



# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN : 2667 -7326

Sayı: 7  
Aralık 2016



**AMASYA ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**AMASYA UNIVERSITY**  
**REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY**

**ISSN: 2147-7256**

**Sayı/Issue: 7**

**Amasya 2016**

AMASYA ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
ISSN: 2147-7256  
2016 Sayı: 7

AMASYA UNIVERSITY  
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY  
ISSN: 2147-7256  
2016 Number: 7

**Sahibi / Owner**  
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR  
Dekan / Dean

**Editör / Editor**  
Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN

**Editör Yrd. / Editorial Assistants**  
Arş. Gör. Ümüt TORU  
Yrd. Doç. Dr. Nuran ÇETİN

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Doç. Dr. Halil APAYDIN  
Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN  
Yrd. Doç. Dr. Ali Rıza AYAR  
Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ  
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÖZTÜRK  
Yrd. Doç. Dr. M. Fatih SOYSAL  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KÖMÜRCÜ

**Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**  
Amasya Üniversitesi Matbaası, 2016

#### Yayın Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Ali Akpınar (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Emin Aşıkkutlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Nevzat Aşık (9 Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Çukurova Üniversitesi), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Kaşif Hamdi Okur (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Davut Yaylalı (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Osman Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Cağfer Karadaş (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Metin Bozkuş (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Yalar (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Mahir Alper (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet Kayacık (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim Çapak (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Kurt (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Akdoğan (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır (Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hasan Ayık (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp Baş (Kırıkkale Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman Acar (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Yılmaz Can (19 Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Abdulhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Yılmaz (Pamukkale Üniversitesi), Prof. Dr. A. Hakkı Turabi (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yaşar Sarıkaya (Justus-Liebig-Universität Giessen)

#### Sayı Hakemleri/Referees of this Issue

Prof. Dr. Mustafa Köylü (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet Azimli (Hitit Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip Özdemir (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz Bayram (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Doç. Dr. Ali Kuzudişli (Gümüşhane Üniversitesi), Doç. Dr. Recep Aslan (Muş Alpaslan Üniversitesi), Doç. Dr. Kenan Ayar (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Tekin (Sinop Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Elif Ayan Nizam (Hitit Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Murat Polat (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kara (Ondokuz Mayıs Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Cihat Yaşaroğlu (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Adem Bayar (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan Özel (Amasya Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Harun Şahin (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Esra Gözeler (Ankara Üniversitesi)

## Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN: 2147-7256

Sayı / Issue: 7

Amasya 2016

Bu dergi,  ,  , 

 ,  ,  ,  ,  , GOOGLE

SCHOLAR, ACAR Index ve SCILIT veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

### **Yazışma Adresi / Corresponding Address**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) AMASYA

Tel: 0358 2600064 Fax: 0362 2180161

**e-mail:** [ilahiyatdergi@amasya.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@amasya.edu.tr)

## İÇİNDEKİLER

---

Doç. Dr. Hüseyin AKGÜN

Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik'  
Açısından Tahlili

7-32

*Analysis of Hadiths in Terms of "Regionalism" that are Narrated in  
Syria Region*

---

Yrd. Doç. Dr. Ayşegül GÜN

Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu  
Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği

33-66

*The Teaching of the Quranic Course for the 4-6 Age Group in the  
Views of the Parents' and the Teachers': The Case of Samsun*

---

Yrd. Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR

Tematik ve Bağlamsal Açıdan Kur'ân'da "İntikam" Kavramı

67-100

*Thematic and Contextual Approach to the Concept of "al-Intikam"  
in the Qur'an*

---

Yrd. Doç. Dr. Yasemin BARLAK

Dört Halife Dönemi Siyasî Hadiselerinde Eş'as b. Kays'ın Rolü

101-141

*The Role of Eş'as b. Kays in Political Events of the Era of the Four  
Caliph*

---

Yrd. Doç. Dr. Naif YAŞAR

Claude Gilliot ve İslamî Çalışmaları Üzerine II- Kur'ân ile İlgili  
Görüşleri

143-178

*About Claude Gilliot and His Islamic Studies II- His Views of the  
Qur'ân*

---

Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDEMİR

İmam Mâlik'in Metodolojisinde Haber-i Vâhidin Kaynak  
Değeri

179-213

*The Legal Value of the Habar Wahid in the Imam Malik's  
Methodology*

---

---

Yrd. Doç. Dr. Metin HAKVERDİOĞLU

Sevgili Neden Servi Boyludur?

215-230

*Why is Lower Cypress?*

---

Yrd. Doç. Dr. Erdoğan BOZKURT & H. İbrahim SÖNMEZ

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Ergen Öznel İyi Oluşlarının Kişisel ve Sosyal Özelliklerine Göre İncelenmesi

231-248

*Investigation According to Personal and Social Features of Adolescent Subjective Well-Being of Imam Preachers Middle School Students*

---



# ŞAM BÖLGESİNDE RİVÂYET EDİLEN HADİSLERİN 'BÖLGESELLİK' AÇISINDAN TAHLİLİ

Hüseyin AKGÜN\*

## Öz

Hadislerde bölgesellik hususu daha ilk dönem âlimlerince ifade edilmiş bir olgudur. Mısır ile ilgili daha önceki çalışmamızın devamı niteliğindeki bu çalışmamızda söz konusu durumu bu sefer Şam bölgesi özelinde ele almak istedik. Devletin merkezi olması dolayısıyla Mısır'a göre daha erken diyebileceğimiz bir tarihte Hicaz kaynaklı hadislerin burada da rivâyet edilmeye başlandığını söyleyebiliriz. Ancak Şam'da bilinen rivâyetlerin diğer bölgelerde kabul görmesi çok daha geç tarihlerde mümkün olmuştur. Ayrıca Mısır'da olduğu gibi burada bilinen hadislerin de diğer bölgelerde sadece az sayıda mütâbi veya şâhidlerine rastlayabilmekteyiz. İşte bu durumu Mekhûl ed-Dımaşkî'nin rivâyetlerinde daha yakından göstermeye çalıştık. Bu bağlamda onun irsallerinin sıhhati ve isnâd sisteminin güvenilirliği hususunda bazı tespitlerde bulunduk.

**Anahtar Kelimeler:** Şam, Hadis Rivâyeti, Mekhûl ed-Dımaşkî, Bölgesellik, Mütâbi.

## Analysis of Hadiths in Terms of "Regionalism" that are Narrated in Syria Region

### Abstract

Regionalism issue in hadiths is a fact which is started by first period intellectuals. We've wanted to deal with this subjected matter specific to Syria region by this time in our research that a follow up of our previous research about Egypt. We can say the hadiths originated from Hejaz were started to relate in here as well in a date which was earlier than Egypt because of its being of the centre of the state. But it was much late possible to be accepted that narrations in other regions which were already known in Syria. Moreover, just like in Egypt, we can only find limited mutâbi/shahid of hadiths in other regions that are known here also. So we've tried to show this issue more closely in narrations of Makhûl al-Dimashqî. In this concept we have reached some results on trustworthiness of the isnâd system.

**Key Words:** Syria, Hadith Narration, Makhûl al-Dimashqî, Regionalism, Mutâbi.

---

\* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinakgun@hotmail.com.



## Giriş

Hadislerde bölgesellik olgusu ilk dönem hadisçileri tarafından bilinen ve ifade edilen<sup>1</sup> bir gerçeklik olmakla birlikte bunun boyutu hakkında fazla bilgi sahibi olduğumuz söylenemez. Bu konuda, daha önceki bir çalışmamızda bölgelerarası rivâyet farklılıkları açısından Mısır'daki hadisleri ele almış ve bu hadislerden önemli olduğunu düşündüğümüz bazı sonuçlara ulaştığımız.<sup>2</sup> Acaba aynı veya benzer bir durum Şam<sup>3</sup> rivâyetleri için de söz konusu mudur?

Hicaz bölgesi dışındaki diğer bölgelerde olduğu gibi Şam kaynaklı hadisler hakkında da genelde olumsuz bir kanaatin olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249) şöyle demektedir: "Şamlıların hadislerinin çok azı hariç tamamı zayıftır. Onlardan bazıları Evzâ'î (ö. 157), Saîd b. Abdülaziz (ö. 167), Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân (ö. 165), Abdullah b. el-Alâ' b. Zebr (ö. 164), Sevr b. Yezîd (ö. 153) ve Bürd b. Sinân'dır (ö. 135)".<sup>4</sup> Benzer şekilde Irak ehli de onlar hakkında şu olumsuz kanaati dile getirmişlerdir: "Şamlıların hadisleri hurafelerden ibarettir"<sup>5</sup>

Bu itibar görmemenin sadece râvilerinin güvenilirliği ile ilgili değil, aynı zamanda isnâd sisteminde gevşek davranmaları ile ilgili olabileceğini şu rivâyet ihsas etmektedir. Mekhûl, Ehl-i Şam'ın kolayına geldiği için isnâdı terk ettiklerini belirtmektedir.<sup>6</sup> Nitekim bölgeye gelen İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124) onların isnâdsız rivâyette bulunmalarını "Ey Şamlılar! Size ne oluyor ki hadislerinizi yularsız ve dizginsiz görüyorum" demek suretiyle eleştirmektedir.<sup>7</sup>

İbn Şihâb ez-Zührî'nin Şam'ın hadisini Hicâz'a, Hicâz'inkini Şam'a taşıdığı söylenmiştir.<sup>8</sup> Ancak Zührî'nin, "45<sup>9</sup> sene Hicaz ile Şam arasında

<sup>1</sup> Örneği için bkz. Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma'rîfetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut, 1977, s. 96. İbare söz konusu yerde şu şekilde geçmektedir: *يَتَفَرَّدُ بِهَا أَهْلُ مَدِينَةٍ وَاجِدَةٌ عَنِ الصَّحَابِيِّ* (Bir şehir halkı bunu belli bir sahâbîden rivâyette tek kalmıştır).

<sup>2</sup> Hüseyin Akgün, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetleri Özelinde)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2015, s. 7-29.

<sup>3</sup> "Şam" ile şehri değil, bölgeyi kastediyoruz.

<sup>4</sup> Ebû Ahmed İbn Adiy el-Cürçânî, *el-Kâmil fi dua'fâi'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve diğerleri, I-IX, Beyrut, 1997, V, 460.

<sup>5</sup> Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî, I-LXXX, Dimaşk, 1995, XXXVII, 349.

<sup>6</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, I, 362.

<sup>7</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, LV, 333; Ebû Abdullah Şemsuddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Kâhire, 2006, V, 334.

<sup>8</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, LV, 341.

gidip geldim. Duymadığım hiçbir hadis kalmadı"<sup>10</sup> demesine rağmen onun Şamlılardan gelen rivâyetleri çok azdır veya kabul görmemiştir. Nitekim Zührî'nin, Ebû İdrîs el-Havlânî (ö. 80) hariç hiçbir Şamlıdan rivâyetinin bilinmemesi dikkat çekicidir. Ayrıca o, "hâzâ hadîsun Hımsiyyûn" demek suretiyle Hıms menşeli hadislerle itibar etmediğini ifade ederek<sup>11</sup> de bu tavrını göstermiştir.

Aslında Zührî'nin Iraklılarla ilgili, "Ey Ehl-i Irak! Bizden bir karış olarak çıkan hadis, sizde bir arşına ulaşmaktadır."<sup>12</sup> ve "Eğer Doğu'dan bize gelen reddettiğimiz, bilmediğimiz hadisler olmasaydı, bir harf dahi yazmaz ve yazılmasına izin vermezdim" şeklindeki sözleri<sup>13</sup> onun Hicaz dışındaki bölgelere karşı sahip olduğu yargıyı ortaya koymaktadır. Nitekim onun rivâyet alma konusundaki seçici yaklaşımı, Muhâcir ve Ensâr'ın evlatlarının rivâyetlerini diğerlerine öncelediğini söylemesinde de kendini göstermektedir.<sup>14</sup>

İmam Mâlik'in (ö. 179), Kûfelilere hitabında da bu bölgecilik (Medine) taassubu karşımıza çıkmaktadır. O, Medine'ye gelen Alkame (ö. 62), Esved (ö. 75) ve Mesrûk'tan (ö. 63?) hadis alınmadığını belirtmektedir.<sup>15</sup> Nitekim kendisinin de onlardan rivâyeti bulunmamaktadır. İmam Şâfiî'nin (ö. 204) de Şam kökenli az sayıda hadisi<sup>16</sup> eserlerine almasını, daha da ötesi Mısırlıların hiçbir rivâyetini almamasını<sup>17</sup> bu tavrın bir devamı olarak görebiliriz. Tespitlerimize göre, Buhârî (ö. 256) ve Müslim (ö. 261) de Şam kökenli rivâyetlerden ancak belli râvilerden gelen hadisleri *Sahîh*'lerine almışlardır. Bunlar da gayet az olup, çoğu şâhid veya mütâbaat niteliğindedirler.

---

<sup>9</sup> Diğer bir rivayette 35 veya 36 sene gidip gelmiştir. Bkz. İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, LV, 341.

<sup>10</sup> Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, I-III, Beyrut, 1981, I, 636.

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd, Savm 52 (2423).

<sup>12</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 344

<sup>13</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 637

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 344

<sup>15</sup> Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, I-III, Riyad, 2001, I, 294.

<sup>16</sup> Tespit edebildiğimiz on hadis bulunmaktadır: Mekhûl'den bir hadis (Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Müsned*, Beyrut, 1979, s. 91), Ebû İdrîs el-Havlânî'den gelen iki rivâyeti (*Müsned*, s. 236, 363), el-Evzâî'den beş (*Müsned* s. 22, 159, 187, 195, *Sünenü'l-me'sûra*, s. 202); Ümmü'd-Derdâ'dan iki (*Müsned*, s. 157; *Sünenü'l-me'sûra*, s. 309). Aslında bunların da üçü hariç Şamlıların Şamlı olmayanlardan rivâyetidir.

<sup>17</sup> Bkz. Akgün, "Bölgelelerarası Rivâyet Farklılıkları", s. 14, 17.

Daha önceki çalışmamızda olduğu gibi burada da güvenilirlik katsayısı yüksek olduğundan dolayı Kütüb-i sitte hadislerini esas aldık. Rivâyet mükerrerse tarihî olarak önce olan müellifin rivâyetini dikkate alarak, sonrakileri zikretmedik.<sup>18</sup>

### A- Şam'da Yaşamış Sahâbeden Gelen Rivâyetler

Araştırmamıza tarihî sıraya uygun olarak önce Şam'da yaşamış sahâbe tabakasının rivâyetlerini bölgesellik açısından tahlil ederek başlamak istiyoruz.<sup>19</sup> Bilindiği üzere Şam bölgesi gerek siyâsî, gerekse coğrafi konumuna bağlı olarak önemli bir ilim merkezi olmuştur. Çok sayıda sahâbînin buraya yerleşmesi de bu durumu desteklemiştir.<sup>20</sup>

Mısır'da olduğu gibi<sup>21</sup> Şam bölgesindeki sahâbîlerin hadis birikiminin de ilk dönemler<sup>22</sup> yerel nitelikte olup olmadığı sorusunun cevabını, burada yaşamış sahabîlerin rivâyetlerini ele almak suretiyle bulmaya çalışacağız.<sup>23</sup>

**Bilâl b. Rabâh (ö. 17)**, Şam'a yerleşen sahâbîlerdendir. Tekrarları hariç Kütüb-i sitte'de on dokuz rivâyetini tespit edebildik. Bunlardan üçü Şamlıların kendisinden rivâyetidir.<sup>24</sup> Her üç rivâyetin de diğer bölgelerde herhangi bir mütâbii bulunmamaktadır.

**Muâz b. Cebel (ö. 18)**, Kur'ân'ı Şamlılara öğretmek üzere, Ubâde b. es-Sâmit (ö. 34) ve Ebû'd-Derdâ (ö. 32) ile birlikte Şam'da Hz. Ömer tarafından görevlendirilmişti.<sup>25</sup> Kütüb-i sitte'de elli üç rivâyetini tespit

<sup>18</sup> Çalışmamızdaki sayısal verileri "el-Câmi li'l-hadisî'n-Nebevî" adlı programın yardımıyla tespit ettik ve hadislerin numaralandırılmasında söz konusu programı esas aldık. Ayrıca Kütüb-i sitte müellifinden sonra eğer sadece hadis numarası veriyorsa kaynağın bu program olduğu anlaşılacaktır.

<sup>19</sup> Çalışmamızın temel amacı, Şam kaynaklı hadislerin diğer bölgelerde mütâbii veya şahidlerinin olup olmadığının tespit edilmesidir. Dolayısıyla burada farklı anlamlarda kullanılabilen bu iki kavram için kullandığımız anlamı vermemiz uygun olacaktır. Bir hadisin metin bakımından benzeri olan ve en azından sahâbî râvisi aynı olmak kaydıyla, başka bir senedle rivayet edilen hadise "mütâbii", yine metin bakımından bir benzeri olup sahâbî râvisi farklı olanı ise "şâhid" olarak nitelendireceğiz (Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul, 2013, s. 230).

<sup>20</sup> Buraya yerleşen veya gelen sahâbîler için bkz. Akgün, *Sahâbe Coğrafyası*, Ankara, 2015, s. 155-223.

<sup>21</sup> Bkz. Akgün, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları", s. 7-29.

<sup>22</sup> İlk dönemlerden kastımız, rihleler ve tedvin öncesi dönemdir. Bu da yaklaşık hicrî II. Yüzyılın başına kadarki süreye tekabül etmektedir.

<sup>23</sup> Şamlıların kendilerinden Kütüb-i sitte'de en az üç rivâyeti bulunan sahâbîleri dikkate aldık.

<sup>24</sup> Ebû Dâvûd 1079, 2672; İbn Mâce 3022.

<sup>25</sup> Akgün, *Sahâbe Coğrafyası*, s. 29.

Şam Bölgesinde Rivâyet Edilen Hadislerin 'Bölgesellik' Açısından Tahlili | 11 edebildiğimiz Muâz'ın rivayetlerinin, yirmi biri Şamlılar tarafından nakledilmiştir. Söz konusu rivâyetlerden sadece Şam'da bilinenlerin sayısı on dokuzdur.<sup>26</sup> Bu rivâyetler genelde zayıf niteliktedir. Nitekim Şamlıların Muâz'dan rivâyetlerini, Buhârî ve Müslim *Sahîh*'lerine almamışlardır.<sup>27</sup> Ayrıca bunlar hakkında da Tirmizî biri hariç<sup>28</sup> diğerleri hakkında "garîb" hükmünü vermektedir.

**Ebû Mâlik el-Eş'arî'nin (ö. 18)** on bir rivâyeti bulunmaktadır.<sup>29</sup> Bunların tamamı Şâmî olup, mütâbii tespit edilememiştir.<sup>30</sup>

**Ebû'd-Derdâ (ö. 32)**, Hz. Ömer zamanında Şam'a yerleşmiştir. Kendisinden çoğu Şamlıların olmak üzere, Medine, Kûfe ve Mısırlıların rivâyetleri bilinmektedir. Bu da özellikle erken dönemlerde Şam menşeli rivâyetlerin diğer beldelere yayılmış olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır. Onun tekrarlar hariç altmış rivâyeti bulunmaktadır. Bunların kırk altısını Şamlılar rivâyet etmektedir (% 77).<sup>31</sup> Bununla birlikte söz konusu rivâyetlerin sadece ikisinin diğer bölgelerde mütâbiine rastlamaktayız.<sup>32</sup> Benzer şekilde Ebû'd-Derdâ'nın diğer bölgelerdeki rivâyetlerinin de yerel nitelikte olduğunu görmekteyiz.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd 186, 361, 2167, 2192, 2346, 2693, 3763, 3764, 4016, 4406; İbn Mâce, 54, 2010, 2690; Tirmizî 51, 2489, 2531, 2931, 3306, 3820; Ebû Dâvûd 2725; İbn Mâce 71. Muâz'dan sadece Şamlı Şehr b. Havşeb'in garîb olarak naklettiği bu sonuncu rivâyeti diğer bir çalışmamızda ele almış ve zayıf olduğunu savunmuştuk. Bkz. Akgün, "Umirtu en ukâtîle'n-nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 14, sayı: 2, 2014, s. 75-77.

<sup>27</sup> Sahîhayn'da Muâz kaynaklı sekiz hadis bulunmaktadır.

<sup>28</sup> Tirmizî 3306.

<sup>29</sup> Buhârî 5275; Müslim 354, 1601; Ebû Dâvûd 585, 2151, 3221, 3539, 3729, 4441, 4442, 4453.

<sup>30</sup> Sadece İbn Mâce 414'ün aynı bâb altında şahidleri bulunmaktadır. Diğer bir rivâyetin (İbn Mâce 1576) şahidi olarak sevk edilen İbn Mâce 1577'nin Ömer b. Raşid el-Yemâmî kaynaklı hatalı bir rivâyet olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>31</sup> Sadece Şamlıların rivâyetleri: Buhârî 1856, 3482; Müslim 782, 875, 1383, 2689; Ebû Dâvûd 465, 2046, 2173, 2241, 2694, 3175, 3394, 3412, 3742, 3744, 3767, 4234, 4280, 4318, 4439, 4486; İbn Mâce 5, 74, 200, 538, 839, 1051, 1633, 3303, 3304, 3369, 3374, 3566, 3788; Tirmizî 457, 1903, 2574, 2644, 3160, 3495; Nesâî 3095.

<sup>32</sup> Birincisi Şâmî-Medenî bir rivâyet: Müslim 1218; diğeri Şâmî-Kûfi-Mekki bir rivâyet: Ebû Dâvûd 4187.

<sup>33</sup> Sadece Kûfelilerin rivâyetleri: Buhârî 631, 3128; Müslim 1385, 5019; Ebû Dâvûd 3472, 4294; İbn Mâce 1340, 2086, 2689, 2774. Sadece Medinelilerin rivâyetleri: Müslim 4808, Tirmizî 1432, 2251; Nesâî 4521; Sadece Basralıların rivâyetleri: Ebû Dâvûd 369, Nesâî 5648.

