdurrahman b. Avf”, *DİA*, X
- Uraler, Aynur, “Muâze el-Adeviyye”, *DİA*, XXX
- Ünal, Halit, “Meymûn b. Mihrân”, *DİA*, XXIX
- Yardım, Ali, Abdullah b. Yezîd el-Adevî”, *DİA*, I
- , “İbn Ebû Müleyke”, *DİA*, XIX
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm”, *DİA*, I
- ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-İcâbe li- İrâdi Me’stedrekethu Aişe ale’s-Sahâbe*, nşr. Saîd el- Efgânî, Beyrut, 1970; çevirisi için bk. Bedreddin ez- Zerkeşî, *Hz. Aişe’nin Sahabe’ye Yönelttiği Eleştiriler*, nşr. Bünyamin Erul, Ankara: Otto, 2012.

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
9 (2016), ss.197-201.

Adnan Demircan

**Türkiye'nin İlahiyat Sorunu**

İstanbul: Beyan Yayınları, 1.Baskı, 2015, 160 s.



Yüksek Din Öğretimi ve bu öğretimin yapıldığı kurumlar Cumhuriyet'in ilanından günümüze dek sürekli tartışılan konulardan biri olmuştur. Yüksek Din Öğretimi'nin bu derece tartışılmasının sebepleri arasında bu kurumlarda eğitim görüp mezun olanların Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okullarda öğretmen, Diyanet İşleri Başkanlığında imam, müezzin, müftü ve vaiz, Yüksek Eğitim kurumlarında da öğretim elemanı olarak çalışmaları gösterilebilir. Bir diğer ve asıl sebep ise Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde din eğitimi üzerinde görülen yoğun baskılardır. İlahiyat fakülteleri kurulduğu 1924 yılından günümüze kadar var olduğu her dönemde vaki olan siyasi gelişmelerden ilk etkilenen kurum olmuştur.

Türkiye'de ilahiyatların geçmişteki ve bugünkü durumları hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu kitaplar içerisinde editörlüğünü Süleyman Akyürek'in yaptığı *Bugünün İlahiyatı Nasıl*

*Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümler*, Zeki Salih Zengin'in *Medreseden Darülfünuna Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi*, Hüseyin Atay'ın *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* ve tanıtımını yapacağımız Adnan Demircan'ın *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu* sayılabilir. Yazar önsözde eserini bir tarihçi gözüyle yazdığını belirtmiş, Yüksek Din Öğretimi'nin sorunlarının kitapta geçen başlıklardan daha kapsamlı bir mesele olduğunu da ifade etmiştir(s. 9).

Tanıttığımız *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu* adlı kitap, kendi içerisinde bölümlere ayrılmamasına karşın, başlıkların birbiriyle bağlantısını dikkate alarak biz bu çalışmayı beş bölüm şeklinde incelemeye çalıştık.

Kitapta ilk olarak Türkiye'deki Yüksek Din Öğretimi'nin serüveni anlatılmakta ve Yüksek Din Öğretimi yapan kurumların Tek Parti döneminden Ak Parti dönemine kadar geçen süredeki değişim ve dönüşümleri ele alınmaktadır. Osmanlı döneminde kurulan ilk ilahiyat fakültesi diyebileceğimiz kurum Darülfünûn-ı Şâhâne'deki Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi'dir. 1900 tarihinde eğitime başlamıştır. Dört yıl süreli bu bölümde Tefsir, Hadis ve Usulü, Fıkıh ve Usulü, Kelam ve Tarih-i Din-i İslam dersleri okutulmuştur. 1908 yılında gerçekleşen Meşrutiyet sonrasında Darülfünûn-ı Şâhâne adı İstanbul Darülfünûn-u ismini alınca Ulûm-i Âliye-i Diniyye Şubesi de Ulûm-i Şer'iyye adını almıştır. Yukarıda sayılan derslere ilave olarak bu bölümde Ahlak ve Tasavvuf, Siyer, Dinler Tarihi, Arap Edebiyatı ve Felsefe gibi dersler de okutulmuştur.