**Ubâde b. Sâmî'in (ö. 34)** otuz yedi rivâyetini tespit edebildik. Bunlardan yirmi dört tanesi Şâmî olup,<sup>34</sup> söz konusu rivâyetlerin on yedisi sadece Şamlılar tarafından rivâyet edilmiştir. Altı tanesinin ise diğer bölgelerde mütâbii vardır.<sup>35</sup>

**Sevbân b. Bücdüd'ün (ö. 54)** otuz altı rivâyeti bulunmaktadır.<sup>36</sup> Bunlardan otuzu Şâmî<sup>37</sup> ve sadece üçünün<sup>38</sup> diğer bölgelerden mütâbii vardır. Bununla birlikte onun rivâyet ettiği hadislerden sekizinin<sup>39</sup> diğer sahâbîlerden şâhidlerini tespit edebildik. Onun hadisleri bu yönüyle dikkat çekmektedir.

**Muâviye b. Ebî Süfyân'dan (ö. 60)** değişik bölgelerden râviler, mükerrerler hariç kırk beş rivâyette bulunmuşlardır.<sup>40</sup> Bunlardan on altısı Şâmî rivâyetlerdir. Sahîhayn'da ise Medinelilerin rivâyetlerinin tercih edildiğini görmekteyiz. Ayrıca bütün bu rivâyetlerden sadece birinin<sup>41</sup> mütâbini tespit edebilmiş durumdayız.<sup>42</sup>

**Avf b. Mâlik el-Eşca'î'nin (ö. 73)** rivâyetlerinin<sup>43</sup> tamamı Şâmî'dir.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> Şâmî olanlar: Buhârî 18, 1116, 3268, 6666; Müslim 3054; Ebû Dâvûd 373, 708, 1223, 2760, 2778, 2981, 3743, 3744, 3784, 4099; İbn Mâce 1420, 2690, 2847, 3383, 3525, 3550; Tirmizî, 2644, 3582; Nesâî 3125.

<sup>35</sup> Buhârî 18, 6666; Müslim 3054; Ebû Dâvûd 708, 1223; İ, 2847. Onun şâhidi olan bazı rivâyetleri de bulunmaktadır. Tespit edebildiklerimiz şunlardır: Buhârî 3268; Müslim 3054, Ebû Dâvûd 373.

<sup>36</sup> Medenî olan: Ebû Dâvûd 2779. Kûfî olanlar: İbn Mâce 89, 275, 1852; Tirmizî 3394. Basri-Medenî olan: Ebû Dâvûd 1413.

<sup>37</sup> Sadece Şamlıların rivâyetleri: Müslim 499, 782, 963, 1626, 1722, 3636, 3743, 4356, 4763; Ebû Dâvûd 83, 127, 225, 887, 1305, 1912, 2033, 2046, 3698, 3766; İbn Mâce 1711, 2409, 4082, 4243; Tirmizî 1143, 2061; Nesâî 3141, 5074.

<sup>38</sup> İbn Mâce 275, 1419, 1475.

<sup>39</sup> Müslim 782, 963, 1626, 1722, 3636; Ebû Dâvûd 887, 2033, 2046.

<sup>40</sup> Medenî olanlar: Buhârî 71, 571, 595, 887, 1914, 2965, 3330, Müslim 606, 1510, 1784; Ebû Dâvûd 529, 1790, 4488; İbn Mâce 125; Nesâî 1248. Şâmî olanlar: Buhârî 3462 (Buhârî 71); Müslim 1781; Ebû Dâvûd 109, 1997, 2133, 3189, 3620, 4002, 4265; İbn Mâce 1575, 1643, 3387, 4033; Tirmizî 3964; Nesâî 3940, 4204. Mekkî olanlar: Buhârî 1654, Nesâî 2700, 2951, 2953; Kufî: Buhârî 6252, Müslim 4442; Ebû Dâvûd 3907. Basrî olanlar: Müslim 4976; Ebû Dâvûd 1191, 1542, 3618, 4573. Mısırî olanlar: Ebû Dâvûd 314; İbn Mâce 635.

<sup>41</sup> Buhârî, İlim 13 (71).

<sup>42</sup> Aynı hadisin devamı niteliğindeki diğer bir rivâyetin (Buhârî, Menâkıb, 28 (3641)) ise mütâbii ve şâhidi bulunmaktadır.

<sup>43</sup> Buhârî 3021; Müslim 1653, 1793, 3384, 3536, 4174; Ebû Dâvûd 752, 1383, 2579, 3161, 3198, 3768, 4369, 4503; İbn Mâce 3905, 3990, 4316; Tirmizî 2423, 2644.

<sup>44</sup> Sadece Ebû Dâvûd 3198'un mütâbii bulunmaktadır. Keza şâhidi bulunan tek hadis ise "73 fırka hadisi" diye bilinen rivâyettir (İbn Mâce 3990).

**Ebû Sa'lebe el-Huşenî'nin (ö. 75)** de rivâyetlerinin tamamı Şâmî'dir.<sup>45</sup> Hadislerinin mütâbileri olmamakla birlikte bazılarının şâhidleri bulunmaktadır.<sup>46</sup>

**Suddî b. Aclân el-Bâhilî'nin (ö. 86)** rivâyetlerinin altmış sekizi Şâmî olmakla birlikte<sup>47</sup> sekiz rivâyeti diğer bölgelerde bilinmektedir.<sup>48</sup> Mütâbileri bulunmayan bu rivâyetlerin, ancak üç tanesinin şâhidini tespit edebildik.<sup>49</sup> Diğer mütâbii bulunmayan Şam kaynaklı rivâyetlerde olduğu gibi Tirmizî bu rivâyetlerin çoğuna "garîb" hükmünü vermektedir.

**Vâsile b. el-Eska'nın (ö. 85)** rivâyetlerinin tamamı Şâmî'dir.<sup>50</sup> Rivayetlerinden mütâbii<sup>51</sup> veya şâhidi<sup>52</sup> olan birer hadis bulunmaktadır.

**el-Mikdâm b. Ma'dikerib'in (ö. 87)** rivâyetlerinin biri hariç<sup>53</sup> tamamı Şâmî'dir.<sup>54</sup> İmam Müslim, Mikdâm'ın rivâyetlerini *Sahîh*'inde tahrîç etmemiştir. Buhârî'de ise biri şâhid niteliğinde, diğeri ise Kütüb-i sitte'de sadece Buhârî'nin tahrîç ettiği iki rivâyeti bulunmaktadır. Hadislerinin mütâbii bulunmamakla birlikte sadece üçünün şâhidini tespit edebildik.<sup>55</sup>

**Keza Amr b. Abese es-Sülemî (ö. ?)<sup>56</sup> ve Abdullah b. Büsr el-Mâzenî'nin (ö. 88)<sup>57</sup>** de rivâyetlerinin tamamının yerel nitelikte olduğunu görmekteyiz.

<sup>45</sup> Buhârî 5167; Müslim 3662; Ebû Dâvûd 2273, 3799, 3806; Tirmizî 3067; Nesâî 5122.

<sup>46</sup> Mesela "Yırtıcı hayvanlar" hadisi için bkz. Müslim 3664-3669.

<sup>47</sup> Buhârî 2217, 2773, 5147; Müslim 1378, 1416, 1780, 3960, 5073; Ebû Dâvûd 117, 449, 476, 1098, 1683, 2140, 2146, 2155, 2501, 3091, 3648, 4082, 4188, 4266, 4543, 4574; İbn Mâce 47, 174, 226, 243, 277, 287, 297, 481, 518, 614, 1580, 1592, 1778, 1853, 2009, 2758, 2775, 3128, 3382, 3555, 3650, 3660, 3691, 3723, 3854, 3952, 3964, 4010, 4075, 4115, 4284, 4336; Tirmizî 336, 589, 1508, 1514, 1591, 1594, 1635, 2000, 2339, 2388, 2569, 2677, 2726, 2913, 3504, 3525, 3531, 3557; Nesâî 2202, 3103.

<sup>48</sup> Ebû Dâvûd 117; İbn Mâce 47, 174, 2009, 4010; Tirmizî 336, 1508, 3504.

<sup>49</sup> İbn Mâce 277, 614, 2003.

<sup>50</sup> Buhârî 3338, 5275; Müslim, 1666, 4319; Ebû Dâvûd 414, 2315, 2534, 2803, 3469, 3507, 4475; İbn Mâce 527, 748, 1520, 2244, 3274, 4215; Tirmizî 2490.

<sup>51</sup> İbn Mâce 4215.

<sup>52</sup> Müslim 1666.

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd 3276.

<sup>54</sup> Buhârî 1982, 2038; Ebû Dâvûd 107, 2527, 2559, 3277, 3314, 3620, 4009, 4266, 4480; İbn Mâce 2135, 2229, 2796, 3347, 3659; Nesâî 2147, 4203.

<sup>55</sup> Buhârî 1982; Ebû Dâvûd 4009; İbn Mâce 439.

<sup>56</sup> Mükerrerler hariç beş hadisini tespit edebildik. Müslim 1416; Ebû Dâvûd 2389, 2393, 3470; Tirmizî 3531.

<sup>57</sup> Mükerrerler hariç on dört hadisini tespit edebildik. Buhârî 3374; Müslim 3898; Ebû Dâvûd 956, 973, 2081, 3299, 3358, 3765, 4533; İbn Mâce 1722, 2228, 3791, 3816; Tirmizî 583.

Tâbiûn dönemine geçmeden önce bir ara değerlendirme yapmak istiyoruz. Görüldüğü üzere Şamlı sahâbîlerin rivâyetleri de Mısırlılarınki gibi genel olarak<sup>58</sup> bölgesel niteliktedir. Zira hadislerin diğer bölgelerde aynı sahâbîden nakledilen mütâbileri bulunmamaktadır. Şâhidi olan hadislerle gelince,<sup>59</sup> farklı sahâbîlerden gelen rivâyetlerin söz konusu hadisleri teyit etmeleri, sıhhatini artırmaları anlamını taşımaktadır.

Öte yandan bazı Şamlı sahâbîlerin Şam dışında da rivâyetleri bulunduğunu görmekteyiz. Ancak bunlar da genel olarak sadece o bölgelerde bilinmektedirler. Bunu da elde ettiğimiz tikel verilerden hareketle şöyle izah etmemiz mümkündür: Bu bölgelerdeki rivâyetler önceleri diğer bölgelerde bilinmiyor veya fazla itibar görmüyordu. Dolayısıyla diğer bölgelerde mütâbilerine nadiren ulaşabildiğimiz Şamlı sahâbîlerin rivâyetleri genel olarak yerel kalmış görünmektedir.

Ancak özellikle farklı bölgelerde yaşamış sahâbîlerin rivâyetlerinin diğer bölgelerde bilinmemesi (aslında rivâyet edilmemiş olması) daha da dikkat çekici bir durumdur. Burada ise şöyle bir değerlendirme yapmamız mümkündür. Muhtemelen bunlardan Medine’de (Hicâz’da) rivâyet edilenler tercih edilmekte, Şam ve diğer bölgelerdeki mütâbileri ise zamanla terk edilmektedir. Bu yüzden Medenî olanların mütâbilerinin zamanla unutulması veya terk edilmesi mümkündür. Ancak bu yorum Şam kaynaklı, mütâbii olmayan rivâyetler için geçerli olamaz. Bunların bölgesel kalmalarının sebebinin, ilk zamanlar itibar görmemeleri ile bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz.

O halde, hadislerin mütâbilerinin olmaması ilk zamanlar Hicâz dışındaki bölgelere fazla itibar edilmemesinden, bunların bazı şâhidlerinin olması da söz konusu rivâyetlerin diğer sahâbîler tarafından da bilinmesinden kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Ancak bu hususta da hadis hırsızlığı yoluyla hadislerin rivâyetlerinin çoğaltılabileceğine dikkat çekmek isteriz.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Burada Ubâde b. Sâmî’ın (ö. 34) rivayetleri en fazla (rivayetlerinin üçte biri) mütâbii bulunması yönüyle dikkat çekmektedir. Bunun sebebi hususunda ise şimdilik bir kanaate ulaşamadık.

<sup>59</sup> Mesela bu yönüyle yukarıda ifade ettiğimiz üzere Sevbân b. Bücdüd’ün (ö. 54) rivâyetleri diğerlerinden farklılık arz etmektedir.

<sup>60</sup> Hadis hırsızlığının çok farklı yöntemleri bulunmakla birlikte, buradaki kastımız, kendisine ait olmayan bir rivâyetin bir yalancı tarafından sahiplenilmek suretiyle farklı bir senedle, başka sahabîlere dayandırılmasıdır. Böylece hadis azîz/meşhûr olduğu yanlışlığına düşülebilmektedir. Bkz. Akgün, “Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 16 sayı: 1, 2016, s. 267-280.

Ayrıca Buhârî ve Müslim'de Şamlı sahâbeden nakledilen hadislerin sayısının çok az olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim *Sahîh-i Buhârî*'de Şamlı sahâbîlerden rivâyet edilen on altı hadis tespit edebildik.<sup>61</sup> *Sahîh-i Müslim*'de ise Şamlı sahâbîlerden tam iki misli, yani otuz iki hadis nakledilmektedir.<sup>62</sup> Bu hadislerden ise sadece ikisi müşterek olarak rivâyet edilmiştir.<sup>63</sup> Yine bu hadislerin önemli bir kısmı da mütâbaat ve şâhid cinsindedir. Dolayısıyla Şam kaynaklı hadislere fazla itibar edilmediğini bu veriler de göstermektedir.

### B- Şamlı Tâbiûnun Rivâyetleri

Tâbiûnun rivâyetlerinde, aynı sahâbe rivâyetlerinde olduğu gibi talebelerin genelde Şamlı olduğunu tespit etmekteyiz. Bununla birlikte, talebu'l-hadis yolculukları nedeniyle ve devletin merkezi olması hasebiyle bölgeye belli bir süreliğine gelen sahâbîlere bağlı olarak, hadislerin kaynaklarında kısmen de olsa diğer bölge sahâbîlerinin isimlerini görmeye başlamaktayız.

Tespitlerimize göre; Şurahbîl b. es-Simt (ö. 40), Ebû'l-Eş'as Şerâhîl b. Âdet (ö. ?), Amr b. Mersed er-Rahabî (ö. ?), Cünâde b. Ebî Ümeyye (ö. 80), Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 80), Kesîr b. Mürre el-Hadramî, Mamtûr Ebû Selâm'ın, Hâlid b. Ma'dân (ö. 103), Râşid b. Sa'd el-Hımyerî (ö. 108), Büsr b. Ubeydullah el-Hadramî (ö. 110?), el-Kâsım b. Abdurrahman eş-Şâmî (ö. 112), Abdurrahman b. Cübeyr b. Nüfeyr (ö. 118), Rebîa b. Yezîd el-İyâdî (ö. 121), el-Alâ' b. el-Hâris (ö. 136), Abdurrahman b. Yezîd el-Ezdî (ö. 154), Safvân b. Amr es-Seksekî (ö. 155) ve Şeddâd b. Abdullah el-Kureşî'nin hocalarının ve öğrencilerinin ya tamamı ya da tamamına yakını Şamlıdır. Ayrıca bunlara ait rivâyetlerin çok az bir kısmının diğer bölgelerde mütâbilerinin bulunduğunu tespit etmekteyiz.

<sup>61</sup> Sırasıyla râvi ve hadis numaraları şu şekildedir: Ümmü'd-Derdâ, 1856; Ebû İdrîs el-Havlânî, 18, 3021, 3482, 5167; Cünâde b. Ebî Ümeyye, 1116, 3268, 6666; Umeyr b. Hâni el-Ansî, 3462; Muhammed b. Ziyâd el-Elhânî, 2217; Süleyman b. Habîb el-Muhâribî, 2773; Hâlid b. Ma'dân, 1982, 2038, 5147; Abdülvâhid b. Abdullah en-Nasrî, 3338; Harîz b. Osman, 3374.

<sup>62</sup> Sırasıyla râvisi ve hadis numaraları şu şekildedir: Mamtûr Ebû's-Selâm el-Habeşî, 354, 1378, 1601; Ma'dân b. Ebî Talha, 782, 1383, 1626, 4356; Ebû İdrîs el-Havlânî, 875, 1793, 3309, 3661; Cübeyr b. Nüfeyr, 1653, 2689, 3384, 3662, 3743, 4174; Ebû'l-Eş'as Şerâhîl b. Âdet, 3054; Ebû Esmâ Amr b. Mersed er-Rahabî 499, 963, 1722, 3636, 4763; Abdullah b. Âmir el-Yahsubî, 1781; Müslim b. Karaza eş-Şâmî, 3536; Şeddâd b. Abdullah el-Kureşî, 1416, 1780, 3960, 4319, 5073; Büsr b. Ubeydullah eş-Şâmî, 1666; Yezîd b. Humeyr eş-Şâmî, 3898.

<sup>63</sup> Müslim 3309, 3661. Krş. Buhârî 18, 5167.



Öte yandan Hicâz'dan Şam'a gelen ünlü âlim İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124) rivâyetleri de konumuz açısından önem arz etmektedir. O, otuzlu yaşlarından itibaren Şam'a gidip gelmeye başlamıştır.<sup>64</sup> Ancak Zührî'nin; Şamlı sahâbîlerden Ebû'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Bilâl el-Habeşî, Sevbân b. Bücdüd, Süddî b. Aclân, Avf b. Mâlik, Vâsile b. Eska', Nu'man b. Beşîr, el-Mikdâm b. Ma'dikerîb kaynaklı nerdeyse hiçbir<sup>65</sup> rivâyetinin bulunmaması dikkat çekmektedir. Sadece Ebû Sa'lebe ve Ubâde b. Sâmit'ten (her ikisi de Ebû İdrîs el-Havlânî kaynaklı) birkaç rivâyeti bulunmaktadır. Onun Muâviye'den rivâyetleri ise sadece Medineli râviler üzerindedir. Nitekim Zührî'nin mevâliden rivâyet almadığı söylenmiştir. Mamafih onun Şam'dan sadece bir hocadan aldığı rivâyetleri sonraki hadis musanniflerince kabul görmüştür. Bu zat ünlü tâbiî Ebû İdrîs el-Havlânî'dir (ö. 80).

Tespitlerimize göre, rivâyetlerinin kaynağının neredeyse tamamı Şamlı olan Ebû İdrîs'in, talebelerinin de hepsi Şamlıdır. Onun Şam kaynaklı hadislerinden hiçbirinin mütâbiinin bulunmaması<sup>66</sup> buna karşın Şam dışındaki rivâyet ettiği hadislerin mütâbiinin bulunması araştırmamızdaki Şam karşıtı tutumu gösteren çok önemli bir delildir. Ebû İdrîs el-Havlânî'nin, Şam dışından beş rivayetini tespit edebildik. Bunlardan ikisi Ebû Hureyre'dendir ve her ikisinin de mütâbileri vardır.<sup>67</sup> Yine Huzeyfe'den gelen iki rivayetinde<sup>68</sup> aynı şekilde mütâbileri bulunmaktadır. Keza Ebû Zerr el Gifârî'den naklettiği<sup>69</sup> hadisin de mütâbii bulunmaktadır.

Diğer yandan az da olsa, diğerlerinden farklı olarak değişik bölgelerden öğrencileri bulunan tâbiîlere de rastlamaktayız. Bunlardan birisi Ümmü'd-Derdâ' es-Suğrâ'dır (ö. 81).<sup>70</sup> Ancak Şamlı talebelerinin kendisinden rivâyet ettikleri bütün hadislerin bölgesel nitelikte

<sup>64</sup> Muhammed Muhammed Hasan Şürrâb, *el-İmâmü'z-Zührî Âlimu'l-Hicâz ve's-Şâm*, Beyrut, 1993, s. 113-115.

<sup>65</sup> Kütüb-i sitte dışında ise Muâz ve Ebu'd-Derdâ kaynaklı az sayıda rivayeti bulunmaktadır.

<sup>66</sup> Bununla birlikte sadece şâhidi olan bazı rivâyetleri vardır Örnekleri için bkz. Müslim, 1667, 3664; İbn Mâce 197, 538.

<sup>67</sup> Buhârî 158; Müslim 5025.

<sup>68</sup> Buhârî 3430, Müslim 5255.

<sup>69</sup> Müslim 4780. Diğer iki rivayeti bulunsa da bunlardan birisi metruk olarak nitelendirilen Amr b. Vâkid'in (ö. 130) (İbn Mâce 4098), diğeri ise meçhul râvilerin bir rivâyetidir (İbn Mâce 4216).

<sup>70</sup> Örnekleri için bkz. Buhârî 631; Müslim 4808, 5021.

olduğunu görmekteyiz.<sup>71</sup> Keza diğer bir tâbi'in olan Şehr b. Havşeb el-Eş'arî'nin (ö. 98) rivâyetleri de bu niteliktedirler. Onun hadislerinin kaynağı Şamlı sahâbîlerdir. Bununla birlikte kendisinden genellikle Iraklılar rivâyette bulunmuştur. Yine Sevr b. Yezîd el-Kelâî'nin (ö. 150) de hocalarının çoğu Şamlı olmakla birlikte, bunun tam aksine öğrencileri muhtelif bölgelerdendir.

Zaman içerisinde hadis kaynakları diğer bölgelerden olan tâbiilere de rastlamaktayız. Mesela Şam'da yaşayıp, güvenilirliği konusunda ittifak edilen,<sup>72</sup> Medine gibi diğer bölgelerdeki hocalardan rivâyetleri bulunan ve öğrencileri Şam bölgesinden olan Muhammed b. Velîd Zübeydî (ö. 148) bunlardan birisidir. O, İbn Şihâb ez-Zührî'nin en önemli talebelerindedir. Dolayısıyla özellikle onunla ve Zührî'nin diğer bazı talebeleriyle Medine'nin hadis kültürü (hicrî II. Yüzyılın başında) Şam'da yayılmıştır diyebiliriz. Onun Şamlılardan rivâyet ettiği altı hadis tespit edebildik. Bunlardan dördünün herhangi bir mütâbii bulunmamaktadır.<sup>73</sup> Diğer ikisinin ise mütâbii bulunmaktadır.<sup>74</sup>

Asıl Zübeydî'nin Zührî'den rivâyetleri önem arz etmektedir. O, Zührî'den 10 yıl ders almıştır.<sup>75</sup> Zübeydî'nin ondan aldığı hadislerin tamamı Medine menşelidir.<sup>76</sup> Ayrıca onun Zührî'den rivâyetlerinin neredeyse tamamının mütâbii bulunmaktadır. Öte yandan bunlardan Zübeydî'nin hocasından rivâyette tek kaldığı bazı rivâyetlerin<sup>77</sup> hepsinin kâtibi Muhammed b. Harb'tan gelmesi de dikkat çekmektedir. Ancak bunlardan bir tanesi hariç<sup>78</sup> bu rivâyetler, mütâbii<sup>79</sup> veya şâhidi<sup>80</sup> olan rivâyetlerdir. Onun Medinelilerden rivâyet ettiği diğer bazı hadisler de

<sup>71</sup> Aslında diğer bölgelerden gelen rivâyetleri de bölgesel olmakla birlikte, biz bunları müreccah olmalarından dolayı Şâmî varyantları unutturmalarına bağlayabiliriz.