Çok Partili döneme geçildiğinde ilk olarak 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi kurulmuş, 1959 yılında İstanbul Yüksek İslam Enstitüsünün kurulmasının akabinde Konya, Kayseri, İzmir, Erzurum, Bursa, Samsun ve Yozgat'ta da Yüksek İslam Enstitüleri açılmış. Daha sonra da bu enstitüler 1982 yılında Fakültelelere dönüştürülmüştür. 12 Eylül 1980 ihtilal döneminde on kurum(iki fakülte ve sekiz Yüksek İslam Enstitüsü)tarafından yapılan Yüksek Din Öğretimi, 1980 ihtilalinden sonra sekiz kuruma düşürülmüştür. 1998-1999 yıllarında ise (28 Şubat süreci) bazı ilahiyat fakültelerine öğrenci alımları durdurulmuştur. Ak Parti hükümetinin dönemlerinde ise

İlahiyat Fakülteleri ile beraber İslami İlimler Fakülteleri açıldığı gibi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi ve İlahiyat Bilimleri Fakültesi gibi muhtelif programlar da açılmıştır.

İkinci olarak, Yüksek Din Öğretiminde hâlihazırda olan ve kaldırılan programlar hakkında bilgiler verilmektedir. Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi Kurumu denildiğinde akla ilk anda ilahiyat programı gelmektedir. Hâlbuki İlahiyat programına ek olarak Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümleri, İlahiyat Meslek Yüksekokulları, İlahiyat Önlisans Programları ve İlahiyat Lisans Tamamlama Programları da bulunmaktadır. İlahiyat fakültelerindeki en yaygın program ise bir yıl Arapça hazırlık programından sonra dört yıllık uygulanan ilahiyat programıdır. Bu program temel İslam bilimleri bölümü derslerinin ağırlıklı olarak okutulduğu bir programdır. Bu programdan mezun olanlar son sınıfta veya mezun olduktan sonra formasyon eğitimi alarak öğretmen olabilmektedirler. İlahiyat fakültelerindeki bir diğer program İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği programıdır. Bu programda hazırlık sınıfı bulunmamaktadır ve meslek derslerinin yoğunluğu oldukça azdır. İlahiyat fakülteleri bünyesindeki bir diğer program İngilizce İlahiyat programıdır. Bu program Ankara, Marmara ve İstanbul Üniversitelerinde bulunmaktadır. Bu program yurtdışında istihdam edilecek ilahiyatçıları yetiştirmek için açılmıştır. Uluslararası İlahiyat programı ise, yurtdışında yaşayan vatandaşların çocuklarının öğrenci olarak düşünüldüğü bir programdır. Amaç yurt dışındaki dini hizmetlerin buradan mezun öğrenciler tarafından yürütülmesidir. Yaygın Din Öğretimi ve Uygulamaları programı ise kendi mezunlarını Diyanet İşleri Başkanlığında istihdam etmeye yönelik bir programdır. Sadece Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde bulunmaktadır. Dünya Dinleri programı, Hıristiyanlık, Yahudilik ve Hint-Uzak Doğu Dinleri araştırmaları anabilim dalı şeklinde üç anabilim dalı olarak mevcuttu. İstihdam imkânı olmadığı için 2013-2014 yılında kapatılmıştır (ss.40-45).

Üçüncü olarak eserde Yüksek Din Öğretimi yapan kurumlardaki öğrenciler ve öğretim elemanları hakkında bilgiler

verilir. Yazara göre ilahiyat fakültesine gelen öğrenciler genel itibariyle üç farklı özelliğe sahiptir. Bu öğrencilerin birinci özelliği, toplumun ortalamasını yansıtmalarıdır. Toplumda görülen itikadi, ameli ve ahlaki zaaf lar aynı derecede olmasa da ilahiyat öğrencilerinde de görülebilir. İlahiyat fakültelerine gelen öğrencilerin ikinci özelliği genellikle orta halli, fakir aile çocukları olmalarıdır. Dindar bir ailede yetiştikleri için oluşturdukları din algısını mutlak doğru kabul etmektedirler. Üçüncü özellik ise ilahiyat fakültelerine gelen öğrencilerin bir kısmının aile baskısı veya tercih hatası ile bu fakülte lere gelmeleridir. Yazar, öğretim elemanlarını da aynı şekilde üç kısımda inceler. Birinci kısımda imaj, ikinci kısımda yeterlilik, üçüncü kısımda da eksiklikleri dile getirir. İlk olarak yazara göre halk nazarında öğretim elemanlarının olumsuz bir imajı vardır. Bunun temel sebebi de akademik ortamlarda konuşulması gereken mevzuların kamuya açık yerlerde tartışılmasıdır. İkincisi, öğretim elemanlarının ders yüklerinin fazlalığı ve akademik çalışma yapma alışkanlıklarının olmamasıdır. Üçüncüsü de son yıllarda ilahiyat fakültelerinin ve öğrenci kontenjanlarının artmasıyla ortaya çıkan öğretim elemanı eksikliğidir. Yazara göre bu eksikliği giderirken bazı hususlara dikkat etmek gerekir. Akademiye katılacak kişiler arasında adaletli davranılmalı, akademiye yeni başlayanların takibi sıkı bir şekilde yapılmalı ve akademi de gösterdikleri başarılar ödüllendirilmelidir(ss. 47-51).