<sup>72</sup> Sadece Tirmizî, Zübeydî'nin rivâyetlerine *Sünen*'inde yer vermemiştir. Onun, diğer Kütüb-i sitte müelliflerinden farklı olarak Şam'a yolculuk yapmadığını biliyoruz (Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *DİA*, c. 41, 2012, s. 202). Dolayısıyla Zübeydî'nin rivâyetlerine ulaşamaması bu yüzdendir diyebiliriz.

<sup>73</sup> Müslim 3744; Ebû Dâvûd 1362, 2488; Nesâî 3141.

<sup>74</sup> Ebû Dâvûd 2528, 3328.

<sup>75</sup> Ebû Zur'a ed-Dımaşkî, *Târihu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî*, thk. Şükrullah Nimetullah el-Kûcânî, Dımaşk, ty., s. 432.

<sup>76</sup> Buhârî 77, 916, 1988, 5415, 6614; Müslim 844, 1551, 2550, 2757, 3592, 4237, 4312, 4747, 4749, 4831, 4910, 5058; Ebû Dâvûd 206, 490, 627, 869, 995, 2111, 2361, 2488, 3072, 3215, 3418, 3554, 4039; İbn Mâce, 2358, 3239; Nesâî 56, 172, 196, 485, 495, 920, 1659, 1805, 2062, 2066, 2572, 3054, 3187, 3480, 3728, 3735, 3794, 4225, 4461, 4593.

<sup>77</sup> Buhârî 916, 5415; Müslim 4039; Ebû Dâvûd 3418; Nesâî 2066, 4461.

<sup>78</sup> Ebû Dâvûd 4039.

<sup>79</sup> Buhârî 916; Ebû Dâvûd 3418; Nesâî 2066, 4461.

<sup>80</sup> Buhârî 5415.

bulunmaktadır. Bunlara yakından baktığımızda iki rivâyetinin mütâbii varken<sup>81</sup> diğer ikisinin rivâyetinde tek kaldığını görmekteyiz.<sup>82</sup> Onun Medine menşeli rivâyetleri dışında, Şamlı Mekhûl'den aldığı Irak kaynaklı bir rivâyetin<sup>83</sup> de mütâbinin bulunduğunu tespit edebildik.

Buna göre daha önceki çalışmamızda Mısır'da Yezîd b. Ebî Habîb'de gördüğümüz gibi, Zübeydî'nin özellikle Medine menşeli rivâyetleri de Şamlılar tarafından yaklaşık 100 yıl rivâyet edilmiş ve sonrasında Kütüb-i sitte'ye dâhil olmuştur.

Şam'ın ünlü fıkıh ve hadis âlimi Abdurrahman b. Amr el-Evzâî'nin (ö. 157) de rivâyetleri geç dönem tâbiilerinden olduğu için kaynak bakımından öncesine göre çeşitlilik arz etmektedir. Bununla birlikte onun Şam kaynaklı hadisler için özel bir önem atfettiği söylenmiştir.<sup>84</sup>

Burada şu hususu hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Hadislerde bölgecilikle alakalı daha önceki bir çalışmamızda İmam Şâfiî'nin, Leys b. Sa'd'ın (ö. 175) Mısır dışından gelen rivâyetlerine itibar etmediğini tespit etmiştik.<sup>85</sup> Onun Şam bölgesiyle ilgili de aynı tutumu sergileyerek, Evzâî'nin Şam menşeli rivâyetlerine eserlerinde yer vermemesi kayda değer bir durumdur.

Netice itibariyle şunu görüyoruz ki Şam ile Hicaz daha erken tarihlerde irtibatlı hale gelmiştir. Hicazlı sahâbe ve tabiînin devletin merkezi olması hasebiyle daha ilk dönemlerden itibaren buraya gelmesi bunda etkili olmuştur. Bununla birlikte rivâyetlere itibar yine de tek yönlü olmuş, Mısır'da olduğu gibi, özellikle Hicaz'a nazaran Şam rivâyetlerine fazla değer verilmemiştir diyebiliriz. Ebû İdrîs el-Havlânî gibi bazı tâbiilerin rivâyetlerinin mütâbileri bulunmakla birlikte, sahâbilerde olduğu gibi bunların rivâyet ettiği hadislerin genelde yerel nitelikte olduklarını söyleyebiliriz.

Bu râvilerin Hicaz menşeli rivâyetlerinin mütâbilerinin olması onların Şam menşeli ferd rivâyetlerine de güvenebileceğimizi göstermektedir. Zira onların rivâyetlerinin ferd kalmasının, güvenilirlikleri ile ilgili değil, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Şam bölgesi rivâyetlerine olan genel güvensizliğin bir sonucu olduğunu

<sup>81</sup> Müslim 2657; Ebû Dâvûd 564.

<sup>82</sup> Ebû Dâvûd 332; İbn Mâce 1674.

<sup>83</sup> Nesâî 1349.

<sup>84</sup> Bkz. Halit Özkan, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006, s. 242-243.

<sup>85</sup> Akgün, "Bölgearası Rivâyet Farklılıkları", s. 14 (dipnot 29).

düşünebiliriz. Diğer bir deyişle onların Hicaz dışındaki hadislerinde ferd kalmaları onların güvenilirliğine bir halel getirmediği gibi, böylesi ferd rivâyetlerinden şüphelenmemizi de gerektirmez.

Şimdi de Şam menşeli rivâyetleri bölgesellik açısından daha yakından görebilmek için hadis talebi için Şam dışına çıkan ve diğer bölgelerden hadis alan Mekhûl ed-Dımaşkî'nin (ö. 112) rivâyetlerine yakından bakacağız.

### C- Mekhûl ed-Dımaşkî'nin (ö. 112) Rivâyetleri

Ebû Abdullah Mekhûl ed-Dımaşkî, aslen Kâbil kökenli azatlı bir köle olup,<sup>86</sup> Şam'ın en ünlü fakihlerinden ve hadis râvilerindedir. Hz. Peygamber'den ve sahâbeden mürsel/munkatı rivâyetleriyle meşhurdur.<sup>87</sup> Zira bulunduğu dönem ve coğrafyada hadislerin isnâdı hususunda fazla titiz olunmadığını görmekteyiz.<sup>88</sup> İbn Sa'd'ın onu zayıf bir râvi olarak nitelendirmesinin de isnâdlarındaki bu gevşeklik ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz.<sup>89</sup> Nitekim Buhârî'nin de onun hakkında herhangi bir olumsuz görüşü olmadığı<sup>90</sup> halde hiçbir rivâyetini *Sahih*'ine almaması bu yönüyle ilgili olsa gerektir. Bununla birlikte diğer münekkitler onun güvenilirliği hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>91</sup> Ayrıca Ebû Zur'a er-Râzî, onun İbn Şihâb ez-Zührî'den daha fakih olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup> Nitekim bizzat Zührî de "Âlim dört kişidir: Medine'de Saîd b. el-Müseyyeb, Kûfe'de Şa'bî, Basra'da Hasan (el-Basrî), Şam'da Mekhûl'dür" demiştir.<sup>93</sup>

<sup>86</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, LX, 204; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XIV, Beyrut, 1984, X, 292.

<sup>87</sup> Bkz. Zehebî, *Siyer*, V, 155-157. Zehebî'ye göre bunlardan bazıları şunlardır: Sahâbeden Übey b. Ka'b, Sevbân, Ubâde b. Sâmî, Ebû Hureye, Ebû Sa'lebe el-Huşenî, Ebû Cendel b. Süheyî, Ebû Hind ed-Dârî, Ümmü Eymen ve Hz. Aişe. Hatta o, onun Ebû Müslim el-Havlânî, Mesrûk ve Mâlik b. Yehâmir gibi tâbiûnun büyükleri ile de karşılaşmamış olabileceğini savunmaktadır (Bkz. Zehebî, *Siyer*, V, 156). Tirmizî ise onun ancak üç sahâbeden rivâyetinin sabit olduğunu belirtmektedir: Vâsile b. el-Eska', Enes ve Ebû Hind ed-Dârî (Zehebî, *Siyer*, V, 158).

<sup>88</sup> Bkz. İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, I, 362.

<sup>89</sup> Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut, 1990, VII, 316.

<sup>90</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, I-IX, Haydarabad, 1362, VIII, 21.

<sup>91</sup> İclî, İbn Hırâş, Ebû Hâtîm gibi âlimler onu tevsik etmişlerdir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, V, 159; *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut, 1963, IV, 176-177; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 291.

<sup>92</sup> Ebû Zur'a, *Târihu Ebî Zur'a*, s. 245.

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyer*, V, 158.

Mısır'da azat edildikten sonra ilim tahsili için yola çıkan Mekhûl birçok belde<sup>94</sup> dolaşmış ve çok sayıda hocadan hadis rivâyetinde bulunmuştur.<sup>95</sup> Nihayetinde o, Şam'a yerleşerek<sup>96</sup> birikimini buradaki Şamlı talebelerine aktarmış ve diğer bölge hadislerinin dışarıdan Şam'a gelmesinde önemli bir rol almıştır diyebiliriz. Mesela sehiv secdesi ile ilgili bir hadisi Mekhûl, Mekkelilerden almış,<sup>97</sup> ondan da Şamlı talebesi Sâbit b. Sevbân el-Ansî rivâyet etmiştir.<sup>98</sup>

Aşağıda onun hadis kaynaklarını bölgelerine göre ele alıp mutâbaât ve şevâhid açısından tahlil etmeye çalışacağız.

Kütüb-i sitte'de Mekhûl'den tekrarsız olarak rivâyet edilen kırk beş adet hadis bulunmaktadır. Bunlardan otuzu (% 67'si) onun Şamlılardan rivâyetidir.

#### **a- Sadece Şamlılardan rivâyet ettiği hadisler**

Mekhûl'ün sadece Şamlılardan rivâyet ettiği, diğer bölgelerde herhangi bir mütâbiini veya şâhidini tespit edemediğimiz yirmi yedi merfû hadisi bulunmaktadır.<sup>99</sup> Bu hadisler sadece Şam'da yaşayan sahâbîlerce bilinmişler, diğerleri tarafından işitilmemiş, bölgesel olarak kalmışlardır. Hatta bunların bir kısmı hicri II. Yüzyıl eserlerinde yer alsalar da, sıhhat bakımından sorunlu oldukları için, Kütüb-i sitte'ye bile dâhil edilmemişlerdir.<sup>100</sup> Yine bu rivâyetlerin ikisi<sup>101</sup> hariç tamamı Şamlı öğrenciler tarafından nakledilmişlerdir.

<sup>94</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, LX, 205. Mekhûl, ilim tahsili için -mübalâğa yolu ile- bütün dünyayı dolaştığını söylemiştir. (Zehebî, *Siyer*, V, 158).

<sup>95</sup> Hocalarının isimleri için bkz. Zehebî, *Siyer*, V, 156.

<sup>96</sup> İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*, LX, 203; İbn Hacer, *Tehzîb*, X, 291.

<sup>97</sup> İbn Mace, *İkâmetu's-salavât* 132 (1209).

<sup>98</sup> Ebû Abdullah Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-IV, Beyrut, 1990, I, 470 (1211).

<sup>99</sup> Müslim 3663; Ebû Dâvûd 986, 1090, 1110, 2035, 2151, 2192, 2383, 2535, 2588, 3763, 3852, 4043, 4258; İbn Mâce, 748, 1418, 1520, 1580, 2244, 2849, 4013, 4215, 4251; Tirmizî 2490, 3160, 3582; Nesâî 5363.

<sup>100</sup> Örnekleri için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983, I, 441 (1726), II, 232 (3186), III, 70 (4833).

<sup>101</sup> Ebû Dâvûd 2035, 3852.

### **b- Kendisi Şamlılardan rivâyet etmiş olmakla birlikte diğer bir bölgeden mütâbii veya şâhidi olan rivâyetler**

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Şamlılardan rivâyet ettiği otuz hadisten sadece üçünün (% 10) mütâbii veya şâhidi bulunmaktadır. Bunlar aşağıdaki hadislerdir:

**1. Hadis:** Mekhûl tarafından Şurahbîl b. es-Simt (ö. 40) aracılığıyla Selman-ı Fârisî'den (ö. 34/655) rivâyet edilen söz konusu hadisin Mısır<sup>102</sup> ve Medine<sup>103</sup> kaynaklı hasen derecesinde iki mütâbii bulunmaktadır.

**2. Hadis:** Hadisi Mekhûl, Mahmud b. Rebî'den (ö. 99), o da Ubâde b. es-Sâmit'ten rivâyet etmişlerdir.<sup>104</sup> Müslim'de bu rivâyet asıl olmakla birlikte o, Ebû Hureyre'den gelen diğer bir rivâyeti buna şâhid olarak getirmektedir.<sup>105</sup>

**3. Hadis:** Mekhûl, Anbese b. Ebî Süfyan'dan, o da kız kardeşi Ümmü'l-mü'minin Ümmü Habîbe'den (ö. 42) rivâyet etmektedir.<sup>106</sup> Buhârî'ye göre, Mekhûl Anbese'den hadis işitmemiştir.<sup>107</sup> Bununla birlikte hadisin şâhidleri bulunmaktadır.<sup>108</sup> Ancak Tahâvî bu hadislerin hepsini illetlerini göstermek suretiyle reddetmektedir.<sup>109</sup>

Netice itibariyle Mekhûl'ün Şam kökenli rivâyetlerinden sadece birisinin mütâbii, diğer ikisinin ise bazı şâhidleri bulunduğunu tespit edebildik. Bu da onun Şam kökenli rivâyetlerinin diğer Şamlılarda da gördüğümüz gibi daha çok bölgesel nitelikli olduklarının açık bir delilidir.

### **c- Şam dışındaki râvilerden rivâyet ettiği hadisler**

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Mekhûl, Şam dışında ilim talep etmek üzere yola çıkan âlimlerin ilklerindedir. Dolayısıyla onun çok sayıda Şamlı olmayan hocalarına rastlamaktayız. Bunlardan bir kısmının Şam'a dışarıdan gelen ve orada kendilerinden hadis aldığı hocaları

---

<sup>102</sup> Müslim, İmâre 50 (1913).

<sup>103</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah ve diğerleri, I-XVIII, Medine, 2009, IV, 484 (2517).

<sup>104</sup> Ebû Dâvûd, Salât 135 (823).

<sup>105</sup> Müslim, Salât 11, (395).

<sup>106</sup> İbn Mâce, Tahâre 63 (481).

<sup>107</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *İlelu't-Tirmizî'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut, 1989, s. 49.

<sup>108</sup> Mâlik b. Enes, *Muvatta*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Abu Dabi, 2004, II, 57 (127) (Bûsra bnt. Safvan'dan).

<sup>109</sup> Bkz. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, I-V, Beyrut, 1994, I, 71-76.

olduğu muhakkaktır.<sup>110</sup> Mekhûl'un rivâyet ettiği kırk beş merfû hadisten on dördü (% 31) Şamlı olmayan hocalarındandır. Aşağıda bu hadisleri, başka bir bölgeden<sup>111</sup> mütâbii/şâhidi olan ve olmayanlar şeklinde iki başlık altında tahlil etmeye çalışacağız.

### ca- Başka bir bölgede mütâbii/şâhidi olanlar

**1. Hadis:** Ezanın sözleri ile ilgili hadisi Mekhûl, Abdullah b. Muhayrız el-Mekkî'den (ö. 99), o da Ebû Mahzûra el-Mekkî'den (ö. 59) rivâyet etmektedir.<sup>112</sup> Söz konusu hadisin, Mekkelî Abdülaziz b. Abdülmelik b. Ebû Mahzûra'dan bir mütâbii bulunmaktadır.<sup>113</sup> Ancak bu hadisi Mekhûl'den sadece Basralı bir râvinin rivâyet etmiş olması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu Şam'da bilinen bir rivâyet değildir.

**2. Hadis:** Köle ve atların zekâtı hususundaki hadisi o, Medineli Süleyman b. Yesâr'dan almıştır.<sup>114</sup> Bu rivâyetin Medineli Abdullah b. Dînâr<sup>115</sup> dâhil birçok mütâbii bulunmaktadır. Kendisinden ise Şamlılarla birlikte birçok râvi bunu rivâyet etmiştir. Ancak Şamlı râvinin (Sâbit b. Sevbân) rivâyeti Kütüb-i sitte'ye dâhil edilmemiştir.<sup>116</sup>

**3. Hadis:** Sehv secdesi ile ilgili hadisi Mekhûl, Mekkelilerden almıştır.<sup>117</sup> Aynı hadisin Medineli mütâbii ve şâhidi<sup>118</sup> de vardır. Hadis, Şamlı talebesi olan Sâbit b. Sevbân'dan da rivâyet edilmektedir.<sup>119</sup>

**4. Hadis:** Mekhûl ⇒ Mahmûd b. Rebî ⇒ Ubâde b. es-Sâmît şeklinde rivâyet edilen imamın arkasında kıraat ile ilgili hadise<sup>120</sup> İbn Şihâb ez-Zührî<sup>121</sup> de mütâbaat etmiştir.

<sup>110</sup> Örnek bir rivâyeti için bkz. Ebû Dâvûd, Edeb 109 (5069). Mekhûl, Enes b. Mâlik'i Şam camiinde gördüğünü söylemektedir. Ebû Zur'a, *Târîhu Ebî Zur'a*, s. 241.

<sup>111</sup> Burada, başka bir bölgeden kastımız kaynağın Şam dışından bir sahâbî/tâbiinin olmasıdır. Yoksa bu kişilerin Şam'a gelmiş ve orada kendilerinden hadis alınmış olması mümkündür.

<sup>112</sup> Müslim, Salât 3 (379).

<sup>113</sup> Ebû Dâvûd, Salât 28 (503). Krş. Tirmizî, Salât 26 (191); Ebû Dâvûd, Salât 28 (501).

<sup>114</sup> Müslim, Zekât 2 (982).

<sup>115</sup> Buhârî, Zekât 45 (1463).

<sup>116</sup> Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Müsnedü's-Şamiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, I-IV, Beyrut, 1984, I, 119 (184).

<sup>117</sup> İbn Mace, *İkâmetu's-salavât*, 132 (1209)

<sup>118</sup> Mütâbii: Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 307 (3476). Şâhidi: Müslim, Mesâcid 19 (571).

<sup>119</sup> Taberânî, *Müsnedü's-Şamiyyîn*, I, 131 (209).

<sup>120</sup> Tirmizî, Salât 116 (311).

<sup>121</sup> Buhârî, Ezân 94 (756).

**5. Hadis:** "La havle..." zikrinin fazileti ilgili hadis Ebû Hureyre'den munkatı olarak rivâyet edilmektedir.<sup>122</sup> Kûfî bir mütâbii bulunmaktadır.<sup>123</sup>

**6. Hadis:** Mekhûl ⇒ Mesrûk ⇒ Aişe şeklinde rivâyet edilen namazdan çıkmak ile ilgili munkatı hadisin<sup>124</sup> Kütüb-i sitte dışında mütâbii bulunmaktadır.<sup>125</sup>

**7. Hadis:** Mekhûl'ün Tâvus'tan, onun da Hz. Peygamber'den mürsel olarak naklettiği hibeyle ilgili hadisi<sup>126</sup> Mekkeliler de rivâyet etmişlerdir.<sup>127</sup>

Ayrıca yukarıdaki hadislerin senedlerini incelediğimizde bunlardan muttasıl olanların râvilerinin tamamının, mürsel olanların ise irsal edilen kısmına kadarki râvilerinin genelde sika olduklarını görmekteyiz. Dolayısıyla onun mütâbii/şâhidi bulunan hadislerinin genel olarak güvenilir olduklarını düşünebiliriz.

### cb- Başka bir bölgede mütâbii/şâhidi olmayanlar

**1. Hadis:** Namazla ilgili olan bu hadisi Mekhûl'ün, doğrudan Ebû Hureyre'den aldığı yönündeki<sup>128</sup> isnâdı munkatıdır.<sup>129</sup> Zira Mekhûl, Ebû Hureyre'den hadis işitmemiştir.<sup>130</sup> Üstelik bu hadisin hiçbir mütâbii ve şâhidi de bulunmamaktadır. Nitekim hadisin râvilerinden birisi olan Şamlı Muâviye b. Sâlih (ö. 158) garîb bazı rivâyetlerinden dolayı tenkit edilmiştir.<sup>131</sup>

**2. Hadis:** Mekhûl'ün Enes'ten rivâyet ettiği duayla ilgili bir hadistir.<sup>132</sup> Mütâbii bulunmayan bu hadis hakkında Tirmizî de "garîb"

<sup>122</sup> Tirmizî, Da'vât 148 (3601).

<sup>123</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, I-XLV, Beyrut, 2001, XIII, 345 (7966).

<sup>124</sup> Nesâî, *Sehiv* 100 (1361).

<sup>125</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, I, 373; Ebû Ya'kûb İbn Râhûyeh, *Müsned*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhakk el-Belûşî, I-V, Medine, 1991, III, 924 (1617).

<sup>126</sup> Nesâî, *Umrâ* 1 (3726).

<sup>127</sup> Nesâî, *Rukbâ* 2 (3714).

<sup>128</sup> İfadeyi böyle belirsiz olarak kullanmamızın sebebi, burada "Mekhûl an fulan" şeklindeki isnâd illa Mekhûl'ün ifadesi olmayabilir. Bu alttaki bir râvinin tasarrufu da olabilir. Dolayısıyla Mekhûl bunu irsal etti demek her zaman isabetli olmayabilir.

<sup>129</sup> Ebû Dâvûd, *Salât* 64 (594).

<sup>130</sup> Tirmizî, Da'vât 148 (3601); Zehebî, *Siyer*, V, 156.

<sup>131</sup> Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, X, 211.

<sup>132</sup> Ebû Dâvûd, *Edeb* 109 (5069).



demektedir.<sup>133</sup> Hadis, râvisi Abdurrahman b. Abdü'l-mecîd'den dolayı zayıftır.<sup>134</sup>

**3. Hadis:** ... Yahyâ b. Alâ ⇒ Bişr b. Nümeyr ⇒ Mekhûl ⇒ Yezîd b. Abdullah ⇒ Safvân b. Ümeyye senediyle Mekke kaynaklı olarak nakledilen muhanneslerle ilgili bir rivâyettir.<sup>135</sup> Mütâbii ve şâhidi bulunmamaktadır. Bu hadisin râvilerinden Bişr ve Yahyâ metrûktur.<sup>136</sup> Dolayısıyla hadis mevzûdur.

**4. Hadis:** "Mekhûl an Übey b. Ka'b" şeklinde rivâyet edilen ribâtın fazileti ile ilgili, mütâbii ve şâhidi olmayan munkatı bir rivâyettir.<sup>137</sup> Ayrıca hadisin râvisi olan Kûfeli Ömer b. Subh hadis uyduran biri olarak nitelendirilmiştir.<sup>138</sup> Dolayısıyla bu da uydurma bir hadistir.

**5. Hadis:** Mekhûl'den doğrudan Hz. Aişe'ye dayandırılan yemek âdâbı ile ilgili munkatı bir hadistir.<sup>139</sup> Söz konusu hadisin de mütâbii bulunmamaktadır ve zayıftır.<sup>140</sup> İbn Mâce yine Şam kaynaklı zayıf bir hadisi buna şâhid olarak getirmektedir.<sup>141</sup>

**6. Hadis:** Mekhûl'den Ebû's-Şimâl adlı meçhul bir râvi kanalıyla Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye isnâd edilen peygamberlerin dört sünneti ilgili bir hadistir. Tirmizî "hasen-garîb" hükmünü vermektedir.<sup>142</sup> Senedinde yer alan Iraklı müdellis râvi Haccâc b. Ertât'ın (ö. 145) mu'an'an rivâyeti olması dolayısıyla zayıf bir hadistir.<sup>143</sup>

**7. Hadis:** Abbas'ın fazileti ile ilgili Mekke kaynaklı bir hadistir.<sup>144</sup> Tirmizî "hasen-garîb" dese de Yahya b. Maîn bu hadisin uydurma olduğunu söylemektedir.<sup>145</sup>

<sup>133</sup> Tirmizî, Da'vât 83 (3501).

<sup>134</sup> Bkz. Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emîr el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut, 1994, XIII, 277. Bkz. Nâsiruddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe vel' mevduâ ve eseruha's-seyyi fi'l-ümme*, I-XIV, Riyad, 1992, III, 143-144.

<sup>135</sup> İbn Mâce, Hudûd 38 (2613).

<sup>136</sup> Sırasıyla bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, I, 461; XI, 261.

<sup>137</sup> İbn Mâce, Cihâd 7 (2768).

<sup>138</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, I-III, Halep, 1976 II, 88.

<sup>139</sup> İbn Mâce, Etîme 22 (3294).

<sup>140</sup> Hadisin râvisi olan Münîr b. Zübeyr, Mekhûl'e ait olmayan rivâyetleri ona isnâd etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Mecrûhîn*, III, 23.

<sup>141</sup> İbn Mâce, Etîme 22 (3295).

<sup>142</sup> Tirmizî, Nikâh 1 (1080).

<sup>143</sup> Ayrıca İbn Sa'd vd. bazıları onun hadislerinin zayıf olduğunu belirtmişlerdir (Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, II, 196-198).

<sup>144</sup> Tirmizî, Menâkıb 94 (3762).

<sup>145</sup> Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-hak el-Eserî, I-II, Faysalâbâd, 1981, I, 287.

Bu bilgilerden hareketle, Mekhûl'ün başka bir bölgeden naklettiği ve mütâbii/şâhidi olmayan rivâyetlerin hemen hemen hepsinin zayıf/mevzû olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunların bu za'fiyetinin kaynağı diğer bölgelerden olmaları değil, râvilerinin mecrûh olmalarıdır. Zira aynı durum Şam kaynaklı hadisleri için de geçerlidir.<sup>146</sup> Bütün bunlar isnâd sisteminin ve cerh-ta'dil ilminin verilerinin sıhhatine işaret etmektedir.

O halde genel olarak senedi muttasıl olmayan rivâyetlerin sıhhati problemlili olmakla birlikte Mekhûl'e kadar râvileri güvenilir olan hadisler, bu değerlendirmenin dışındadır diyebiliriz. Dolayısıyla Mekhûl'ün mürsel/munkatı rivâyetleri hakkında hüküm verirken mutlaka kendisine kadarki isnâdın sıhhatini dikkate almak gerekir diye düşünmekteyiz. Aksi halde Mekhûl'ün rivâyetlerinin değeri düşürülmüş, ona ait olmayan rivâyetler kendisine atfedilmiş olur.<sup>147</sup>

Ayrıca yukarıda Ebû İdrîs el-Havlânî'nin dışarıdan aldığı rivayetlerin mütâbiileri bulunduğu gibi, Mekhûl'ün de bölge dışından rivâyet ettiği hadislerin sika râviler tarafından rivâyet edilenlerinin mütâbii/şâhidleri bulunmaktadır. Bu durum onun güvenilirliğine bir delildir. Ancak aynı sonuç, sika da olsalar onun ve diğer Şamlıların rivâyetlerine karşı bir tavrın açık bir göstergesidir.

Öte yandan, yukarıda görüldüğü üzere Mekhûl'ün rivâyetlerinde çokça irsale rastlamaktayız. Diğer bir deyişle o, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki râvileri atlamak suretiyle doğrudan rivâyette bulunmaktadır. Bu durum onun yaşadığı dönemin ortak bir özelliği olarak öne çıkmakla birlikte,<sup>148</sup> kendisinden hemen sonra bu usûlün değiştiğini, Şamlıların da senedde ittisale önem vermeye başladıklarını görmekteyiz.<sup>149</sup>

Bu bağlamda burada önemli bir hususa daha dikkat çekmek istiyoruz. Kütüb-i sitte öncesi eserlerde yer alan Mekhûl'un yukarıda

<sup>146</sup> Örnekleri için bkz. İbn Mâce 748, 1520, 2244; Tirmizî 2490, 3160.

<sup>147</sup> Diğer bir çalışmamızda, aynı duruma Ka'bü'l-ahbâr'ın rivayetlerinde de dikkat çekmiştik. Bkz. Akgün, "Giyinik Çıplaklar' Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'bü'l-Ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. 9, sayı: 17, 2016, s. 135 vd.

<sup>148</sup> Çağdaşı olan Hâlid b. Ma'dân (ö. 103) ve Râşid b. Sa'd el-Hımyerî (ö. 108) de kendisi gibi çokça irsal etmişlerdir. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-tehziib*, thk. Muhammed Avvâme, Halep, 1986, s. 190, 204.

<sup>149</sup> Ancak hemen sonrasında, Rebîa b. Yezîd el-İyâdî'nin (ö. 121) rivâyetlerindeki senedler daha sağlıklı görünmektedir. Onun hakkında bkz. İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, LXXII, 192-200.

bahsettiğimiz mürselleri, isnâdlarındaki inkıta nedeniyle kabul görmemiş ve söz konusu rivâyetler yerine muttasıl senede sahip diğer bazı rivâyetler tercih edilmiştir. Şimdi bunları iki örnek üzerinde göstermek istiyoruz.

Örnek 1:

Güzel sözün sihir olduğuyla ilgili hadis Abdullah b. Vehb'in (ö. 197/812) *el-Câmi fi'l-hadîs* adlı eserinde; Saîd b. Eyyûb el-Mısırî (ö. 161) ⇒ Sevr b. Yezîd eş-Şâmî (ö. 150) ⇒ Mekhûl senediyle Rasûlullah'tan (s) rivâyet edilmektedir.<sup>150</sup> Aynı hadis, yine adı geçen eserde, bu sefer muttasıl olarak Mâlik ⇒ Zeyd b. Eslem ⇒ Abdullah b. Ömer senediyle nakledilmektedir.<sup>151</sup> Dolayısıyla aynı hadisi Abdullah b. Vehb, Mısır'da hocası Saîd b. Eyyûb'tan mürsel/munkatı olarak rivâyet ederken, bu sefer Medine'de diğer bir hocası olan Mâlik b. Enes'ten de rivâyet etmektedir.

Örnek 2:

Hiz. Ömer'in Hacerü'l-esved'i öpmesiyle ilgili hadis, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211) tarafından *el-Musannef* adlı eserinde; Muhammed b. Râşid (ö. 160) ⇒ Mekhûl senediyle Rasûlullah'tan (s) rivâyet edilmektedir.<sup>152</sup> Aynı hadis benzer lafızlarla söz konusu eserde, Ma'mer ⇒ Âsım ⇒ Abdullah b. Sercis ⇒ Ömer b. el-Hattâb senediyle Basralılar tarafından,<sup>153</sup> İsrâîl b. Yûnus (ö. 160) ⇒ İbrahim b. Abdü'l-A'lâ ⇒ Süveyd b. Gafle ⇒ Ömer b. el-Hattâb senediyle Kûfeliler tarafından<sup>154</sup> da muttasıl senedlerle rivâyet edilmiştir. Ayrıca söz konusu hadis Medinelî<sup>155</sup> ve geç dönem Mısırlı râviler<sup>156</sup> tarafından da nakledilmiştir.<sup>157</sup>

Bütün bunlar, en geç hicrî II. Yüzyılın başlarından itibaren Şam'da bilinen yukarıdaki rivâyetlerin, diğer İslam beldelerinde de bilindiğini

<sup>150</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Mısırî, *el-Câmi fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed, Riyad 1995, s. 436 (321).

<sup>151</sup> İbn Vehb, *Câmi*, s. 433 (317). Krş. Mâlik, *Muvatta*, V, 1436 (3615); Buhârî, Tıbb 50 (5767). Hatta eserde, İbn Cüreyc'in (ö. 150) doğrudan Hz. Peygamber'e isnâd ettiği diğer bir rivayet daha bulunmaktadır (İbn Vehb, *Câmi*, s. 436 (320)).

<sup>152</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 72 (9035).

<sup>153</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 71 (9033). Krş. Müslim, Hacc 41 (1270).

<sup>154</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, V, 71 (9034). Krş. Müslim, Hacc 41 (1271).

<sup>155</sup> Mâlik, *Muvatta*, III, 535 (1351); Buhârî, Hacc 57 (1605).

<sup>156</sup> Müslim, Hacc 41 (1270).

<sup>157</sup> Diğer örnekleri için bkz. ve krş. İbn Vehb, *Câmi*, s. 551 (446) (Buhârî, İlim 13 (71)); Abdürrezzâk, *Musannef*, VII, 393 (13600) (Buhârî, Buyu 66 (2153); *Musannef*, V, 185 (9319) (Müslim, Cihâd 17 (1762)); *Musannef*, V, 240 (9489) (Müslim, Sayd 6 (1941)); *Musannef*, V, 303 (9691) (Buhârî, Cihâd 74 (2896)); *Musannef*, II, 232 (3186) (Müslim, Mesâcid 26 (596)).

göstermektedir. Hatta bu tespit Mekhûl'ün mürsel rivâyetlerinin sıhhatine da bir delildir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Acaba Mekhûl'den gelen bu rivâyetler, sonradan başka senedler oluşturularak muttasıl hale mi getirilmişlerdi? Buna olumsuz cevap vermek durumundayız. Zira söz konusu rivâyetler, yukarıdaki örneklerde de gösterdiğimiz gibi bunların yer aldığı kitapların bizzat kendilerinde muttasıl rivâyetler ile birlikte yer almaktadır. Diğer bir deyişle munkatı ve muttasıl rivâyetler bir arada zikredilmişlerdir.<sup>158</sup> Ancak bu, bazı hadis senedlerinin zaman içerisinde muttasıl hale getirilmediği anlamına gelmemektedir. Burada yanlış olan, bazı genellemelere gidilmesidir.

### Sonuç

Hicaz bölgesi dışındaki diğer bölgelerde olduğu gibi Şam kaynaklı hadisler hakkında da genelde olumsuz bir kanaatin olduğu bilinmektedir. Bu itibarsızlığın sadece râvilerinin güvenilirliği ile ilgili olmadığını, aynı zamanda isnâd sisteminde gevşek davranmaları ile ilgili olabileceğini söyleyebiliriz.

Araştırmamız sonucunda gördük ki, Mısır'da olduğu gibi Şam'da da hadisler yaklaşık hicrî II. Yüzyılın ortalarına kadar bölgesel nitelikte olup, zamanla diğer bölgelerde de bilinir olmuşlardır. Ayrıca Şam kaynaklı rivâyetleri incelediğimizde diğerlerinde olduğu gibi bunların da Şam dışında mütâbilerinin az olduğu görülmektedir. Bu durumunun yukarıda bahsettiğimiz ilk dönemlerde Şam kaynaklı hadislerin itibar görmemesi kaynaklı olduğunu düşünmekteyiz.

Ayrıca bu çalışmamızla, Mısır menşeli rivayetlerde araştırma konumuz olan Yezîd b. Ebî Habîb'de (ö. 128) gördüğümüz gibi, Muhammed b. Velîd ez-Zübeydî'nin (ö. 148) özellikle Medine menşeli rivâyetlerinin de Şamlılar tarafından yaklaşık 100 yıl rivâyet edildiğini ve sonrasında Kütüb-i sitte'ye dâhil olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Bu da en azından hicrî II. Yüzyılda hadislerin naklinde isnâd sisteminin güvenilirliğini ortaya koymaktadır.

Mısır'dan biraz farklı olarak Şam ile Hicaz daha erken tarihlerde irtibatlı hale gelmiştir. Hicazlı sahâbe ve tâbiûnun devletin merkezi olması hasebiyle ilk dönemlerden itibaren Şam'a gelmesinin bunda etkili

---

<sup>158</sup> Örnekleri için bkz. ve krş. Abdürrezzâk, *Musannef*, I, 400 (1564); I, 442 (1727 ve 1728), II, 232 (3186 ve 3187), IV, 210 (7525) ve IV, 209 (7519).

olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Hicaz dışındaki diğer bölgelerde olduğu gibi Şamlı güvenilir birkaç âlime ait olanlar hariç bu bölgenin rivâyetlerine özellikle ilk dönemlerde fazla itibar edilmemiştir diyebiliriz. Bu durum İbn Şihâb ez-Zührî'nin tavrında açıkça görülmektedir. Nitekim Zührî sonrasında bile Şamlı râvilerin sadece en güvenilir olanlarının az sayıdaki hadislerinin Sahîhayn'a girebildiğini tespit ettik. Keza Ebû İdrîs el-Havlânî'nin (ö. 80) Şam kaynaklı hadislerinden hiçbirinin mütâbiinin bulunmaması, buna karşın Şam dışından rivâyet ettiği hadislerin mütâbiinin bulunması da bu Şam karşıtı tutumu gösteren diğer önemli bir delildir.

Bahsi geçen güvenilir râvilerin Hicaz menşeli rivâyetlerinin mütâbilerinin olması onların Şam menşeli ferd rivâyetlerine de güvenebileceğimizi göstermektedir. Zira onların rivâyetlerinin ferd kalmasının, güvenilirlikleri ile ilgili değil, Şam bölgesi rivâyetlerine olan genel güvensizliğin bir sonucu olduğunu düşünebiliriz. Diğer bir deyişle onların Hicaz dışındaki hadislerinde ferd kalmaları onların güvenilirliğine bir hâlel getirmediği gibi, böylesi rivâyetlerinden şüphelenmemizi de gerektirmez.

Bütün bunlar, en geç hicrî II. Yüzyılın başlarından itibaren Şam'da bilinen yukarıdaki rivâyetlerin, diğer İslam beldelerinde de bilindiğini göstermektedir. Hatta bu tespit Mekhûl'ün mürsel rivâyetlerinin sıhhatine de bir delildir. Her ne kadar onun irsalleri güvenilir gözükse bile, onlardan bazılarının bize intikalinde bazı sorunlar olduğundan, bunlardan bir kısmının zayıf/uydurma olduğunu görmekteyiz.

Çalışmamızın sonunda ele aldığımız Mekhûl'ün Şam kökenli rivâyetlerinin diğer Şamlılarda da gördüğümüz gibi daha çok bölgesel nitelikli olduklarını gördük. Ayrıca onun başka bir bölgeden naklettiği ve mütâbii/şâhidi olmayan rivâyetlerin hemen hemen hepsinin zayıf/mevzû olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bunların bu za'fiyeti diğer bölgelerden olmalarından değil, râvilerinin mecrûh olmalarından kaynaklanmaktadır. Zira aynı durum onun Şam kaynaklı hadisleri için de geçerlidir. Bütün bunlar isnâd sisteminin ve cerh-ta'dil ilminin verilerinin sıhhatine işaret etmektedir.

O halde genel olarak senedi muttasıl olmayan rivâyetlerin sıhhati problemlili olmakla birlikte Mekhûl'e kadar râvileri güvenilir olan hadisler bu değerlendirmenin dışındadır diyebiliriz. Ayrıca yukarıda Ebû İdrîs el-Havlânî'nin dışarıdan aldığı rivâyetlerin mütâbiileri bulunduğu gibi, Mekhûl'ün de bölge dışından rivâyet ettiği hadislerin

sika râviler tarafından rivâyet edilenlerinin mütâbii/şâhidleri bulunmaktadır. Bu durum onun güvenilirliğine bir delildir. Ancak aynı sonuç, sika da olsalar onun ve diğer Şamlıların rivâyetlerine karşı bir tavrın bulunduğu kanaatine ulaşabiliriz.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri, I-XLV, Beyrut, 2001.
- \_\_\_\_\_, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, I-III, Riyad, 2001.
- Akgün, Hüseyin, "Bölgelerarası Rivâyet Farklılıkları Açısından Mısır'daki Hadis Kültürünün Tahlili (Yezîd b. Ebî Habîb'in (ö. 128) Rivâyetleri Özelinde)", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, 2015, s. 7-29.
- \_\_\_\_\_, "'Giyinik Çıplaklar' Hadisinin Aslının Tespiti ve Ka'bü'l-Ahbâr Kaynaklı Rivâyetlerin Ref'i Meselesi", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, c. 9, sayı: 17, 2016, s. 117-143.
- \_\_\_\_\_, "Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 16, sayı: 1, 2016, s. 267-280.
- \_\_\_\_\_, *Sahâbe Coğrafyası*, Ankara, 2015.
- \_\_\_\_\_, "'Umirtu en ukâtîle'n-nâse' Hadisinin Rivâyet Farklılıkları Hakkında Bir İnceleme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 14, sayı: 2, 2014, s. 75-77.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, İstanbul, 2013.
- Azîmâbâdî, Ebû Abdurrahman Muhammed Eşref b. Emîr, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Beyrut, 1994.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsnedü'l-Bezzâr* (el-Bahrü'z-zehhâr), thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah ve diğerleri, I-XVIII, Medine, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, I-IX, Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- \_\_\_\_\_, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân, I-IX, Haydarabad, 1362.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kamil Karabelli, I-VII, Dımaşk, 2009.
- Ebû Zur'a, Abdurrahman b. Amr, *Târihu Ebî Zur'a ed-Dımaşkî*, thk. Şükrullah Nimetullah el-Kûcânî, Dımaşk, ty.
- Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfe vel'mevdûa ve eseruha's-seyyi fi'l-ümmeh*, I-XIV, Riyad, 1992.

- Fesevî, Ebû Yusuf Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî, I-III, Beyrut, 1981.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, I-IV, Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Beyrut 1977.
- İbn Adiy, Ebû Ahmed el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duaî'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve diğeri, I-IX, Beyrut, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan, *Târîhu Medîneti Dîmaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amravî, I-LXXX, Dîmaşk, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Haleb, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü't-tehzîb*, I-XIV, Beyrut, 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duaî' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyed, I-III, Haleb, 1976.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût ve diğeri, I-V, Beyrut, 2009.
- İbn Râhûyeh, Ebû Ya'kûb İshak, *Müsned*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhakk el-Belûşî, I-V, Medine, 1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-VIII, Beyrut, 1990.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah b. Vehb el-Misrî, *el-Câmi fi'l-hadîs*, thk. Mustafa Hasan Hüseyin Muhammed, Riyad, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec, Abdurrahman b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. İrşâdü'l-hak el-Eserî, I-II, Faysalâbâd, 1981.
- Kandemir, Yaşar, "Tirmizî", *DİA*, c. 41, 2012, s. 202-204.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, thk. M. Mustafa el-A'zamî, I-VIII, Abu Dabi, 2004.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, Kahire, 1955-1956.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-IX, Haleb, 1986.
- Özkan, Halit, *Hicri İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Marmara Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2006.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *el-Müsned*, Beyrut, 1979.



- \_\_\_\_\_, *Sünenü'l-me'sûra*, thk. Abdülmüt'im Emîn el-Kal'acî, Beyrut, 1985 (İsmail b. Yahya el-Müzenî (ö. 264) rivâyeti).
- Şürrâb, Muhammed Muhammed Hasan, *el-Îmâmü'z-Zührî Âlimu'l-Hicâz ve's-Şâm*, Beyrut, 1993.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *Müsnedü's-Şamiyyîn*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, I-IV, Beyrut, 1984.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Meânî'l-âsâr*, thk. Yusuf Abdurrahman Mar'aşlı, I-V, Beyrut, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *İlelu't-Tirmizî'l-kebîr*, thk. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğçerleri, I-V, Kahire, 1975.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Mîzanu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XVIII, Kâhire, 2006.

#### **Elektronik Kaynak:**

el-Câmi li'l-hadîsi'n-Nebevî-Şirketü Rivâyeti İcîkûm li intâc ve tatvîri'l-berâmic.