Dördüncü bölümde ise yazarın ders kitapları hususundaki değerlendirmelerine yer verdik. Yazara göre İlahiyat Fakültesi veya muadili fakültelerde işlenen derslerin bazılarında kitap takip edilirken bazılarında kitap takip edilmemekte bu durumda belli bir standart oluşturulamamasına ve başarının ölçülememesine neden olmaktadır. Yazara göre her ders için standart bir metnin hazırlanması için ders verenlerin teşvik edilmeleri gerekir( ss. 52).

Beşinci ve son bölümde, yazarın uzmanlık alanı olan Siyer ve İslam Tarihi öğretimine dair sunduğu sorunlar ve çözüm önerileri ele alınmıştır. Yazara göre İslam Tarihi ve Siyer derslerinin öğretiminde, fakültelerin yapısı, derslerin muhtevası, öğretim elemanlarını ve eğitim yöntemlerinden kaynaklanan sorunlar ve

öğrencilerin durumları olmak üzere birçok âmil etkili olmaktadır. Ancak yazar bu sorunlardan genel olanlarını dışarıda bırakıp kurumların içyapılarını, öğretim elemanlarını ve öğrencileri ele almaktadır. Yazara göre derslerin kredi ve içeriği şöyle tanzim edilmelidir. Bir yarıyılıda iki kredi olarak okutulan Siyer dersinin, iki yarıyılıda ikişer kredi olarak okutulması ilahiyat fakültesinin hedefleri açısından daha uygundur. Böyle yapılacak bir programda da birinci yarıyılıda Siyer'in kaynakları, Cahiliye dönemi ve Hz. Muhammed'in peygamberlikten önceki hayatı ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin Mekke dönemi konuları işlenmelidir. İkinci yarıyılıda, Medine dönemi, Hz. Peygamber'in beşeri ilişkileri, kişilik ve ahlâki özellikleri okutulmalıdır. İslam Tarihi dersi ise ikinci yarıyılıda dört kredi, üçüncü yarıyılıda altı kredi olarak okutulmaktadır. Bunun yerine üçüncü ve dördüncü yarıyılıda ikişer kredi şeklinde okutulmalıdır. Beşinci yarıyılıda ise İslam Medeniyetler Tarihi dersi okutularak derslerin birbirini tamamlaması sağlanmalıdır. Yazara göre Siyer ve İslam Tarihi derslerinde öğrencilerin kavram ve problem bilgilerinin zayıf olmalarının yanı sıra ilgilerinin de dersleri geçmekle sınırlı kalması derslerin işlenişinde olumsuz etkiler doğurmaktadır (ss. 81-87).

Eser, akademik bir kitap olmanın ötesinde yazarın ilahiyat fakültesindeki öğrenci, öğretmen, ders müfredatı ve derslerin kredileri hakkındaki kişisel değerlendirmelerinden oluşmaktadır. Bununla beraber yazarın eserin sonuna tablolar halinde koyduğu Cumhuriyetten günümüze İlahiyat ve muadili fakültelerdeki öğretim elemanlarının cinsiyetlere göre dağılımları, öğrenci sayıları ve kurumların kontenjanları gibi istatistiki bilgiler (Ağustos 2015'e Kadar) Yüksek Din Öğretimine panoramik bir bakış açısı vermektedir. Ayrıca kitapta her ne kadar özel olarak sadece İslam Tarihi ve Siyer dersi problemleri işlense de eser her alandan okuyucunun kendi uzmanlık sahasına dair çıkarımlar yapabilmesine de imkân tanımaktadır.

İrfan Karadeniz

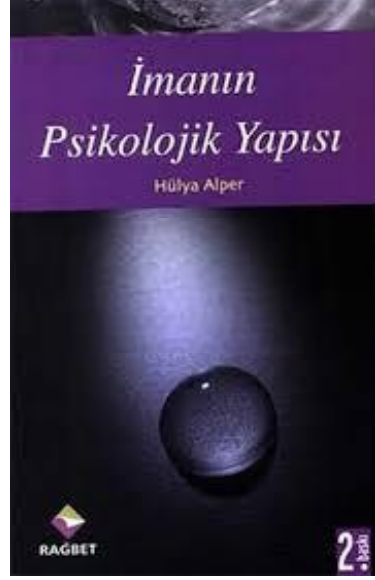
Arş.Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
9 (2016), ss.203-211.

Prof.Dr. Hülya Alper

**İmanın Psikolojik Yapısı**

Rağbet Yayınları, İstanbul 2013, 260 s.



Prof. Dr. Hülya Alper, kelam alanındaki çalışmalarıyla tanınmakta ve hala Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak görevine devam etmektedir. İmanın Psikolojik Yapısı adlı eser, Hülya Alper'in 2000 yılında yayınlanan 'Bir Kelam Problemi Olarak İmanın Psikolojik Yapısı' adlı doktora tezinin 2002 yılında kitap haline getirilmesiyle elde edilmiş bir çalışmadır. Çalışmanın önsözünde, İslam düşünce tarihi içerisinde iman yapısı incelenirken insanın psikolojik yapısı hakkında pek fazla açıklama yapılmadığı belirtilmiştir. Çalışma, içerdiği çok yönlü ve ayrıntılı bilgiler sayesinde bu eksikliğin tamamlanmasına katkı sağlaması açısından oldukça önemlidir.

Kitap, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde iman kavramsal olarak açıklanması yapılmakta, iman öğelerine ayrılarak tanımlanmakta ve irtibatlı

olduğu kavramlar açıklanmaktadır. Daha sonra imanın temel özelliklerine değinilerek birinci bölüm sona erdirilmektedir.

Birinci bölümü kısaca inceleyecek olursak; yazarın, imanı kavramsal olarak; öznesi, nesnesi, mahiyeti açısından ve etimolojik olarak ele aldığı görülmektedir. Buna göre, iman kavramı Arapça 'e-m-n' kökünden türeyerek güven vermek, güven duymak, gönülden benimsemek anlamlarına gelmekle birlikte, iman tanımlarında genellikle imanın ne olduğu değil neye olduğu bildirilir. İmanın taat veya dil ile ikrar olarak tanımlanması ise, imanın mahiyeti konusunda bilgi vermemekte; iman mahiyeti açısından esasen dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel unsurlarını içermektedir.

Yazara göre imanın içinde bulunan tasdik, zihni kabul noktasında kalmayarak eyleme kadar giden yönleri olan, iman kelimesinin de karşılığı olan güven duygusunun zirve noktasına ulaştığı bir tasdiktir.

Bütün bu açıklamalardan sonra iman, 'İnsan hayatını bütününü kapsayan, zihni, iradi ve duygusal unsurların bileşiminden oluşan dışa vurumu davranışlarla gerçekleşen külli psikolojik bir hal' olarak tanımlanmıştır.

İman kavramı incelendikten sonra, imanla irtibatlı olarak inanç, islam ve itminan kavramları incelenmiştir. Yazara göre inanç kavramı imandan farklı bir kavram olmakla birlikte belli bir tanımını yapmak güçtür. Bu noktada inancın dereceleri incelenerek, inanç ve iman arasındaki farklılardan bahsedilmiştir. Buna göre, iman inanca göre daha dini bir kavramdır ve inanç iman gibi dini alanla sınırlandırılmaz. Bu iki kavram arasındaki karışıklığın sebebi olarak ise inancın imanın kognitif çekirdeği olması gösterilebilir. Diğer bir kavram olan İslam kavramı, kelime olarak boyun eğmek, teslim olmak, itaat etmek anlamlarına gelmektedir. Bunların yanı sıra, kişinin iç dünyasında huzur ve güven hisleriyle dolu olarak sükun bulması anlamında kullanılmakta olan itminan kavramı ise imanı kapsayan, onu pekiştiren, ondan sonraki bir hal veya bir aşama olarak görünmektedir.