# VELİ VE ÖĞRETİCİ GÖRÜŞLERİ DOĞRULTUSUNDA 4-6 YAŞ GRUBU KUR'AN KURSU EĞİTİMİ: SAMSUN İLİ ÖRNEĞİ

Ayşegül GÜN\*

## Öz

Bu çalışma, 2013-2014 yılından itibaren 10 ilde pilot uygulama ile başlayan ve günümüze kadar sayıları giderek artan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi hakkında velilerin ve öğretmenlerin görüşlerini almak, bu doğrultuda birtakım değerlendirmelerde bulunmak amacıyla hazırlanmıştır. Bu amaçla, pilot uygulamanın gerçekleştirildiği illerden biri olan Samsun'da, 2014-2015 eğitim-öğretim yılı ikinci dönemi içerisinde bir anket uygulaması yapılmış, kurs öğretmenleriyle görüşmelerde bulunulmuş ve elde edilen veriler yorumlanarak değerlendirilmiştir. Sonuçta, öğretmenlerin pedagojik formasyon konusunda eksikliklerinin olduğu, öğretim programının öğrenci seviyesine uygun bulunduğu, ancak öğrencilerin öğrenme güçlüğü çektiği alanların var olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin en çok öğrenme güçlüğü çektiği konu, harfleri öğrenmedir. Kursların öğrenme ortamının ise fiziksel anlamda yetersiz kaldığı ifade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Kursu, Kur'an Kursu öğreticisi, 4-6 yaş grubu, okulöncesi din eğitimi, öğretim programı.

## The Teaching of the Quranic Course for the 4-6 Age Group in the Views of the Parents' and the Teachers': The Case of Samsun

### Abstract

The main purpose of this study is to take teachers' and parents' opinions about the teaching of the Quranic Course for the 4-6 Age Group which was started with a pilot basis in 10 cities in 2013-2014 years and has increased continuously until today and to make some evaluations in this regard. For this purpose, a questionnaire was administered to the teachers of the Qur'anic Courses in Samsun that was one of the pilot cities, in 2014-2015 academic year' second period and the data obtained through interviews with some course tutorials were evaluated. As a result, it was found that the tutorials had some

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aymet\_y@hotmail.com.

deficiencies in pedagogic formation and while the curriculum was appropriate for the level of the students, there were some subjects that students had some learning difficulties. The most difficult subject students came across at training was learning letters. In addition, they noticed that the learning environment of the Quranic courses had some physical inadequates.

**Key Words:** Quranic Course, Quranic Course teacher, 4-6 age group, preschool religious education, curriculum.

## Giriş

Din, insan hayatının ayrılmaz bir parçasıdır. Psikologlar için bir üst benlik olayı, sosyologlar için kutsalın toplum hayatındaki deneyimi, din psikologları içinse insanı, kamil insan olmaya sevk eden bir disiplin olarak tanımlanır. Tüm tanımlar bir araya getirildiğinde görülür ki din, insanlara bir yaşam tarzı sunmakta, insanları belli bir dünya görüşü içinde toplamakta ve üstün varlıkla ilişki içine giren inananın tüm hayatını etkilemektedir. Böylece din gerek insanın bulunduğu yeri tanımlayarak onun için bir hayat düzeni olmak, gerek ahlaki değerler için temel oluşturarak toplumsal yaşamı düzenlemek ve gerekse çeşitli sosyal faaliyet alanları oluşturarak bireyin hayatını anlamlandırmak gibi üç ayrı işlevi yerine getiren oldukça önemli bir olgudur.<sup>1</sup>

Bireyin hayatını tüm yönleriyle kuşatan ve bir takım fonksiyonlarıyla bireyin yaşamını düzenleyerek mutluluk vadeden dinin, eğitim faaliyetleri içinde önemli bir yeri olması kaçınılmazdır. Konunun önemine binaen de bu eğitim, pek çok dünya ülkesinde olduğu gibi,<sup>2</sup> çok erken dönemlerde başlamalıdır.

Çocukluk dönemi, bireyin kişiliğinin şekillendiği ve ilerideki yaşamına yönelik olarak insanın pek çok davranış kalıbını öğrendiği önemli bir gelişimsel basamağı oluşturmaktadır. Buna göre, bireyin dini tutum ve davranışlarının temelinde, çocukluk döneminde alınan din eğitimi yer almaktadır. Eğer çocuklara olumlu ve bilimsel temellere dayalı bir din eğitimi verilebilirse, sağlıklı bir inanç gelişimine imkan sağlanmış olur. Aksi takdirde, çocuğun gelişim düzeyine uymayan, ilgi ve ihtiyaçlarına cevap veremeyen bir din eğitimi ile sağlıklı bir dini

<sup>1</sup> Nurullah Altaş, İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ensar Neşriyat, 3. bs, İstanbul, 2014, ss. 62-63.

<sup>2</sup> Zeynep Nezahat Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2014, s. 204, 205; Cemil Oruç, "İngiltere'de Okul Öncesi ve İlköğretim Okullarında Resmi Din Eğitimi I: Devlet Okulu Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 13, sayı: 2, 2013, ss. 191-192.

gelişime neden olarak bireyin dinden uzaklaşmasına ve hatta bir takım ruhsal sorunlar yaşamasına yol açılabilir.<sup>3</sup>

Çocuk eğitiminde dini bilgi, dengeli olmak şartıyla, yüksek duyguların oluşumuna zemin hazırlamaktadır. İnsanı sürekli gözeten ve koruyan yüce bir güç fikri çocukta sahipsizlik duygusunu ve birtakım kaygıları ortadan kaldırarak bir motivasyon unsuru olmaktadır. Bunun yanı sıra bireyin kendini gerçekleştirmesine ve sosyalleşmesine katkı sağlayan din eğitimi erken yaşlardan itibaren sağlıklı bir şekilde verilebilirse, çocuğun özellikle metafizik ve içsel sorularına doyurucu cevaplar vererek onu cesaretlendirebilir. Çocuğun saldırganlığa ve suça yönelmesini engelleyebilecek bir kaynak olan dinin telkinleriyle onun hem kendisiyle barışık hem de toplumla uyumlu bir birey olarak yetişmesine katkı sağlanabilir.<sup>4</sup> Bu nedenle, çocuğun eğitiminde erken yaşlardan itibaren dini duyguları canlandırma ve çocuğun kişiliğini bu doğrultuda şekillendirme çabası yer almalıdır.

Günümüzün sürekli değişen ve gelişen yaşam koşulları değerlendirildiğinde, genelde fertlerin eğitiminin, özelde ise din eğitiminin, tesadüflere ve kültürlemenin gelişigüzel etkilerine açık bırakılmayacak kadar önemli olduğu görülmektedir. Bireysel ve toplumsal yaşam açısından oldukça önemli değerlerin bireye kazandırılması, eğitimi ve din eğitimini zorunlu hale getirmiştir. Bu doğrultuda eğitim, bir kamu hizmeti olarak kurumsallaşmış okullarda verilmektedir.<sup>5</sup>

Kendi içinde belirli yaş gruplarına hitap eden eğitim kurumları arasında okulöncesi eğitim verenlerin önemi günümüzde daha belirgin hale gelmiştir. Çocuğun ilköğretime başlamadan önce, uygun bir ortamda bedensel, zihinsel, duygusal ve sosyal yönden gelişimine katkı sağlamayı amaçlayan okul öncesi eğitimi sayesinde, anne babanın çocuğa verdikleri geliştirilebilmekte, onların yetersiz kaldıkları veya

---

<sup>3</sup> Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 64.

<sup>4</sup> Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 146-149.

<sup>5</sup> Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara, 2013, s. 92, 93.

hatalı davranışlar sergiledikleri durumlar ise, tümüyle ortadan kaldırılabilmekte ya da azaltılabilmektedir.<sup>6</sup>

Yakın zamana kadar, devlet tarafından organize edilen okulöncesi eğitim kurumlarının programlarında, çocuğun gelişimi açısından önemli bir boşluğu dolduracak nitelikteki din eğitimine yer verilmemiştir. Ancak ilerleyen zamanla birlikte, gelişen ve değişen yaşam koşulları halkın bu yöndeki taleplerini arttırmış, çocukların devletin gözetimi ve denetimi altında, güvenilir eğitimciler elinde sağlıklı bir şekilde, okulöncesi dönemde din eğitimi alması gündeme gelmiştir. Bu noktada, halkı din konusunda aydınlatma göreviyle vazifelendirilen Diyanet İşleri Başkanlığı devreye girmiş ve günümüze kadar, her yaşta insana temel dini bilgilerle birlikte Kur'an öğretimi hizmeti sunan Kur'an kursları, 4-6 yaş aralığındaki çocuklar için özel olarak hazırlanmış ayrı bir eğitim hizmeti vermeye başlamıştır.

### 1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslam eğitim-öğretim tarihinde, merkezinde Kur'an bulunan din eğitiminin önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu doğrultuda, okul öncesi dönem eğitimi de dini bir nitelik göstermekte ve temelinde, erken dönemlerden itibaren dini bilgilere aşina olma, Kur'an okumayı öğrenme, yazma ve ezberleme, bazı ahlaki değerleri kazanma gibi eğitim konularının yer aldığı görülmektedir.<sup>7</sup> Hz. Peygamber döneminden itibaren çocukların eğitimine önem verildiği, ilerleyen zaman içerisinde "Küttab" denilen eğitim-öğretim merkezlerinde çocuklara basit dini bilgilerle birlikte yazı, şiir ve beden eğitimine yönelik birtakım derslerin verildiği bilinmektedir.<sup>8</sup>

Geçmiş dönemlerde, çocuklara küçük yaşlardan itibaren din eğitimi verilmiş olmakla birlikte, günümüzde bu eğitim, resmi eğitim kurumlarında ilkökul çağında başlamakta ve onun öncesinde verilen okul öncesi eğitimi programında, din eğitimi yer almamaktadır.<sup>9</sup> Her ne kadar bu programda çocukların beden, zihin ve duygu gelişimini ve iyi alışkanlıklar kazanmasını sağlamak amaçlanmış, çocukların gelişimini çok yönlü olarak desteklemek hedeflenmiş, kültürel ve evrensel değerler

<sup>6</sup> Handan Asude Başal, *Okul Öncesi Eğitiminin İlk ve Yöntemleri*, MORPA Kültür Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2005, s. 15.

<sup>7</sup> Oruç, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, s. 25.

<sup>8</sup> Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İFAV Yayınları, 3. bs., İstanbul, 2012, s. 20; Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2014, s. 24.

<sup>9</sup> <http://ttkb.meb.gov.tr/program2.aspx/program2.aspx?islem=1&kno=202> (07.10.2016).

dikkate alınmış olsa da, çocuklara din eğitimi verilmesine yönelik bir ifade bulunmamaktadır. Buna göre, okul öncesi eğitim dönemindeki bir çocuğun formal bir eğitim sistemi içerisinde, bu işin uzmanları tarafından din eğitimi alma imkanı bulunmamaktadır. Bu ise çocuğun manevi gelişiminde önemli bir eksikliğe neden olabilecektir.

Son yıllarda, okul öncesi din eğitimi adına yaşanan bu eksikliğin giderilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda, 4-6 yaş grubu çocuklarının gelişiminde önemli bir yeri olan din eğitimi ihtiyacının sağlıklı bir şekilde karşılanması amacıyla ve velilerin konuyla ilgili talepleri doğrultusunda Diyanet İşleri Başkanlığı bir dizi çalışma başlatmıştır. Bunun sonucunda Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2013-2014 eğitim-öğretim yılında uygulanmak üzere, 4-6 yaş grubu çocuklarını kapsayacak şekilde bir Kur'an Kursları Öğretim Programı hazırlamış ve bu eğitimi pilot uygulamalarla başlatmıştır.

Oldukça güzel başlıkların yer aldığı ve çocuğuna din eğitimi verilmesini isteyen ailelerin beklentilerine cevap verebilecek nitelikleri haiz bu programın verimliliği üzerine araştırma yapmak, din eğitimcileri açısından önemli bir görev alanını oluşturmaktadır. Konu üzerinde değerlendirmeler yapılmasına ve uygulamada çok başarılı örnekler olmasına rağmen bu alanda henüz yeterli bilimsel çalışma bulunmamaktadır.

Yapılan pilot uygulamaların ardından sayısı hızla artan ve veliler tarafından büyük ilgi gören bu kursların, amaçları doğrultusunda verimli bir şekilde faaliyet göstermesi, çocuklarımızın ailelerinden almış oldukları din eğitimini daha sağlam temeller üzerine kurarak geliştirmelerine katkıda bulunacaktır. Ancak, iyi niyetlerle başlayan bu uygulamanın yaşanabilecek birtakım olumsuzluklar nedeniyle, hem çocuklara hem de okul öncesi din eğitimi çalışmalarına zarar verebilmesi de mümkündür. Bu nedenle, sürece dahil olan tarafların konuyla ilgili değerlendirmelerini almak ve bunları göz önünde bulundurarak planlamaları ve uygulamaları yapmak, daha sağlıklı sonuçlar alınmasına katkıda bulunacaktır.

Yapılan bu araştırmanın amacı, yeni bir faaliyet alanı olan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi ile ilgili var olan uygulamalar hakkında bilgi edinmek, varsa planlamada ve uygulamada karşılaşılan güçlükleri tespit etmektir. Bu sayede araştırma sonucunda elde edilen veriler yorumlanarak gerekli önerilerde bulunulacak ve neticede çocukların dini

gelişimi açısından oldukça önemli bir faaliyet olan 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitiminin sağlıklı bir şekilde işleyişine katkı sağlanacaktır.

## 2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırma yöntemi olarak "anket" ve "görüşme" seçilmiştir. Bu sayede, hem kurs öğretmenleri ile birebir görüşülerek daha ayrıntılı bilgi elde etme imkanı bulunmuş, hem de hepsiyle yüzyüze görüşme imkanı bulunamayan velilere, kurs ve öğretmenler hakkındaki değerlendirmelerini açık yüreklilikle ifade etme imkanı sağlanmıştır.

Anketin hazırlanmasında eğitim programı, öğretici için hazırlanmış materyaller ve konuyla ilgili belgeler incelenmiş, konunun uzmanları ile görüşmeler yapılmış ve konuyla ilgili hazırlanmış anket sorularından yararlanılmıştır. Bu süreçte, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu'nda görev yapan öğretmenlerle de görüşülmüş, bu sayede hem sorular hakkında onların görüşleri alınmış hem de kurs eğitiminin verildiği ortamlar gözlemlenmiştir. Sonuçta, kurs öğretmenlerine yönelik olarak 26 sorudan ve velilere yönelik olarak 17 sorudan oluşan iki anket formu hazırlanmıştır. Birbirine paralel doğrultuda soruların yer aldığı bu anketlerin uygulanmasının yanı sıra, birçok kurs öğreticisi ile birebir görüşme yapılmış ve onların konu ile ilgili değerlendirmeleri dinlenmiştir.

## 3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın yapıldığı 2014-2015 eğitim öğretim yılında, Samsun ili ve ilçelerinde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi veren 10 kursta<sup>10</sup> toplam 18 öğretici görev yapmıştır. Bu kurslarda öğrenim gören öğrenci sayısı ise 262'dir.

Araştırma kapsamında, 18 öğreticiye anket uygulanmış ve her kursa, öğrenci sayısı ile orantılı olarak dağıtılan 150 anket formundan elimize ulaşan 122 veli anketi değerlendirmeye alınabilmiştir. Kurs öğretmenleri ile, onlar için Samsun İl Müftülüğü tarafından hazırlanan eğitim seminerinde görüşmelerde bulunulmuş, kurslarında yaşadıkları sorunlar hakkında onlardan bilgi alınmıştır. Veli anketlerinin dağıtılması konusunda da öğretmenlerden yardım alınmış, öğretmenler aracılığıyla dağıtılan anketler toplandıktan sonra, tarafımıza ulaştırılmıştır. Bu süreçte, veli anketlerinden sağlıklı sonuçlar alabilmek için, kurs

<sup>10</sup> Bu kurslar, Atakum, Canik, 19 Mayıs, Alaçam, Çarşamba, Bafra, Vezirköprü ve Salıpazarı ilçelerinde açılmıştır.

eğitiminin ilerleyen zamanlarında anketler uygulanmış ve bazı anketler ancak dönem sonunda elimize ulaşabilmiştir.

#### **4. Bulgular ve Yorum**

##### **4.1. Kurs Öğreticileri ve Velilerinin Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları**

Araştırmaya katılan 18 öğreticiden 1'i İmam Hatip Lisesi, 9'u İlahiyat Önlisans, 7'si İlahiyat Lisans ve 1'i de Lisansüstü mezunudur. Bu öğretmenlerden biri, İlahiyat Önlisans eğitiminin yanı sıra "Çocuk Gelişimi" mezunu olduğunu belirtmiştir.

Bu öğretmenlerden 12'si beş yıl veya daha az bir süredir görev yaparken, 4'ü "6-10 yıl", 2'si ise "11-15 yıl" aralığında görev süresini belirtmiştir. Buna göre öğretmenler genellikle gençlerden oluşmaktadır.

Velilere dağıtılan anket formlarından 104'ü öğrencilerin anneleri, 16'sı babaları ve 2'si de diğer yakınları (dede ve babaanne) tarafından doldurulmuştur. Bu kişilerin eğitim durumlarına bakıldığında ise velilerin 41'i ilkokul, 27'si ortaokul, 29'u lise, 21'i üniversite mezunu olduğunu, 1'i hiç okula gitmediğini belirtmiş, 3 kişi ise diğer seçeneğini tercih etmiştir. Buna göre her eğitim seviyesinden birçok veli, bu kursa çocuklarını göndermeyi tercih etmiştir.

##### **4.2. Kurs Öğreticileri ve Velilerinin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimine Yönelik Değerlendirmelerine İlişkin Bulgular**

Kurs öğretmenlerine ve velilere uygulanan anket formlarında yer alan tüm sorulara ilişkin bulgulara yer vermek makalenin kapsamını aşacağından, birbirine paralel nitelikteki bazı sorular değerlendirmeye alınmıştır. Kurs öğretmenleri ve velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi hakkında sorulan sorulara verdikleri cevapların frekans tabloları aşağıda verilmiştir:



**Tablo 1: Öğreticilerin Pedagojik Formasyon Yeterliklerine İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

<b>Pedagojik Formasyon Yeterliği</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
1.Evet	7	% 38,9
2.Hayır	2	% 11,1
3.Kısmen	8	% 44,4
<b>Cevapsız</b>	1	% 5,6
<b>Genel Toplam</b>	18	% 100

Kurs öğretmenlerine “4-6 yaş grubu öğrencilerine eğitim verebilecek pedagojik formasyona sahip olduğunuzu düşünüyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltilmiş, öğretmenlerin 7’si, bu soruya “Evet” cevabını verirken, 8’i “Kısmen”, 2’si ise “Hayır” seçeneğini tercih etmiştir. Buna göre, böylesine önemli bir görev alanında, kendini yeterli görmeyen birçok öğreticiye görev verilmiştir.

Okulöncesi eğitim kurumlarında eğitimin başarıya ulaşmasındaki en önemli etken, öğretmendir. Bir okulöncesi öğretmeninden beklenen görev, diğer meslek sahiplerinden beklenenden daha özverili ve daha karmaşıktır.<sup>11</sup> Bu nedenle, okulöncesi eğitim çalışmalarında görev alacak olan personelin gerekli alan bilgisine sahip olması ve kendisini bu konuda yeterli hissetmesi oldukça önemlidir. Bu, çalışma performansını ve eğitimin kalitesini de etkileyecektir.

4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu eğitimi, okulöncesi öğretmenlik bilgi ve becerisini de aşan bir faaliyet alanı olması nedeniyle daha güçtür. Çünkü burada görev alan öğretmenler bir yandan bir okulöncesi öğretmeni gibi çeşitli oyunlar ve etkinliklerle çocuğun kişisel gelişimine katkıda bulunmaya çalışırken, diğer yandan bir Kur’an kursu öğreticisi olarak onlara, yaşlarına uygun şekilde din eğitimi vermeye çalışmaktadırlar.

4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu eğitimi programının temel yaklaşımına bakıldığında, öğretmenlik formasyonunun ne kadar önemli olduğu bir kez daha görülmektedir. Çünkü program, “Esnek Çerçeve Öğretim Programı” anlayışına dayalı olarak hazırlanmış ve bu program çerçevesinde öğretmenlerin, çocukların hazır bulunuşluk ve ihtiyaçları doğrultusunda neyi, ne kadar işleyeceklerine karar verebilecekleri

<sup>11</sup> Başal, *Okul Öncesi Eğitiminin İlk ve Yöntemleri*, s. 76.

belirtilmiştir.<sup>12</sup> Bu ise 4-6 yaş grubu çocuklarının gelişimi ile ilgili özel eğitim almamış öğretmenler için üstesinden gelmesi güç bir karar aşamasını oluşturmaktadır. Her ne kadar bu öğretmenler hizmetiçi eğitim seminerleri ile bilgilendirilmiş olsalar da yine de bu esnekliğin çeşitli sorunlara yol açabileceği düşünülebilir. Bu anlamda öğretmenlere yol gösterici olunması gerekmektedir.

Anket kapsamında öğretmenlere, 4-6 yaş grubuna daha önce eğitim verip vermedikleri ve konuyla ilgili bir hizmetiçi eğitim semineri alıp almadıkları sorulmuş, öğretmenlerin 13'ü, daha önce 4-6 yaş grubuna yönelik olarak hiç eğitim vermediğini belirtmiştir. Dokuz öğretici ise hizmet içi eğitimi aldığını ifade etmiştir. Buna göre birçok öğretici, konuyla ilgili bilimsel temele dayalı bir eğitim alamadan sürece dâhil olmuş ve eğitim vermeye başlamıştır. Oysa, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi 10 ilde pilot uygulama şeklinde başlatıldığında, bu uygulamada görev alacak öğretmenler mülakatla seçilmiş ve seçilen 80 personel, 09-20 Eylül 2013 tarihleri arasında Manisa Eğitim Merkezinde hizmet içi eğitim seminerine katılmıştır.<sup>13</sup> Daha sonra, 13-21 Ağustos 2014 tarihleri arasında Afyonkarahisar Sandıklı'da aynı amaç doğrultusunda bir seminer daha yapılmış; kurs, Başkanlıkça belirlenen kıstaslar doğrultusunda seçilen 166 kursiyerin katılımıyla dokuz gün devam etmiştir.<sup>14</sup> Ancak DİB'in ilgili biriminde çalışan görevlilerle ve kurs öğretmenleriyle yapılan görüşmelerde, kurslarda görev alacak olan tüm personelin bu seminerlere katılmadığı, seminerlerin sınırlı sayıdaki öğreticiye hitap edebildiği belirtilmiştir.