İmanın temel özellikleri kısmı ise; imanın gaybî oluşu, kesin oluşu ve kapsayıcı oluşu başlıkları altında incelenmiştir. Buna göre; gayb kısaca, duyuların idrak edemediği veya aklın kavrayamadığı, insanın bilgi sahası dışında kalan hakiketler olarak nitelendirilebilir. İman da yapısı gereği gaybidir. Ayrıca iman için, içinde ufacak bir şüpheyeye bile yer olmayan 'kesin bir tasdik' gereklidir. Yazar burada islam ekolleri arasında imanın artıp eksilmesi ve imanda istisna meselesi konularında ki tartışmalara da yer vermiştir. Nihayetinde, imanın, ortak unsurları barındırmakla birlikte bireye göre değişen yönleri de olan kişisel bir tecrübe olduğu göz önünde bulundurulursa, zaman ve mekana göre bile kalitesinin değişebileceği sonucuna varılmıştır. Daha sonra kesin imanla çelişebileceği düşünülen havf ve reca yani korku ve ümit arasında olma durumuna değinilerek; müminin burada inandığı değerler hakkında değil, kendi imanına karşı sadakatinden şüphe edebileceği ve bu psikolojinin bireyin kulluğunun, teslimiyetinin bir göstergesi olduğu kesin bir tasdikle çelişmediği ifade edilmiştir.

Son olarak, inanmanın insan psikolojisinin derin ve ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle imanın insanlığı kapsadığı belirtilmiştir. Hayatta pek çok davranışımızın, verdiğimiz hükümlerin inanca dayanması nedeniyle hakikatte hiçbirşeye inanmayan insanın olmadığı, hatta kişinin kendisini dinin sınırları dışında tutmasının bile imanının olmadığı anlamına gelmediği, zira dinsiz olan bir insanın da bir şeyin varoluşuna değil olmayışına iman ettiği ifade edilmiştir. Yazara göre külli bir hal olarak iman, insanın hayatına bakışını, davranışlarını, ilgilerini, hislerini, iradesini belirleyip yönlendirerek insanın bütün şahsiyeti üzerinde etkin bir rol oynamaktadır. Yani şuurlu bir inanma seviyesi bireyin tecrübesine ve gelişimine katkı sağlamaktadır.

İkinci bölümde imanın unsurları esasen insanı meydana getiren unsurlar olan; bilişsel yapı, duygu, irade ve davranış başlıkları altında incelenmiştir. Yazara göre bu durum, imanın bu unsurlara ayrılabilmesi anlamına gelmemektedir. İman esasen, bu unsurların toplamından fazlasını ifade etmektedir. Unsurları inceleyecek olursak;

Biliş algı, bellek, muhakeme, düşünme, kavrama gibi bir dizi süreci kapsayan zihinsel faaliyetlerin adıdır. Yazar burada oluşum sürecini tamamlamış bir imanın bilişsel yapısı üzerinde durmuştur. Buna göre; iman ve imanın bilgisi insan zihnindeki farklı sistemlerle bağlantılıdır.

Biliş başlığı içerisinde zihin yapısının kognisyonlar üzerine etkisi; mevcut yapıyla ters düşen uyaranlardan çekinme, idrak ve hatırlama da seçicilik ve kognitif sahanın sabitliğini koruyacak şekilde düşünme başlıkları altında incelenmiştir. Buna göre müminler de bütün insanlar gibi sahip oldukları kognitif dünyayı muhafaza etme eğilimi taşımalarının sonucu olarak belli inanç ve tutumlarına zıt verilerin ortaya çıkma ihtimalinden kaçınmak için mevcut yapıya ters düşen uyaranlardan çekinmektedir. Örneğin Müslüman olan biri Hıristiyan misyonerlerinin toplantılarına katılmamaktadır. Ayrıca bireyin ihtiyaçları, zihni yapısı, ruh hali gibi bireysel faktörler algının seçiciliği üzerinde etkili olduğu için insan kendi inanç ve tutumlarıyla uyuşan uyaranları daha çabuk algılamaktadır. Bunun yanı sıra birey, kendi kognitif sahasıyla uyum arz etmeyen bir olguyla karşılaştığında zihin yapısını yenilemek yerine tezat teşkil eden olguyu uyum sağlayacak şekilde asimile ederek kognitif sahanın sabitliğini koruyacak şekilde düşünür. Aynı şey iman esasları içinde geçerlidir. Zira her fert kendi kültürel ve sosyal değerleri içinde yaptığı davranışları akılcı kabul etmektedir, akıl dışı görünen bir inanç bile ona inanan biri için son derece aklidir.

Duygu başlığı altında duygu kavramının tanımına, din duygusunun yapısına ve imanda temel iki duygu olan sevgi ve güven duygusuna yer verilmiştir. Buna göre, duygu kavramı değişken, şahsi ve subjektif olmakla birlikte içinde haz veya elem unsuru bulunan her türlü ruhi hadise olarak tanımlanabilir. Din duygusu ise müstakil bir duygu değildir, pek çok duygu sentezinden meydana gelmektedir ve başında din kelimesi geçen her türlü duygu imanla etkileşim halindedir. Burada, imanda duygu unsurunun kelimadan ziyade, bir hal ilmi olan tasavvuf da geniş olarak ele alındığından söz edilmiştir. Daha sonra sevgi ve güven duyguları üzerinde durulmuştur.

Buna göre, insan imanla birlikte endişe duygusundan uzaklaşarak kapsamlı ve sarsılmaz bir güvene kavuşur. Bu güven duygusu da sabır, tevekkül ve rıza hallerini içerir. Diğer önemli duygu olan sevgi duygusu ise, imanın yapısını oluşturan duygular içerisinde birinci sırada yer alır, zira kulluğun temeli Allah sevgisidir. Buna göre imandaki Allah sevgisi kısır bir sevgi değildir, Allah'tan başlayarak diğer insanlara, nesnelere yayılmaktadır. Kısacası imanda asıl olan duygu sevgidir. Korku ise onun içinde olan, güven duygusuyla çelişmeyen tali bir duygudur. Buna göre, korku kaçma davranışına neden olmasına rağmen Allah korkusunun kendisine has bir yapısı olması nedeni ile Allah'tan korkan ona yakınlaşmaktadır. Bu durum, saygı hissini baskınlığıyla duyulan endişe ya da Allah rızasını kaybetme korkusu olarak izah edilerek böyle bir korku için en uygun kavramın takva olabileceği söylenmiştir.

İrade kavramına bakacak olursak, çağdaş psikoloğlara göre irade, zihinsel, duygusal ve sosyal faktörlerin üzerinde etkili olduğu; güdülenme ve karar verme olmak üzere iki aşamadan oluşan bir yapıdır. Yazara göre insan hür iradeye sahiptir ve çeşitli seçenekler arasında tercih yaparak kendi yolunu kendisi çizmektedir. İnsanın bazı fiillerden dolayı pişmanlık duyması da onun psikolojik olarak kendini hür hissettiğine delildir. Buna göre, insanın kanun koyucu karşısında mesul kabul edilmesinin onun fiillerini seçme yetisine sahip olmasının sonucu olduğu söylenebilir. Burada imanda irade unsuru nu ele alan çeşitli görüşlerden bahsedilmiştir Yazara göre, imanın külli psikolojik bir hal olması ve iradeyi de kapsamı nedeniyle iradenin imana göre şekillenmesi doğaldır.

Davranış kavramının incelendiği bu kısımda iman-amel tartışmalarını çağrıştırmaması açısından ve davranış kelimesi burda incelenen konuyu daha iyi ifade etmekte olduğu için amel, davranış olarak ele alınmıştır. Birinci bölümde imanın karşılığı olan tasdik in izan (boyun eğiş) evresinin ancak davranışın katılımıyla tamamlandığından söz edilmişti. Ancak yazar burada her zaman inandığımız şekilde davranmadığımızdan, ayrıca insanın davranışlarından dolayı bir değerlendirmeye tabi tutulabilmesi için

o davranışı samimiyetle yaptığı yani onu yerine getirme yönünde hür bir iradesi ve bir niyeti olduğunun bilinmesi gerektiğinden söz etmektedir. Buna göre alışkanlık, dürtü veya zorlama nedeniyle yapılan davranış iman göstergesi olamaz. Bununla birlikte davranış boyutunun imanı önemli ölçüde etkilediği ve inancın gereği olan davranışları ya da ibadetleri yapmanın imanı güçlendirirken, yapmamanın dine bağlılığı azalttığı ifade edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise imanın oluşumu ve şekillenmesinde temel olan etkenler, tabii etkenler ve çevresel etkenler başlıkları altında incelenmiştir. Buna göre iman yapısı gereği bir sürecin sonucunda elde edilmektedir. Burada insanın imana varmasında iki temel etki kaynağı olan tabii etkenler ve çevresel etkenler incelenmiştir.

Tabii etkenler başlığı altında insanın inanan tabiatı ve insanda rasyonellik, tutarlılık, anlam arayışı ele alınmıştır. İnsanın inanan tabiatı kısmında, insanın yaratılışından sahip olduğu yapının imanla ilişkisi ve onun oluşumuna katkısı incelenmiştir. Buna göre dini duygunun varlığı tarihin her döneminde en ilkel topluluklarda bile görülmüştür. Çünkü insanda acizyet duygusundan kaynaklanan güven sağlama, sığınma gibi isteklerin doyurulmasında Tanrı inancı önemli bir rol oynamaktadır.