Yapılan diğer araştırmalar da, Kur'an kursu öğretmenlerinin pedagojik formasyon konusunda kendilerini yetersiz gördüklerini ortaya koymaktadır. Korkmaz tarafından yapılan bir çalışmada, gerek imam-hatip lisesi gerekse önlisans ve lisans mezunu olan Kur'an kursu öğretmenleri, pedagojik formasyon konusundaki yetersizliklerini açık

---

<sup>12</sup> *Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)*. DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, Ankara, 2014, s. 6, ([www2.diyaret.gov.tr](http://www2.diyaret.gov.tr), 11.05.2016).

<sup>13</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Faaliyet Raporu 2013, Nisan 2014, s. 49. <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Faaliyet/2013%20Y%C4%B1ll%C4%B1k%20Faaliyet%20Raporu.pdf> ( 21.01.2015).

<sup>14</sup> <http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=37&lst=HaberlerListesi> (14.10.2014).

yüreklilikle ifade etmişlerdir.<sup>15</sup> Akşener'in araştırmasında da Kur'an kursu öğretmenlerine mesleki alanda eksiklik duydukları konular sorulmuş ve öğretmenlerin en çok öğretim yöntemleri konusunda eksiklik hissettikleri tespit edilmiştir.<sup>16</sup> Yorulmaz tarafından yapılan çalışmada, Kur'an kursu öğretmenlerine hangi alanlarda hizmet içi eğitime ihtiyaç vardır?" sorusu sorulmuş ve öğretmenlerin % 78,2'si okulöncesi ve ilköğretim 1. kademedeki öğrencilere yönelik olarak hem Kur'an-ı Kerim hem de Temel Dini Bilgiler öğretim metotları konusunda hizmetiçi eğitime ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir.<sup>17</sup> Koç ise, araştırmalar doğrultusunda, Kur'an kursu öğretmenlerinin en çok eğitime-öğretme alan yeterliği ile ilgili sorunlar yaşadığını belirtmektedir. Öğreticiler özellikle de psikoloji, etkili iletişim, öğretim yöntem ve teknikleri, sınıf yönetimi, rehberlik konularında eksiklik duymaktadırlar.<sup>18</sup>

**Tablo 2: Velilerin Öğretmenin Pedagojik Formasyonuna İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

Öğretmenin Pedagojik Formasyon Yeterliği	F	%
1.Evet	113	% 92,6
2.Hayır	0	% 0
3.Kısmen	9	% 7,4
<b>Genel Toplam</b>	122	% 100

Velilerin büyük çoğunluğu, kurs öğretmenlerinin pedagojik formasyonunu yeterli bulmaktadır. Dokuz veli, kısmen yeterli olduğu görüşündedir. Konuyla ilgili olumsuz görüş bildiren velilerin ifadeleri ise şöyledir:

<sup>15</sup> Mehmet Korkmaz, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, ss. 66-68, <https://tez.yok.gov.tr> (12.05.2016).

<sup>16</sup> Türker Akşener, *Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı Kur'an Kurslarında Yeni Düzenlemeler ve Din Eğitimi (Adana Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2012, s. 127, <https://tez.yok.gov.tr> (12.05.2016).

<sup>17</sup> Bilal Yorulmaz, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve ilköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Algıları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi*, c. 10, sayı: 39, 2013, s. 154, <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruoneri/article/view/1012000315/1012000241> (07.05.2016).

<sup>18</sup> Ahmet Koç, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, s. 397.

*“Biz dini bilgi açısından tamamıyla kendimize aşılanaın aynısını kendi küçük çocuklarımız için istiyoruz. Diyanetin bu konuda daha çok hassas ve aile ile birlikte öğretici olmasını gönülden istiyoruz.”*

*“Hocamız çocuklarımıza belki yeterli bir hoca olabilir ama biz hocamızla bir iletişime geçemedik.”*

Velilerin kurs öğreticilerinin öğretmenlik bilgi ve becerisine ilişkin genellikle olumlu bir bakış açısına sahip olduğu, yetersiz bulanların ise ya öğreticiyi tanımadığı ya da kendisi ile aynı görüşte olmadığını düşündüğü için böyle bir yorumda bulunduğu görülmektedir. Velilerin bu soruyu yanıtlarken, kurs öğreticisine duydukları sempatinin de etkisinin olması kaçınılmazdır. Pek çok veli anket kâğıdında çocuklarının öğretmenlerinden çok memnun olduğunu ifade etmiştir.

Kurs öğreticileri ile velilerin verdikleri cevaplar birlikte değerlendirildiğinde, velilere çok yansımayan birtakım eksikliklerin olduğu ancak kurs öğreticilerinin bu eksikliklerini gidermek adına yoğun çaba harcadığı ve bunda da başarılı oldukları söylenebilir. Ancak bu konuda onlara yardımcı olmak ve kendilerinin de açık uçlu sorularda ifade ettikleri gibi eğitim seminerleri düzenleyerek yol göstermek, hem öğreticilerin işlerini kolaylaştırarak iş performanslarını artıracak hem de velilerin öğreticilere olan güvenini pekiştirecektir.<sup>19</sup>

**Tablo 3: Öğreticilerin Öğretim Programına İlişkin Değerlendirmelerine Göre Dağılımı**

Öğretim Programının Öğrencinin Seviyesine Uygunluğu	F	%
1.Evet	16	% 88,9
2.Hayır	2	% 11,1
<b>Genel Toplam</b>	<b>18</b>	<b>% 100</b>

Kurs öğreticilerinin 16'sı, 4-6 yaş grubu için hazırlanan Kur'an Kursu öğretim programının (kazanımların, performans ve proje

<sup>19</sup> DİB Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından 81 il müftülüğüne, 4-6 Yaş Grubu Çocuk Eğitimi ve Etkinlikleri Modüler Programı hakkında bir yazı gönderilmiş ve buna göre 296 saatlik krediyi tamamlayan öğreticilere 4-6 yaş grubu kurslarda görev verilmesi planlanmıştır. (<http://dibajans.com/4-6-yas-kuran-kurslarında-gorev-almak-isteyen-ogreticilerin-dikkatine/1428/> ( 27.04.2016)). Bu planlama başarıyla hayata geçirebilirse, öğreticilerin bu konudaki eksiklikleri bir anlamda giderilmiş olacaktır.

ödevlerinin, etkinliklerin) öğrencilerin seviyesine uygun olduğunu düşünmektedir. Olumsuz görüş sahibi öğretmenlerin konuyla ilgili açık uçlu soruya verdiği cevaplar ise şöyledir:

*“5-6 yaş için uygun olduğunu düşünüyorum. 4 yaş için biraz ağır olabilir.*

*“4 ve 5 yaşındaki çocuklar aynı sınıfın içindeler. Bu programdaki etkinlikler küçük yaş gruplarına biraz ağır gelebiliyor. Bunun dikkate alınmasını ve her yaş grubu için ayrı etkinlikler hazırlanması gerektiğini düşünüyorum.”*

*“Hikayelerin 4-6 yaş grubuna göre ağır olduğunu düşünüyorum.”*

*“Kazanımların birçoğu bazı çocukların seviyelerine uygun değil. Kazanımlar ve program hazırlanırken çocukların yaş seviyelerinin dikkate alınması gerek. Çünkü bazı kazanımlar 5-6 yaşındaki çocuğa rahat verilebilirken 4 yaş grubu çocuğa vermek sıkıntı olabiliyor.”*

Görüldüğü gibi öğretmenlerin bazıları öğretim programının uygun olduğunu ifade etseler de uygulamada karşılaştıkları bazı eksiklikleri belirtme gereği duymuşlardır. Buna göre programın özellikle, 4-6 yaş aralığındaki tüm çocuklara hitap etmediği ve kazanımlarının çocukların seviyelerine uygun olmadığı düşünülmektedir. Kurs öğreticisi bayanların çoğu (15'i), bu yaş aralığındaki çocukların aynı eğitim programına dâhil edilmesini doğru bulmamaktadır. Bunun nedenlerini ise şu ifadelerle açıklamışlardır:

*“Çocuklardaki ay farkı bile öğrenmede çok etken. 2010 senesinin Ocak ayı doğumlu bir çocuk ile Haziran ayı doğumlu çocuk arasında, öğrenme ve algılamada ciddi farklar var. Bunlar mutlaka göz önüne alınmalı. Ayrıca sınıflarımızı da aynı ya da yakın yaş grupları olan çocuklardan oluşturmamız için bize destek olunmalı.”*

*“Yaş büyük problem. 4 yaşındaki ile 6 yaşındaki çocuğun aynı sınıfta olması uygun değil. Öğrenmede büyük sorun yaşanıyor.”*

*“4 yaşındaki çocukla 6 yaşındaki çocuğun algısı aynı ölçüde olmuyor. 4 yaşındaki çocuklar daha güç öğreniyor. Derse ilgisini çekmek çok daha zor.”*

*“Her çocuğun alım seviyesi farklı oluyor. Bir sınıfta 4 ve 5 yaşındaki çocuklar karma olursa, aynı seviyede ders işlenemiyor. 4 yaşındaki çocuk daha çok oyuna vakit ayırmak istiyor. İlgi süresi daha az oluyor.”*

*“Öğrenme ve dikkat kapasiteleri eşit değil. Öğretici kitabının dahi ayrı olması gerektiğini düşünüyorum.”*

*“Bu yaş gruplarının bir arada olması, büyüklerin küçükleri dışlaması, küçüklerin ise dersi daha çok manipüle etmesi ile sonuçlanmaktadır.”*

Öğreticilerin 4-6 yaş aralığındaki çocuklarda görülen farklılıklarla ilgili ifadeleri, konunun uzmanları tarafından da teyit edilmektedir. Cihandide, çocuğun gelişimi sürecinde okul öncesi dönemde, olumlu ve olumsuz özelliklerin ortaya çıktığı yaşlar olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, dört yaş çocuğu dengesizlik, uyumsuzluk ve koordinasyon eksikliği yaşarken, beş yaş çocuğunda daha uyumlu ve dengeli bir tutumla birlikte kendi kendine yetebilme özelliği görülmektedir.<sup>20</sup>

Çocuk, yaşı ilerledikçe farklı sosyal gelişim özellikleri göstererek gelişmektedir. Örneğin 3-4 yaş dönemindeki bir çocuk, diğer çocukları taklit ederek kurallara uyar ve kendinden büyük çocukların kurallarına göre oyunlara katılırken, 4-5 yaş dönemindeki bir çocuk, birkaç arkadaşıyla birlikte uyumlu bir şekilde işbirliği yaparak oyun oynamayı başarabilmektedir. 5-6 yaş dönemindeki çocuklar ise artık gözetim olmaksızın arkadaşlarıyla oyun oynayabilmekte, yetişkin rollerini taklit edebilmekte ve duygularını daha iyi ifade edebilmektedir.<sup>21</sup> Bu özelliklere sahip çocukların, aynı eğitim ortamında aynı programın kazanımlarını edinmelerinin ise oldukça güç olacağı ortadadır.

Ankette kursun öğretim programıyla ilgili düşüncelerini ifade eden öğretmenler, programın uygulanmasında kendilerine rehberlik etmesi planlanan öğretici ve öğrenci etkinlik kitabını da değerlendirmişlerdir. Buna göre öğretmenlerin 12'si DİB tarafından hazırlanan öğrenci etkinlik kitabının öğrencinin seviyesine uygun olduğunu düşünürken, diğerleri "Kısmen" uygun olduğunu belirtmiştir. Olumsuz görüş bildiren öğretmenlerin nedenleri de programla benzer şekilde, kitaplarda yer alan konuların öğrencilerin seviyelerinin çok üstünde olduğu şeklindedir. Buna göre, hem program hem de programın uygulanmasında öğretici ve öğrenciye rehberlik etmesi için hazırlanan kitaplar, 4-6 yaş grubunun tümüne, din ve ahlak eğitimi konusunda hitap edebilecek seviyede görülmemektedir.

---

<sup>20</sup> Cihandide, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, s. 262.

<sup>21</sup> Mesude Atay, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim-2*, Kök Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 19.

**Tablo 4: Velilerin Öğretim Programına İlişkin Değerlendirmelerine Göre Dağılımı**

Öğretim Programının Öğrencinin Seviyesine Uygunluğu	F	%
1.Uygun	109	% 89,3
2.Kısmen Uygun	9	% 7,4
3.Uygun Değil	2	% 1,6
4. Program Hakkında Bilgim Yok	2	% 1,6
<b>Genel Toplam</b>	122	% 100

Velilerin büyük çoğunluğu (% 89,3) kursta uygulanan eğitim programının öğrencilerin seviyesine uygun olduğu kanaatindedir. Dokuz veli “Kısmen Uygun”, iki veli “Uygun Değil” seçeneğini tercih ederken iki veli de program hakkında bilgisi olmadığını belirtmiştir. Olumsuz görüş bildiren velilerin konuyla ilgili gerekçeleri şunlardır:

*“Çocuğumuz dini eğitimi konusunda (Kur’an okuma ve Müslümanca yaşama konusunda) yaşitlarına göre belli bir altyapıya sahip. Biz çocuğumuzun sosyal yönünü desteklemek için bu kursu tercih ettik.”*

*“Çocuğum alfabeyi tam olarak algılayamıyor. Belki biraz daha üzerine değişik metotlarla çalışarak öğretilbilir, çabuk sıkılıyor.”*

*“Çocukların yaş seviyelerine göre ağır olduğunu düşünüyorum. Çünkü soyut kavramlar yeteneği olmayan çocuklara soyut kavramlar veriliyor.”*

*“Mesela ev ödevinde şiir verilirse daha iyi olur. Çocuk zaten okuma yazma bilmediği için zorlanıyor.”*

Bir veli de konuyla ilgili eksikliğin giderilmesi için,

*“Çocuğumuzun okulda aldığı eğitimle ilgili bilgimiz yok. Önce velilerin program hakkında bilgilendirilmesini istiyorum.”* şeklinde bir talepte bulunmuştur.

Tosun ve Çapcıoğlu tarafından 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının programını değerlendirmeye yönelik yapılan çalışmada, kazanım ifadelerinde çocuklardan sevgi, saygı, merhamet, adalet gibi pek çok kavramı tanımlamalarının istendiği, bunun ise bu yaş dönemi çocukların seviyelerine uygun olmadığı ifade edilmiştir.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Cemal Tosun, Fatma Çapcıoğlu, “4-6 Yaş Kur’an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 5 (5), 2015, s. 712. (<http://www.pegegog.net/index.php/pegegog/article/view/pegegog.2015.038/pegegog.2015.038>) (28.04.2016).

Program incelendiğinde Kur'an öğretiminin de yer aldığı kurs programının oldukça yoğun olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin 9 haftalık alternatif programın ilk haftasında çocuğa, besmele, Kelime-i Tevhit ve Kelime-i Şehadet'in, manaları ile birlikte öğretilmesi, Kur'an'ın bizlerin davranışlarına rehber olan bir kitap olduğunun belletilmesi istenmektedir. Programın diğer haftalarında ise harflerle birlikte dua eğitiminin de verilmesi planlanmakta ve her hafta, bir dua ve anlamının öğretilmesi istenmektedir. Başarı duası ile başlayan eğitim Rabbena dualarına kadar devam etmektedir. Ancak en az 12 öğrencinin yer aldığı bu sınıflarda, bir haftalık ders programı içerisinde hem harflerin çeşitli etkinliklerle tanıtılması hem de duaların anlamları ile birlikte öğrenciye verilmesi ve dönütlerin alınabilmesi konusunda sorunlar yaşanabileceği akla gelmektedir. Bütün bu süreç işlenirken aynı zamanda çocuklardan her hafta bir performans ödevi ile 9 hafta boyunca işlenen ve programdaki tüm kazanımları içeren bir proje ödevi yapmaları istenmektedir.

Veli ve öğretmenlerin programla ilgili değerlendirmeleri birlikte ele alındığında, programın öğrencilerin seviyesine uygun olduğu düşüncesinin baskın olduğu ancak yapılan bazı değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda programın, hem 4-6 yaş aralığındaki tüm çocuklara hitap etmede yetersiz kaldığı, hem de öğrenci seviyelerini aşan bir yoğunlukta olduğu görülmektedir. Bu durumda, programda birçok başlığın yer alması anlamsızlaşmakta, tüm öğrenci gruplarına hitap edebilecek ve öğrenimi kolaylaştıracak değişikliklerle programın yeniden ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, hazırlanan kitapların öğrenci seviyesine uygunluğunun yeniden değerlendirilmesi ve programda yer alan konuların öğrencinin anlayabileceği biçimde aktarımının sağlanmasına özen gösterilmesi gerekmektedir.

**Tablo 5: Öğreticilerin Öğrencilerin Öğrenme Güçlüğü Çekme Durumlarına İlişkin Görüşlerine Göre Dağılımı**

Öğrencinin Öğrenme Güçlüğü Çekme Durumu	F	%
1.Evet	14	% 77,8
2.Hayır	4	% 22,2
<b>Genel Toplam</b>	18	% 100



Öğreticilerin büyük çoğunluğu (% 77,8'i), öğrencilerinin öğrenme güçlüğü çektiği alanlar olduğunu belirtmiştir.

Yapılan bir araştırmada, öğrenme güçlüğü görülen çocuklarda kaygı ve depresyon belirtilerinin sıkça rastlanılan bir olgu olduğu ifade edilmiş<sup>23</sup> ve öğrenme güçlüğü çeken çocukların kaygı puanları ile depresyon puanları arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler saptanmıştır.<sup>24</sup> Buna göre, öğrenme güçlüğü, eğitim faaliyetlerinde üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Öğrencilerin bazı konuları öğrenmede güçlük yaşamaları, hem eğitim faaliyetlerini aksatabilecek hem de öğrencilerin derse karşı olumsuz duygular geliştirmelerine neden olabilecek bir etkidir. Araştırmamızda ise, öğretmenlerin ifadeleri, bu konuda öğrencilerin büyük oranda güçlük yaşadığını ortaya çıkarmaktadır.

**Tablo 6: Velilerin Çocuklarının Öğrenme Güçlüğü Çekme Durumlarına İlişkin Görüşlerine Göre Dağılımı**

Öğrencinin Öğrenme Güçlüğü Çekme Durumu	F	%
1.Evet	61	% 50
2.Hayır	61	% 50
<b>Genel Toplam</b>	96	% 100

Velilerin yarısı, çocuğunun kursta öğrenme güçlüğü çektiği alanlar olduğunu ifade ederken diğer yarısı, çocuğunun öğrenme güçlüğü çekmediğini belirtmiştir.

Kurs öğretmenleri ile velilerin bu soruya verdikleri cevaplar karşılaştırıldığında, öğretmenlerin öğrenme ortamında bulunmaları nedeniyle bu konuya daha vakıf oldukları ve daha gerçekçi biçimde soruyu yanıtladıkları söylenebilir. Bu durumda bazı veliler ya çocuğunun öğrenme güçlüğü çektiğinden haberdar değildir ya da bu durumu görmezden gelmeyi tercih etmekte veya ifade etmekten kaçınmaktadır.

<sup>23</sup> M. Engin Deniz ve diğerleri, "Öğrenme Güçlüğü Görülen Çocukların Sürekli Kaygı ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", *İlköğretim Online*, 8 (3), 2009, s. 697, <http://ilkogretim-online.org.tr> (08.10.2016).

<sup>24</sup> Deniz ve diğerleri, "Öğrenme Güçlüğü Görülen Çocukların Sürekli Kaygı ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", s. 706.

Öğrenmelerin kalıcı olması ve eğitimden istenilen verimin elde edilebilmesi adına, öğrenme güçlüğü çekilen alanlar varsa, bunların neler olduğu ve ne tür nedenlerden ötürü öğrenmenin güçleştiği tespit edilmelidir. Eğer öğrenci bazı konuları öğrenmekte güçlük çekiyorsa öğreticiden veya öğrenciden kaynaklanan birtakım eksikliklerin olduğu öncelikle akla gelmektedir. Her ne kadar öğreticilerin ve velilerin çoğu, kursun öğretim programının öğrencinin seviyesine uygun olduğunu düşünseler de uygulamada birtakım güçlüklerin yaşandığını da inkar etmemektedirler. Yukarıda ifade edildiği gibi, öğretim programının öğrencinin seviyesine tam olarak uygun olmayışı ve 4-6 yaş aralığındaki çocukların aynı sınıfta eğitim alması bu nedenler arasında yer alabilir. Bu noktada, öğrenme güçlüğü çekilen alanların bilinmesi de, konunun aydınlatılmasında yardımcı olabilecek verilerdendir.

**Tablo 7: Öğreticilerin Öğrencilerin Öğrenme Güçlüğü Çektiği Alanlara İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

Öğrencinin En Çok Öğrenme Güçlüğü Çektiği Alan	F	%
1.Harfleri Öğrenme	11	% 78,6
2.Ezberleme	1	% 7,1
3.Temel Dini Bilgiler	0	% 0
4.Başka	2	% 14,3
<b>Genel Toplam</b>	<b>14</b>	<b>% 100</b>

Öğreticilerin 11'i, öğrencilerinin en çok harfleri öğrenme konusunda güçlük yaşadığını belirtmiştir. Bir öğretici "Ezberleme" konusunda en çok problem yaşadığını belirtirken, iki öğretici de "Başka" alanlarda öğrenme güçlüğünün yoğunlaştığını belirtmiştir. Bunlardan biri, hareketler ve özellikle "cezm" ve "şedde"nin öğretimi konusundadır. Bir öğretici de kuralların öğrenilmesi konusunda problem yaşadığını belirtmiştir.

**Tablo 8: Velilerin Çocuklarının Öğrenme Güçlüğü Çektiği Alanlara İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

Öğrencinin En Çok Öğrenme Güçlüğü Çektiği Alan	F	%
1.Harfleri Öğrenme	33	% 50
2.Ezberleme	14	% 27,1
3.Temel Dini Bilgiler	5	% 8,3
4.Başka	7	% 14,6
<b>Genel Toplam</b>	59	% 100

Velilerin yarısı, çocuklarının en çok, harfleri öğrenme konusunda güçlük çektiğini belirtmiş, % 27,1'i "Ezberleme", % 8,3'ü de "Temel Dini Bilgiler" konusunda çocuklarının en çok zorlandıklarını ifade etmiştir. Yedi veli ise "Başka" seçeneğini işaretlemiştir. Açıklamada bulunan velilerin dördü çocuklarının hareketleri tanımada sıkıntı yaşadığını belirtmiş, diğerleri de çocuklarının, ders çalışma konusundaki isteksizliği ve haylazlığı nedeniyle öğrenme güçlüğü çektiğini ifade etmiştir.