Bu noktada din duygusunun fitri oluşu düşüncesi ele alınmıştır. Çocuktaki din duygusunun fitri oluşunun pek çok araştırma tarafından desteklendiği ve bugün bile oldukça kabul gören bir fikir olduğundan ayrıca bazı İslam ekollerinin vahiy gelme dahi kişinin aklının Allah'ı bulmaya yeterli olduğu fikrini savunduğundan bahsedilmiştir. Decartes'in 'Bir sanatkâr yaptığı bir şeye nasıl mührünü basarsa, Tanrı da mükemmel varlık fikrini bizim ruhumuza adeta damga gibi basmıştır.' cümlesi de bu düşüncüyü ortaya koymaktadır. Fıtrat esasen pek çok anlama gelmekle birlikte burada yaratılıştan gelme bir inanma istidadı anlamında ele alınmıştır. Bu bölümde fıtrat nedir sorusuna İslam alimlerinin verdiği çeşitli cevaplara yer verilmiştir. Fıtratla ilgili yorumlar değerlendirilecek olursa; Nasslar çerçevesinde düşünüldüğünde bu konu da yönü belirlenmemiş bir yetenekten ziyade insanın en azından Hakk'ı kabule uygun bir yapıda yaratılmış olduğu, yani kalıtım bakımından dindar bir varlık olduğu fikrinin ağırlık

kazandığı söylenebilir. Ayrıca insan yaradılışındaki bu teslimiyete iradesi ile katılabilme hürriyetine sahiptir, bu yapı da olmasaydı hiçbir dış etki onun inanmasını sağlayamazdı.

İnsanda rasyonellik, tutarlılık, anlam arayışı kısmında ise insanın kendisini ve âlemi değerlendirirken akla dayanıp aralarında bir tutarlılık aradığından ve insan zihninin irrasyonel temelli inançlarını savunacak rasyonel açıklamalar getirebileceğinden söz edilmektedir. Yazara göre, insan her bilgi gibi inançlarını da akli temellere bağlamak ister ve kelimeleri böyle bir çabanın ürünü olarak görülebilir. Burada rasyonellik ve tutarlılık arayışına tarihi bir örnek olarak Hz. İbrahim'den bahsedilmiştir. Enam suresinde Hz. İbrahim'in güneşe, aya, yıldızlara tapındıktan sonra 'Ben batıp gidenleri sevmem.' dediği belirtilerek iman edilecek olanaki eksikliğin bir tutarsızlık teşkil edeceği ifade edilmiştir. İnsanın duygu, düşünce ve davranışları arasında tutarlılık arayan bir varlık olması nedeniyle sahip olduğu psikolojik yapının bir sonucu olarak da rasyonelleştirmeyi yani mantığa bürümeye savunma mekanizmasını kullandığı söylenmiştir. Yani kişi içinde bulunduğu olumsuz duruma mantıki açıklamalar getirerek kabul edilebilir bir nitelik kazandırır ve kendisi de buna inanır.

Burada Kuran'da aklın değerine yer verildiğinden ve aklın bütün kâinatı Allah'ın varlığına götüren bir yol şeklinde değerlendirildiğinden bahsedilmiştir. Kuranda özellikle evren ve tabiatla alakalı olan pek çok ayet, aklını kullananlar için Yaradan'ın varlığına apaçık deliller olarak sunulmuş, bu hakikati göremeyen kâfirlerin ise kalplerinin perdeli olduğu ve akledemedikleri beyan edilmiştir.

Yazar burada rasyonellik açısından taklidi iman meselesini ele alarak 'Taklidi imana sahip kimsenin imanının sıhhati nedir?' sorusuna ekollerin verdiği çeşitli cevaplara yer vermiştir. Daha sonra anlam arayışına değinip Victor Frankl'a göre yaşamın anlamını sorgulamanın hastalığı değil insanlığı kanıtladığını belirterek, bu durumun insan olmanın bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca metafizik alana dâhil olan bir sahayı ilgilendirmesi nedeni ile insan hayatının nasıl anlamlı kılınabileceği sorusuna verilen hiçbir cevap bütünüyle kapsayıcı olamayıp yetersiz kaldığı için, bu sorunun bilimsel bir cevabı olmayıp ancak dinin sağladığı