Kurs öğretmenleri ve veliler daha ziyade, harfleri tanıma konusunda öğrencilerin sıkıntı yaşadığını belirtmiştir. Bunu ikinci sırada ezber yaparken yaşanan sıkıntılar takip etmiştir. Veli ve öğretmenlerin ayrıldıkları nokta ise, Temel Dini Bilgiler konusudur. Kurs öğretmenleri bu konuda öğrencilerinin öğrenme güçlüğüne ön planda olmadığını belirtirken 5 veli, çocuklarının Temel Dini Bilgiler konularını öğrenmekte daha büyük bir güçlük yaşadığını ifade etmiştir. Hareketlerin öğrenilmesi konusu ise, hem velilerin hem de öğretmenlerin dikkatini çeken ve öğrenme güçlüğü yaşanan bir diğer alandır.

Öğrencilerin öğrenme güçlüğü çekmesindeki etkenlerden biri öğreticinin öğretmenlik becerisine ilişkin eksiklikler olabilir. Yaygın din eğitimi hizmetlerinde, farklı hedef kitlelerle çalışabilecek seviyede uzmanlık eğitimi almış eleman sıkıntısı ciddi boyutlardadır. Her ne kadar günümüzde yüksek öğretimden mezun olmuş eleman sayısında hızla artış olsaydı da, İlahiyat Fakültelerinde de bu anlamda birtakım eksiklikler bulunmaktadır. İmam-hatip lisesi mezunlarının seviyelerini yükseltmek için yapılan çalışmalar ise yeterli olmayıp artarak devam etmesi gerekmektedir.<sup>25</sup> Öğreticilerimizin, öğretmenlik

<sup>25</sup> Recai Doğan, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara, 2013, s. 305, 306.

formasyonu konusunda kendilerini tam anlamıyla yeterli görmeyişleri de göz önünde bulundurulduğunda, öğretmenlere bu konuda rehberlik yapılmasının önemi gündeme gelmektedir. Öğreticiler çocuklara harfleri ve hareketleri öğretirken daha etkin öğretim yöntem ve tekniklerine ihtiyaç duymakta, bu yaş grubuna yönelik olarak hazırlanmış öğretim materyalleri ile desteklenmeleri gerekmektedir.<sup>26</sup>

Korkmaz tarafından yapılan bir araştırmada, Kur'an kursu öğretmenlerinin öğretimi planlama konusunda kendilerini "oldukça yeterli" olarak algıladıkları tespit edilmiştir. Ancak öğretmenlerin, mülakatlarda verdikleri yanıtlardan hareketle, derse hazırlık konusunda birtakım sorunlarının olduğu görülmüştür. Buna göre öğretmenler derse hazırlığın daha çok Dini Bilgiler dersi için gerekli olduğunu düşünürken, Kur'an'ın öğretimi ile ilgili olarak bir hazırlığa gerek duymamaktadırlar. Ayrıca öğretmenlerin ders öncesi hazırlığı oldukça yüzeysel algıladıkları, dersin kazanımlarını belirleme, materyal hazırlama vb. işlemler konusunda yeterince bilinçli olmadıkları tespit edilmiştir.<sup>27</sup> Benzer bir sorunun bizim görüştüğümüz öğretmenler açısından da geçerli olması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda öğrencilerin harfleri öğrenme ve ezber yapma konusunda yaşadığı güçlükler, öğretmenin dersle ilgili ön hazırlığı gerektiği şekilde yapmamış olmasından kaynaklanabilir.

Programda yer alan kazanımların tekrar gözden geçirilmesi ve öğrenme gücüne neden olan etkenlerden birinin, öğrenci seviyesine uygunluk olup olmadığının değerlendirilmesi gerekmektedir. Daha önce bazı öğretici ve veliler tarafından ifade edildiği gibi, programın bazı kazanımları öğrenci seviyesinin üstündedir. Özellikle de yaşça küçük olan çocuklar tarafından bazı etkinlikler güçlükle gerçekleştirilebilmektedir. Kazanım ifadelerine bakıldığında, öğrencinin pek çok kavramı tanımlayabilmesi, ahlaki görevlerin gerekçelerini ve sonuçlarını algılayıp ifade edebilmesi, bazı bilgileri de ezberlemesi

---

<sup>26</sup> DİB yakın zamanda konuyla ilgili üç kitap hazırlamış, öğrenci ve öğretmenlerin hizmetine sunmuştur. "Kur'an Öğreniyorum 1 Harfler", "Kuran Öğreniyorum 2 Hareketler" ve "Kur'an Öğreniyorum 3 Dua ve Sureler" adlı bu kitaplar, görsel açıdan oldukça etkileyicidir. Etkinliklerle zenginleştirilmiş bu kitapların, öğretimin başarısına ne derecede katkıda bulunduğu, yapılacak farklı araştırmalarla değerlendirilmeli, bu konuda da öğretmenlerin görüşlerine başvurulmalıdır. (<http://www2.diyaret.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Materyaller.aspx> (26.10.2016)).

<sup>27</sup> Korkmaz, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri", s. 342.

istenmektedir. Örneğin “Vatanımı Seviyorum” ünitesi içinde yer alan şu kazanım ifadesi oldukça ilginçtir: “İslam büyüklerinin hayatlarından vatan sevgisine örnekler verir”. Yine, “Dini Mekanlarımızı Seviyorum” ünitesi içinde çocuktan, Kabe ve Mescid-i Aksa hakkında bilgi sahibi olmasının yanı sıra ülkemizde bulunan camilere de örnekler vermesi istenmektedir. Kur’an-ı Kerim öğretiminde ise, Ayet-el Kürsi’ye varana kadar ezberlenecek birçok dua bulunmaktadır. Bu kazanımlar değerlendirildiğinde, kazanımların 4-6 yaş aralığındaki her çocuğun üstesinden gelebileceği şekilde olmadığı görülmektedir. Bu durumda yapılması gereken, programın tekrar değerlendirmeye alınarak, bilgi aktarımından ziyade, öğrencilerin güçlük çekmeden konuları özümsemelerini sağlayabilecek şekilde kazanımların yeniden düzenlenmesidir.

Her ne kadar, programın esnek çerçeve öğretim programı anlayışına dayalı olarak hazırlandığı ve öğreticinin öğrencinin seviyesine göre neyi ne kadar işleyebileceğine karar verebileceği ifade edilmişse de, birçok öğrenciyle aynı anda ve çoğunlukla tek başına ilgilenmek zorunda kalan ve bunu haftalık olarak en fazla 18 saat içerisinde başarmak zorunda kalan öğretmenler için bunun oldukça güç bir sorumluluk olduğu ortadadır. Bu noktada, öğrenme güçlüğünün nedeninin, zaman darlığı olması ihtimali de gündeme gelmektedir. Belki de kurs saatlerinin arttırılması, öğreticinin öğrenciye ayıracağı zamanı da etkileyecek ve daha kalıcı öğrenmeler meydana gelebilecektir.

**Tablo 9: Öğreticilerin Öğretim Ortamına İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

<b>Eğitim Görülen Mekânın Fiziksel Yeterliği</b>	<b>F</b>	<b>%</b>
1.Evet	10	% 55,6
2.Hayır	2	% 11,1
3.Kısmen	6	% 33,3
<b>Genel Toplam</b>	<b>18</b>	<b>% 100</b>

Öğreticilerin 10’u, kurslarının fiziki mekan açısından, 4-6 yaş grubu eğitimine uygun olduğu görüşündedir. Diğer öğretmenlerin 6’sı kurslarında bulunan birtakım eksiklikler yüzünden öğretim ortamlarını “Kısmen” yeterli görürken, 2’si ise tamamıyla olumsuz görüş belirtmiştir. İfade edilen olumsuzluklar şu şekilde sıralanabilir:

*"Kursumdaki tuvalet ve yemek için bir alt kata iniyoruz. Merdiven konusu ve göz kontağım dışına çıkmaları beni tedirgin ediyor."*

*"Kursların kaloriferli olması şart"*

*"Normal büyük kadınların okuduğu kurs hiçbir değişiklik yapılmadan 4-6 yaş sınıfına çevrildi. Lavabo, tuvalet büyükler için, sınıf dar vs."*

*"Mekanlar daha donanımlı hale getirilmeli diye düşünüyorum. Özel kreşlerdeki donanıma sahip olmalı en azından."*

*"Sınıflarımız 12 kişilik kapasitededir. Oyun odamızın çocuklara küçük geldiğini düşünüyorum."*

*"Sınıflar dar. Bahçemiz var fakat bahçede bir parkımız yok."*

*"Lavaboların ve kursun daha iyi havalandırılmaya ihtiyacı var."*

*"Oyun odamız var ama oyun bahçesi de olabilirdi. Sınıflar biraz daha büyük olabilir."*

**Tablo 10: Velilerin Öğretim Ortamına İlişkin Algılarına Göre Dağılımı**

Eğitim Görülen Mekânın Fiziksel Yeterliği	F	%
1.Evet	82	% 67,2
2.Hayır	6	% 4,9
3.Kısmen	34	% 27,9
<b>Genel Toplam</b>	<b>122</b>	<b>% 100</b>

Velilerin 82'si çocuklarının eğitim gördüğü mekânın fiziksel anlamda yeterli olduğu görüşündedir. Diğer velilerin ise 34'ü kısmen yeterli olduğunu düşünürken, 6'sı yetersiz bulunduğunu belirtmiştir. Olumsuz görüş bildiren velilerin ifade ettikleri nedenler arasında ilk sırayı, öğretim ortamının rutubetli ve havalandırmanın yetersiz oluşu almaktadır. Velilerin bazıları kursun tavanından su damlamasından şikayetçi olurken, bazıları da izolasyon sorununun giderilmesini istemektedir. Velilerin ifadelerinden bazıları şunlardır:

*"Isınma konusunda yetersiz buluyorum. Bir de yağmur yağdığı zaman kurs sınıfı su aldı, hala onarılmadı. Kızım astım hastası. Onun sağlığı açısından sıkıntı çekiyorum. Fakat eğitime önem verdiğim için göndermek zorunda kalıyorum. Çözüm bulunursa çok sevinirim."*

*"Oyun alanları düzensiz ve rutubetli, mutfak çocuğuma zararlı oluyor."*

*"Oyun oynayacak alanları dar"*

*“Havasız buluyorum. Bazen çok yoğun çamaşır suyu kokuyor”*

*“Öncelikle 3-4-5 yaşındaki küçük çocuklarımızın kapabilecekleri hastalıkların bu tür kalabalık ortamlarda daha çabuk yayıldığını düşündüğüm için temizlik ve havalandırma gibi önemli hususlarda daha titiz, düşünceli davranılması gerektiğine inanıyorum”*

*“Biraz daha büyük olsaydı, bahçesi olmalıydı”*

*“Kurs giriş katında olduğu için çok fazla güneş almıyor ve havalandırma yetersiz kalıyor”.*

Kur’an kurslarının fiziksel yetersizliğine ilişkin olarak, farklı çalışmalardan da benzer sonuçlar elde edilmiştir. Örneğin, İstanbul İl Müftülüğü tarafından 2006-2010 yılları arasında Kur’an kurslarının fiziki durumunu tespit etmek ve bu alandaki eksiklikleri gidererek eğitimde kaliteyi arttırmak amacıyla bir denetim ve rehberlik çalışması yapılmıştır. Kursların fiziki açıdan güzelleştirilmesi projesine dönüşen çalışmanın sonucunda istatistikî bir çalışma yapılmamış ancak denetim ve rehberlik çalışması raporlarından bazı örnekler, Erdemli tarafından paylaşılmıştır. Bunlardan birinde kursun fiziksel özellikleri şu şekilde tarif edilmiştir: “Kursun bakım ve düzenlemeye ihtiyacı var... Kursun girişi güzel değil. Mutfak ve lavabo düzenlemesi yapılmalı. Sınıfta hoş olmayan kokular var. Kurs rutubetli olup ayrıca boya ve badanaya ihtiyacı var.”<sup>28</sup> Karacelil’in yaptığı çalışmada da kurs öğretmenlerinden biri, öğretim ortamındaki eksiklikleri şu şekilde ifade etmiştir: “Kursun ısınma problemi gibi fiziki sıkıntılar var. İdare odamız yok. Ben atandığımda tahtasız, sandalyesiz ortamdı. Kendim cebimden aldım, halısına kadar. Çocuklar üşüyordu. Minderler yaptırıldı. Soba ve diğer malzemeleri, saate, elektrikli süpürgeye kadar her şeyi kendim aldım.”<sup>29</sup> Elbette ki tüm kurslarda aynı imkansızlıkların yaşandığı şeklinde bir genelleme yapılamaz ancak Koç’un da ifade ettiği gibi, Kur’an kurslarının potansiyel imkanlar ve eğitim-öğretim kalitesi bakımından bir standarda ulaşamadığı da bir gerçektir. Kurs binaları, fiziki ve teknik imkanlar bakımından birbirinden farklılık göstermektedir.<sup>30</sup>

4-6 yaş grubu sınıfının fiziksel özellikleri ile ilgili yayınlanan yönergede, “Öğrenci başına en az 2 m<sup>2</sup> alan düşecek,... Binanın ısı

<sup>28</sup> Kadriye Avcı Erdemli, “Kur’an Kurslarında Fiziki Özelliğin Eğitim Öğretime Etkisi”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu I*, DİB Yayınları, Ankara, 2013, s. 517.

<sup>29</sup> Süleyman Karacelil, “Kur’an Kursu Öğreticilerine Göre Kur’an Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı: 3, 2013, s. 290.

<sup>30</sup> Koç, “Kur’an Kurslarında Din Eğitimi”, s. 395.

donanımı, ısı dağılımını eşit sağlayacak şekilde düzenlenecek,... Bahçede yeteri miktarda toprak ve çim alan oluşturulacak, park oyuncakları, kum havuzu vb. oyun alanları oluşturulacak, ... Soğuk havalar için bina içinde kapalı oyun alanları açılacak,... Dersliklerde doğal aydınlatma kullanılacaktır.”<sup>31</sup> ifadeleri yer almaktadır. Buna göre, öğretmenlerin ve velilerin verdikleri bilgiler doğrultusunda kurslar, hem ders işlenen mekanlar hem de oyun alanları açısından, belirtilen özellikleri tam olarak taşıyamamaktadır. Oysa öğretim ortamı, eğitimin başarıya ulaşmasında oldukça önemli etkenlerden biridir. İçinde bulunulan mekanın hem öğrencinin konforunu sağlaması hem de öğrenmeye odaklayıcı olması gerekmektedir. Aksi takdirde öğrencinin ve öğreticinin konsantrasyon sorunları yaşaması ve eğitimin aksamaması kaçınılmazdır. Hele hele bu eksiklikler, öğrencinin sağlık sorunları yaşamasına neden olabilecek türdensen, bu durumda gerekli önlemlerin bir an önce alınması kaçınılmaz olmaktadır.

Anketler kapsamında yer alan sorulara ilişkin frekans tabloları karşılaştırmalı olarak yukarıda verilmiştir. Yukarıdaki sorulara ek olarak anketlerde, öğretici ve velilere açık uçlu sorular da yöneltilmiştir. Kurs öğretmenleri, ankete verdikleri cevaplarda ve birebir yapılan görüşmelerde, yaşadıkları birçok sıkıntıdan bahsetmiş ve bu sorunların çözümü konusunda çoğu öğretici, müftülüklerden gerekli desteği göremediğini ifade etmiştir. Kurs öğretmenleri, eğitim öğretim çalışmaları sırasında karşılaştıkları en önemli problemleri ise şu şekilde dile getirmişlerdir:

*“Çocukları derse hazırlamada zorluk çekiyorum. Dersi dağıtan çocuk fazlaca zaman alıyor.”*

*“En önemli problem yardımcı personel verilmemesiydi. İki ay kadar bir süre tek başımıza her şeye yetmeye çalıştık. Sonrasında geçici yardımcıları verildi. Bu bizim performansımızı etkiledi açıkçası. Yeni yeni çözüm bulundu. İşkurdan eleman gelecek ama bu iş için bilinçli elemanlara ihtiyacımız var. Bir de sınıftaki çocuklarımızın yaş gruplarının çok farklı olması da önemli bir problem. Ayrıca yaşadığımız maddi sıkıntılar da önemli ve problem teşkil eden bir durum.”*

---

<sup>31</sup> 2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları [http://webdosyasip.diyadinet.gov.tr/UserFiles/nigde/UserFiles/Files/20162017%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C3%96%C4%9ERET%C4%B0M%20YILI%20KUR%E2%80%99AN%20KURSLARI\\_953a90a0-de68-4087-8f5f-2ca84a0549d8.pdf](http://webdosyasip.diyadinet.gov.tr/UserFiles/nigde/UserFiles/Files/20162017%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C3%96%C4%9ERET%C4%B0M%20YILI%20KUR%E2%80%99AN%20KURSLARI_953a90a0-de68-4087-8f5f-2ca84a0549d8.pdf) (26.10.2016).



“Aldığımız seminerlerde sadece Kur’an ve değer eğitimi açısından ilgilenmemiz söyleniyor. Fakat aileler bizden tam bir okul öncesi öğretmeni olmamızı bekliyor. Diyanet Kur’an Kursu olduğumuzu söylese de aileler bizi kreş olarak görüyor. Bazı sorunlu çocuklarla karşılaştığımızda tam anlamıyla çocuk psikolojisine vakıf olmadığımız için bocalıyoruz.”

“Elimize materyallerin geç gelmesi. Eğitim başlamadan önce ders kitaplarımızın elimizde olması. Kur’an öğrenme ile ilgili CD’lerin hazırlanması.”

“Müftülüklerin bizi çocuklarla oyun oynadığımızı düşünmeleri, çok fazla ilgili olmamaları, sorunlarımızı anlattığımızda bize çok sert davranıp bazen kırıcı durumlara girdikleri tespitlerim arasında. Yeni olduğu için bu projeyi çok fazla anlamadıkları için de çok sorun yaşayabiliyoruz.”

“Kaynak sıkıntısı, materyallerin geç gelmesi, kitapların eksik olması...”

“Maddi ve manevi açıdan desteklenmeliyiz. Bu mesleği yapacak öğreticiler gerek eğitim gerek kabiliyet açısından uygun olmalı. Bu mesleği kendisi tercih etmeli. Veliler Diyanet hocalarına çocuk bakıcısı muamelesi yapıyor. Bazen hoca, emrivaki yapılarak bu kurslarda istihdam ediliyor. Bence bu kurslarda görev alacak hocalar mülakata tabi tutulmalı. Diyanet, kreş hakkında halkı yeterince bilgilendirmeli.”

“Çok değil ama zaman zaman problemler çıkıyor. En muzdarip olduğum problemlerden birisi anne-babanın çocuk üzerindeki yanlış tutumu çocuğa çok etki ediyor. Dolayısıyla eğitim konusunda bu tip çocuklarda zorlanılıyor.”

“Etkinlikler yapılacağı zaman bazı materyallerin temin edilmemesi, DİB tarafından verilen kitap, ahşap alfabe eksikliği, öğretmenden hariç MUHAKKAK her sınıf için ayrı bir yardımcı kişinin bulunması, temizlik alanındaki eksikliğin gerekli birimler tarafından temin edilmesi.”

“Bu kurslarda alt zeminin tamamen hazırlanıp öyle eğitime açılması gerekiyor. İlk olarak yardımcı eleman açısından çok sıkıntı yaşadık. Müftülük ile İŞKUR anlaşamıyor diye ceremesini biz çektik. Kendimiz çözüm ürettik. Yanımızdaki insanlar gönüllü anneler. Bu konuyla ilgili eğitimi olmayan insanlar. Bizler Kur’an kursu öğreticisiyiz. Okulöncesi öğretmeni değiliz ki. Biz çocuklara bu durumda hangisini yapacağız. Bu çocuklara yapılan en küçük bir hatanın onların geleceğine sebep olabileceği söylenirken, bu konuya çok fazla özen gösterilmiyor. Bu kurslar ücretsiz olacaksa o zaman maddiyat konusunda mutlaka ayrı bir bütçenin ayrılması gerekir bu kurslara.”

“Yardımcı eleman konusunda sıkıntılar yaşanıyor. Gelen yardımcı elemanlar, sınıf içerisinde az da olsa ders işlenişine katkıda bulunacak eğitime sahip olmalı. Ayrıca velilerin beklentileri çok yüksek. Hem bakım hem de eğitim

alanında 'Bir an önce çocuğum Kur'an-ı Kerim'e geçsin' gibi taleplerle geliyorlar."

"Öğreticilerin kesinlikle eğitim seminerleriyle daha donanımlı hale getirilmesi gerekir. Alt yapı hazırlanmadan 4-6 yaş eğitimine başlanmış. İlk senelerde öğretmenlere de yazık oldu. Seminere gitmemiş, pedagojik formasyonu bulunmayan hiçbir öğretici asla görevlendirilmemeli."

"Maddi olarak sıkıntı yaşanabiliyor. Materyallerin alınması açısından Diyanetin ödenek göndermemiş olması sıkıntı oluşturabiliyor."

"Yardımcı eleman, öğrenci kayıtlarının zamanlanması, materyal sıkıntısı, cüz sıkıntısı, maddi açıdan sıkıntılar, velilerin beklentisinin çok yüksek olması."

"Yöneticiliğimizin birlikte olması, yardımcımızın olmaması."

"Seminerler bizim için bir destek fakat materyal anlamında yetersiz olduklarını düşünüyorum. Kursun fiziki ihtiyaçlarının karşılanması hep öğretici tarafından karşılanmalı anlayışı mevcut. Bütün yük öğreticinin omuzlarına yüklenmekte."

Benzer bir soru velilere de yöneltilmiş ve kurs eğitimiyle ilgili belirtmek istedikleri başka konular olup olmadığı sorulmuştur. Anketten elde edilen veriler çerçevesinde, velilerin genel itibarıyla kurstan ve öğretmenlerden memnun oldukları görülmüştür. Velilerin büyük çoğunluğu çocuklarının bu kursta bulunmaktan mutlu olduğunu ve kursun çocuklarının ahlaki gelişimine katkıda bulunduğunu düşünmektedir. Velilerin kurs eğitimiyle ilgili diğer değerlendirmeleri ise şunlardır:

"Çok sık hoca değiştiği için çocuklarımız derslerinde ilerleyemiyor. Derslerinde çok gerideler ve ben bir an önce cüzü bitirip Kur'an'a geçmelerini istiyorum."