gibi bir hayat felsefesini kabul etmekle çözülebileceğinden söz etmiştir. Yani varoluşsal mahiyetteki bu soruların cevaplarının da varoluşsal boyutta olması gerekmektedir. Buna göre, insan ancak bir dine iman ederek güvenli bir sığınak bulmaktadır. Varoluşun anlamını sorgulamak ise, kişiyi imana götürmekte, imanın belirli bir amaç ve hedefinin olması da insanın varlığını anlamlı kılıp, boşluk duygusundan kurtulmasını sağlamaktadır. Bazı soruların cevabını bulamayan insan, kendisinden daha aşkın bir varlığa iman edip ona güvenerek sükuna ermekte, anlamsızlıktan kurtulmaktadır. Ahirete iman ise ölümsüzlük arzusunu mükemmel şekilde tatmin etmektedir.

Çevresel etkenlerle, toplum aile, kitle iletişim araçları, okul ve arkadaşlar gibi insanın çevresinin iman üzerinde oluşturduğu etki alanları konu edilmiştir. Buna göre; iman, insanın psikososyal çevresinin etkisiyle zaman içinde teşekkül eder. Toplum etkisine bakılacak olursa, bireyin duygu düşünce ve davranışlarının şekillenmesinde içinde bulunduğu toplumun ve kültürün önemi büyüktür. Yazara göre, sosyal çevre ile olan ilişki bireyin inançlarında değişim meydana getirebilir ancak her toplumda çeşitli nedenlerle o toplumun iman esaslarını reddeden insanların varlığı toplumun etkisinin sınırlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Aile etkisine bakıldığında, çocuğun toplumun inançlarını ve değer yargılarını aileden öğrendiği hatta ailenin çocuğa sadece toplumun kültürünü öğretmekle kalmayıp; seçerek öğrettiği, yorumladığı ve değerlendirdiği söylenebilir. Taklit ve temel özdeşim modelleri olarak annenin ve babanın özel bir yeri vardır ve çocuklar dini konularda da aileyi model alır. Burada yetişkinin, çocuğa dini öğretebileceği gibi, çocuğun dininin yıkılmasına da sebep olabileceği söylenerek; Hz. Nuh(a.s.) ve oğlu örneğinin bize ailenin evladı üzerinde sınırsız etkisinin olmadığını gösterdiğinden bahsedilmiştir.

Ayrıca çocukta imanın şekillenmesinde kitle iletişim araçlarıyla kurulan iletişimin rolü olabileceğinden, ancak bunun çocuğun aileden aldığı değerlere, yakın çevre faktörlerine ve kişilik özelliklerine bağlı olarak değişebileceğinden söz edilmiştir. Bu konuda yapılan çeşitli araştırmalar sonucunda medyanın kişilerin

belirli fikirleri kabul etmesinde yönlendirici etkisinden ziyade insanda var olan fikirlerin pekiştirilmesine ve sağlamlaştırılmasına yardımcı olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla çok önemsenen fikirlerin medya yoluyla değiştirilmesi oldukça zorken, diğer taraftan kişinin bir konuda belli bir kanaati yoksa medya daha fazla yönlendirici olabilir.

Son olarak okul ve arkadaş çevresinin etkisine bakıldığında ailede başlayan sosyalleşme süreci okulda devam etmektedir. Çocuk başta öğretmeni olmak üzere özdeşim kuracağı yeni modellerle tanışır. Burada çocuğun öğretmeniyle özdeşim kurmasının dini hayatının belirli şekilde teşekkül etmesinde önemli olduğundan söz edilmiştir. Aile ve okuldan sonraki en etkili unsur ise arkadaşlardır. Arkadaşlar tutum ve davranışları etkilemekte, davranışların yönlendirilmesinde rol oynamaktadırlar. Yazara göre bu uyma davranışının temelinde yatan etken ise bireyin çevresi tarafından kabul görmeyi istemesinin sonucu olarak sosyal onay ihtiyadır.

Son kısımda ise üç bölümde ele alınan konular genel olarak kısaca özetlenmiştir.

Sonuç olarak, bu çalışma içerdiği ayrıntılı bilgiler sayesinde ve imanın yapısına çeşitli açılardan ışık tutması nedeniyle, araştırmacıların oldukça istifade edeceği bir çalışma niteliğindedir.

Ayşe MURAT

Yüksek Lisans Öğrencisi; Din Psikolojisi

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

ayseemurat@gmail.com