"Okulda kalorifer olursa daha iyi olacak, soba yetersiz geldiğinden çocuklar hasta oluyorlar."

"Kursumuzun eksiklerinin tamamlanmasını istiyorum. Kursumuzun tavanından su damlamaması için gerekenin yapılmasını istiyoruz. Rutubetsiz bir yer olmasını, temizlikte daha özen gösterilmesini istiyoruz."

"Kurs hocalarının yeteri kadar elinden gelen gayreti gösterdiklerine inanıyorum ama biraz daha karşılıklı diyalog olsa daha iyi olur."

"Kurstan ve hocalardan memnunum ancak aidatlar geciktiğinde ve veremediğimizde bunun çocuklara söylenmesini istemiyorum. Kimse çocuğunu bilerek mağdur etmez."

“Kursumuza her gün bir veli yemek sırasına göre yemek götürüyor. Fakat zaman zaman unutan oluyor. Bu da çocukları mağdur ediyor. Bunun yaşanmaması açısından yemeklerin kurstaki mutfakta hazırlanması için Diyanet bir görevli yönlendirmiş olsa daha rahat olur. En azından yapılacak yemek masrafını veliler karşılamış olsa. Yapan kişiyi de Diyanet karşılamış olsa güzel olur. Çünkü durumu olan da var olmayan da diye düşünüyorum.”

“Olumsuz düşünce olarak, Cuma günleri bir saat olması, benim oğlum servisle gidiyor. Gidip geldiğinde, sanki o gün değmiyor.”

“Tabii ki eğitim konusunda önemli olan öğretmenin verdiği ders ama belirli aralıklarla evde de ders yani ödev verilmesini isterdim. Çocuğumun okuldaki düzeni kadar evde de öğretmenin takibi altında olmasını isterdim. Çünkü anneden çok öğretmenin etkisi daha çok. Yatması kalkması, diş fırçalaması, ailesine davranışı konusunda da öğretmenimizden destek bekliyorum.”

“Böyle kursların her mahallede açılmasını istiyoruz.”

“Saat konusu biraz daha uzun olabilir. Çünkü vakit dini eğitim almalarına yetmiyor. Evde biz çok çalıştırmamız gerekiyor. Dikkate alırsanız sevinirim bir veli olarak.”

“Bu kısıtlı kurslarımızın herkesin yararlanacağı şekilde yaygınlaşmasını ve haftanın bazı günleri velilere seminer veren eğitimli personel olursa verimli olabileceğini düşünüyorum.”

“Kurstaki eğitimi beğeniyorum. Hocamızı da seviyorum. Ama yardımcı ablaların da olmasını istiyorum. Çünkü onlar da çocuklara ezberleme konusunda yardımcı oluyor. Çocuklarımız ezberleme yaparken bizle çalışmıyorlar. Yardımcı ablalar olursa seviniriz.”

“Çalışanlarla ilgili, çocuklarla doğru ilgilenmiyorlar. Çocuklar kendi montlarını hep içeriye kendileri götürüyor. Çanta, mont, suluk ve kitap için kapıya üç kere gelip gidiyor çocuk. İlk başta bunlar için ilgilenen olacağı söylenmişti.”

“Harfleri öğrenmede çocuklar için geliştirilmiş elif-ba cüzleriyle eğitimin daha kavrayıcı olacağına inanıyorum.”

“Servis imkanı sağlanması uygun olacaktır. Müftülüklerce açılan kurslarda ücret alınmaması gerekir.”

“Ayda bir toplantı olsa çocuğumuz hakkında bilgilendirilsek diye düşünüyorum.”

“Eğitim saatinin çocuklara yeterli gelmediğini düşünüyorum. Giriş-çıkış saatleri sürekli değişiyor. Herkesin dağılık hareket ettiğini düşünüyorum. Okulda yapılan herhangi bir etkinlikten bazı velilerin haberi var, bazılarının yok. Biz sormadan bilgilendirme yapılmıyor.”

*"Bütün öğretmenler aynı düzende eğitim vermeli, velilere aynı şekilde bilgi ve yönlendirme yapılmalıdır."*

*"Kursta düzen bir türlü oturtulamadı. Saatler düzensiz, tuvalet hijyenik değil, çocuklar kendi ev ayakkabılarıyla girip çıkıyorlar tuvalete, başlarında ilgilenen yok. Çocukları bıraktığımız zaman üstlerini değiştirmekte çoğu zaman yardım görmüyorlar. Daha çok eksiklikler var kursta, düzen yok başta."*

Araştırmamız kapsamında, kurslardaki eğitimi organize eden ve birinci elden bu işin içinde olan öğretmenlerin, bu sorunların giderilmesine yönelik ne tür önerilerinin olduğu öğrenilmek istenmiştir. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitiminin daha verimli hale getirilebilmesi için ne tür çalışmaların yapılmasını önerirsiniz?" sorusuna öğretmenlerin verdikleri yanıtlar ise şöyledir:

*"Yardımcının olması, teknolojik materyallerin uygun-kullanılabilir olması, mekanın yeterince geniş olması, öğreticinin aralıklı eğitim alması ya da diğer arkadaşları ile bir araya gelip fikirlerinin paylaşılmasına imkan hazırlanması."*

*"Sınıflardaki öğrenci sayısının düşürülmesi, kurumun ayrı bir yöneticisinin olması. 4-6 yaş grubu öğretmenleri ayrıca çocuk gelişimi mezunu da olursa daha iyi olur."*

*"Öncelikle, bu işi gerçekten sevmeyen, yapmak istemeyen, amirinin zorlamasıyla ya da başka imkanı olmadığı için bu işi yapan kişilerle bu işin yürütülmesi sıkıntı olacaktır. Ne yazık ki şu an böyle olan bir sürü arkadaşımız var. Ayrıca, 4-6 yaşın bayan kursların yöneticiliğinde bulunması da sıkıntılı bir durum. Bence 4-6 yaşın yönetimi ayrılmalı bayan Kur'an kurslarından. Aynı kurs bünyesinde açılabilir, 4-6 yaşındaki hocalardan ayrıca bir yönetici hoca seçilmeli ve ona yetkiler verilmeli. 4-6 yaşındaki hocaların talepleri amirleri tarafından dikkate alınmalı. 'Kendi başınızın çaresine bakın' denmemeli. Ayrıca, ders programında da bir düzeltmeye gidilmeli."*

*"Bizlere daha fazla kurs açılmalı. Ücretlerini karşılamak pahasına bu kursları talep ediyorum. Bu konuda uzman görüşlerine ve güdülenmeye çok fazla ihtiyacımız var. Yetişkinlerden geçtiğimiz için bizim için farklı bir kulvar ama biz çok gayretliyiz inşallah. Bir de Diyanet kaynaklı olmasa da Diyanetin önerdiği daha fazla materyal, kitap, etkinlik vs."*

*"Kurslarda mutlaka yardımcı olması, bunun İşkurdan temin edilmesi. Hocaların ücretinin yetişkinlerin hocalarınınkinden farklı olması, daha yorucu olması sebebiyle. Sınıf mevcudu 12'yi geçmemeli."*

“Kurslar çocuklara uygun olmalı, kadınları okutan hoca hanım bizim işimize karışıyor. Bizim işimiz çok farklı ve zor, bunun farkına varılmasını istiyoruz. Maaşlarımız az, işimiz diğer Kur’an kursu öğreticilerinden daha zor. Farklılık olmalı diye düşünüyorum. Bir de gönüllük esas olmalı. Bazılarımıza bu iş zorla yaptırılıyor.”

“Kreşler donanımlı hale getirilmeli. Hocalar gerekli donanımına sahip olmalı. Kreşlerde hocaların mutlaka yardımları olmalı. Kreşlerde rehberlik edecek personel olmalı. Çocukların psikolojileri hakkında rehberliğe ihtiyaç duyuyoruz. Aile, bir problemle ilgili ‘Hocam ne yapacağız’ dediğinde cevap verecek bilgiye sahip değiliz, yardımcı olamıyoruz. Bu konuda en azından her ilçede bu konuyla alakalı bir birim oluşturulmalı. Gerektiğinde onlar kreşe gelmeli. Gerektiğinde biz gidip yardım alabilmeliyiz. Sorunlu çocuklar oluyor. Biz bu çocuğa nasıl davranacağımızı bilemiyoruz. Biz bu çocukların ilk öğretmenleriyiz. Bu bize büyük bir sorumluluk yüklüyor. Bizim yaptığımız küçük bir hatanın karşılığı büyük olabilir. Bu yüzden rehberlik konusunun çok önemli olduğunu düşünüyorum. Diyanet altyapı hazırlamalıydı bence. Çok eksiklikler var. Diyanet bu iş üzerinde durmalı.”

“Gerek kadrolu gerek fahri, bu yönde eğitim verecek kişilere gerekli eğitim verilmeli. Kadınları okuttuğu halde ani bir kararla kreşe geçen hocalarımız var. Hiçbir tecrübe olmayarak bu eğitimi vermek neredeyse imkansız. Bir-iki hafta da olsa ne okutulacaksa onun hakkında eğitim verilip, o şekilde göreve başlanmalı. İlahiyat okuyan hocalar olarak çocuk psikolojisinde yetersiz kalıyoruz. İlde bir tane de olsa bu konularda yardımlaşacağımız bir danışmanımız olmalı. Yaş gruplarına göre kitap ve materyal temin edilmeli.”

“4, 5, 6 yaşındaki çocukların kitapları ayrı olmalı, seviyeleri aynı değil çünkü. Aynı dramayı anlamıyorlar yaştan dolayı. Çocukları her yönden inceleyen ayrı bir psikolog olmalı.”

“Kurslarımızın materyal açısından ve fiziki açıdan yeterli olmadığını düşünüyorum. Hikayelerin resimli kitap şeklinde 4-6 yaşa uygun hazırlanmasını rica ediyorum.”

“Mutlaka bu kurslarda çalışan arkadaşların gönülden isteyen, bu işi seven kişilerden seçilmesi lazım. Ben bu işe hiçbir eğitimim olmadan başladım. Şimdi Halk Eğitimden kurs alıyorum. Bu konularla ilgili seminerlere katılıyorum. Bu yüzden bu eğitimleri tamamen almış insanların ilk olarak değerlendirilmesi lazım. Özellikle dini açıdan bilgilendirme nasıl yapılacağına dair seminerlerin verilmesi lazım. Çünkü Halk Eğitimden alınan seminerler de daha çok anne-çocuk eğitimine yönelik. Okul içinde nasıl ve neler yapılacağına dair bilgilendirme yeterli değil bence. Mutlaka kurslara internet bağlantısının

yapılması lazım. Mesela biz bu konuda sıkıntı çekiyoruz. Maddiyat yüzünden bunu bize yapmıyorlar. Ve okulöncesinin internetten yararlanacağı çok şey var. Ücretlendirme anlamında da bu kurslarda çalışan öğretmenlerin ek ders düzeltmelerinin yapılması gerektiğini düşünüyorum. Haftalık 3 saat ek ders alıyoruz. Haftada bir gün tatil olunca da o haftaki ücretimiz tamamen gidiyor.”

“Ders saatleri yeterli değil. Çocuklar hem ders hem oyun hem yemeği bu kadar vakit içinde yetiştiremiyor. Bu alanda çalıştırılan fahri öğretmenlerin ücretleri tekrar gözden geçirilmeli. Çünkü artık masraf çok fazla oluyor.”

“Kemiyet değil keyfiyet önemli. Gerekli şartları taşıyan öğretici yoksa asla sınıf oluşturulmamalı. Öğreticiye çocuk şarkıları, oyunları, drama teknikleri bir CD şeklinde ulaştırılabilir. Seminer yapılamaz, yetişilemez ise faydalı olur. Öğreticilerle beraber idarecilere, müftülere de gerekli bilgiler verilmeli. Bu tamamen gönül işi lakin fahri öğretmenlere verilen ücretin büyük bir kısmı yola ve diğer masraflara gidiyor.”

“Sınıfların sayısı düşürülmeli. 10'un üstüne çıktığımızda kalite düşüyor. Yardımcı, çocuğu kontrol açısından çok önemli. Ama yardımcı kendi imkanlarımızla görevlendirilmiş olmamalı. Müftülük aracılığıyla görevlendirirsek sorumluluğumuz daha aza iner, verim daha artar.”

“Aile-öğrenci-öğretici işbirliğini sağlayıcı planlamalar yapılabilir. 4-6 yaş öğrencilerle karşılaşılacak problemler ve bu problemlerle nasıl başa çıkılabileceğine dair eğitim seminerleri verilerek doğru davranış şekilleri öğretmenlere kazandırılabilir. Öğrenme alanları ile ilgili çeşitli materyaller geliştirilmeli ve bu materyallere ulaşım sağlanabilmeli. Öğrencilerin ulaşımı konusunda servis meselesi müftülük aracılığı ile çözülmeli. Çünkü öğreticinin ilk deneyimi olması nedeniyle bu konuda birçok problem yaşanmaktadır. Ayrıca 4-6 yaş din eğitimi veren öğretmenlerden bir komisyon oluşturularak paylaşımlarda bulunulmalı, sorunlar tartışılarak Kur'an kursları ile ilgilenen İl Müftülüğünde görevli kişiye bu paylaşımlar aktarılmalı. Yıl içerisinde en az üç ayda bir bütün öğretmenler toplanarak bilgi paylaşımı sağlanmalıdır.”

## 5. Sonuç ve Öneriler

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi, yeni bir uygulama olarak, din eğitimcilerinin yakından takip etmesi gereken önemli bir faaliyet alanıdır. Bu çalışmaların başarıya ulaşması, gerçekleştirilen uygulamalar hakkında bilgi edinmek ve bunları değerlendirmekle mümkündür. Bu doğrultuda yapılan araştırma kapsamında, öğretici ve velilere yöneltilen sorulardan ilki, öğretmenlerin pedagojik formasyonunun yeterliliğine

ilişkindir. Bu soruya verilen yanıtlar değerlendirildiğinde, öğretmenlerin yarısından fazlasının bu konuda kendilerini tam anlamıyla yeterli görmediği, velilerin ise neredeyse tamamının öğretmenlerin pedagojik formasyonunu yeterli bulduğu tespit edilmiştir. Öğreticilerin bu eğitim alanıyla ilgili olarak kendilerini yetersiz görmelerinin nedenlerinden biri, bazı öğretmenlerin konuyla ilgili hizmetiçi eğitim seminerine katılmayıdır. Öğreticilerin tümünün bu kursu almış olması durumunda bile, kısa süreli bu kurslarda verilen eğitimin, öğreticinin konuyla ilgili eksikliklerini ne kadar giderebileceği tartışmaya açıktır. Çünkü çoğu önlisans ve lisans mezunu olan öğretmenlerin, İlahiyat Fakültelerinde aldıkları eğitim, bu alana yönelik değildir.

Kursun öğretim programıyla ilgili sorulan soruda öğretmenlerin ve velilerin büyük çoğunluğu, programı öğrencinin seviyesine uygun bulunduğunu belirtmiştir. Uygun olmadığını ifade edenler ise kazanımların, 4-6 yaş aralığındaki tüm çocuklara hitap etmekte yetersiz kaldığını ve bazı çocukların seviyesinin üstünde olduğunu düşünmektedirler. Öğreticiler benzer düşünceleri, öğrenciler için hazırlanan etkinlik kitapları için de ifade etmişlerdir.

Öğreticilerin ve öğretim programının değerlendirilmesinin ardından, öğrencilerin öğrenme güçlüğü çektiği alanlar olup olmadığı sorusu yöneltilmiştir. Öğreticilerin çoğu öğrencilerin öğrenme güçlüğü çektiği alanlar olduğunu belirtirken, velilerin yarısı bu soruya olumsuz yanıt vermiştir. Öğreticiler ve veliler öğrencilerin en çok, harfleri öğrenme konusunda güçlük çektiğini belirtmiştir. Ezber yapma ve hareketleri tanıma konusu ise diğer öğrenme güçlüğü çekilen alanlardır.

Kursun öğretim ortamının eğitimin kalitesini etkileyen önemli unsurlardan biri olması nedeniyle, bununla ilgili olarak da bir soru yöneltilmiş ve bazı kursların fiziksel anlamda ciddi eksikliklerinin bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlar arasında, mekanların dar oluşu, oyun alanlarının yetersizliği, öğrenciler için uygun lavaboların bulunmaması, ısınma sorunları vb. yer almaktadır.

Yukarıda ifade edilenler dışında, kurs öğretmenlerinin yaşadığı birçok sorun daha bulunmaktadır. Örneğin, birçok kurs öğreticisi yardımcı personel eksikliğinden şikâyet ederken, bir kısmı da kurslarında yeterli materyal olmadığını ve bu konuda müftülüklerden yeterli desteği göremediğini belirtmiştir. Bunlara ekonomik problemler ve yönetimle ilgili sorunlar da eklendiğinde, öğretmenlerin birçok güçlükle baş ederek bu eğitimi gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Velilerin

ise öğretmenlerden ve kurs eğitiminden beklentileri oldukça yüksek olup, onların da kursun yönetimi ile ilgili bu oturmamış düzenden, yeterli sayıda kurs ve personel olmayışından, kurslarda talep edilen ücretlerden, kurs saatlerinden ve düzenli bilgilendirme konusundaki aksaklıklardan rahatsız oldukları tespit edilmiştir.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu öğretmenlerinin, eğitimin daha verimli hale gelmesi için sundukları öneriler ise şu şekilde özetlenebilir: Kurslarda yardımcı personel eksikliğinin giderilmesi ve psikologların görevlendirilmesi, kursların teknolojik imkan ve eğitim materyali açısından donanımının tamamlanması, kursların öğretim ortamının fiziksel açıdan iyileştirilmesi, kurs öğretmenleri arasında fikir alışverişine imkan sağlayacak toplantılar organize edilmesi, öğretmenlerin öğretmenlik formasyonu konusundaki eksikliklerinin giderilmesi için düzenlenen eğitim seminerlerinin sayısının artırılması ve içeriklerinin daha verimli hale getirilmesi, sınıflardaki öğrenci sayısının azaltılması, göreve getirilen personelde gönüllülüğün esas olması, kurs yönetiminin diğer kurslardan ayrı olması, öğretmenlerin maaşlarının yeniden düzenlenmesi ve tatmin edici hale getirilmesi, yaş gruplarına göre sınıfların ayrılması ve eğitim materyallerinin buna göre yeniden düzenlenmesi, müftülüklerin 4-6 yaş grubu eğitimi konusunda bilgilendirilmesi ve kurslardan gelen beklentileri karşılama konusunda daha olumlu bir tutum içinde bulunması, kurs saatlerinin artırılması.

4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu eğitimi ile ilgili olarak yaptığımız araştırmada, öğretmenlerden ve velilerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda, eğitime devam eden ve sayıları hızla artan bu kurslarda, birtakım eksikliklerin bulunduğu tespit edilmiştir. Tespit edilen eksikliklerin süratle giderilmesi gerekmektedir ve bu görev, yalnızca kurs öğretmenlerinin sorumluluğu olarak görülmemelidir. Çünkü bunların birçoğu öğretmenleri aşmaktadır. Konuyla ilgili gereken çalışmalara hız verilmesi, her ne kadar uzman bir kadro tarafından hazırlanmış da olsa bu eğitim programının yeniden gözden geçirilmesi, kursların gerekli eğitim materyalleri ile donatılması ve eğitime uygun fiziksel ortamın oluşturulması, kurs öğretmenlerinin yeterliklerinin sağlanması adına düzenli eğitim seminerleri ve işbirliği imkanlarının sağlanması gerekmektedir. Bu sayede, gelecek nesillerin dini ve ahlaki ilkelerle küçük yaşlardan itibaren tanışması ve bu doğrultuda sağlıklı bir eğitim alması sağlanabilecek, ailelerin de büyük bir memnuniyetle karşıladığı 4-



64 | Ayşegül GÜN

6 yaş grubu eğitiminde istenilen kalite yakalanarak önemli bir boşluk doldurulmuş olacaktır.

### Kaynakça

- Akşener, Türker, *Diyanet İşleri Başkanlığına Bağlı Kur'an Kurslarında Yeni Düzenlemeler ve Din Eğitimi (Adana Örneği)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2012, <https://tez.yok.gov.tr> (12.05.2016).
- Akyürek, Süleyman, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara, 2013.
- Altaş, Nurullah, İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ensar Neşriyat, 3. bs, İstanbul, 2014.
- Atay, Mesude, *Erken Çocukluk Döneminde Gelişim-2*, Kök Yayıncılık, Ankara, 2011.
- Avcı Erdemli, Kadriye, "Kur'an Kurslarında Fiziki Özelliğin Eğitim Öğretime Etkisi", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu I*, DİB Yayınları, Ankara, 2013.
- Başal, Handan Asude, *Okul Öncesi Eğitiminin İlk ve Yöntemleri*, MORPA Kültür Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2005.
- Cihandide, Zeynep Nezahat, *Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi*, Dem Yayınları, 2. bs., İstanbul, 2014.
- Dam, Hasan, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nobel Yayınları, Ankara, 2013.
- Deniz, M. Engin ve diğerleri, "Öğrenme Güçlüğü Görülen Çocukların Sürekli Kaygı ve Depresyon Düzeylerinin İncelenmesi Üzerine Bir Araştırma", *İlköğretim Online*, 8(3), 2009, ss. 694-708, <http://ilkogretim-online.org.tr> (08.10.2016).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Faaliyet Raporu 2013, Nisan 2014, <http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Faaliyet/2013%20Y%C4%B1ll%C4%B1k%20Faaliyet%20Raporu.pdf> ( 21.01.2015).
- Doğan, Recai, "Yaygın Din Eğitiminin Neliği", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara, 2013. <http://dibajans.com/4-6-yas-kuran-kurslarinda-gorev-almak-isteyen-ogreticilerin-dikkatine/1428/> ( 27.04.2016).
- <http://ttkb.meb.gov.tr/program2.aspx/program2.aspx?islem=1&kno=202> (07.10.2016).
- <http://www2.diyanet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/HaberDetay.aspx?rid=37&lst=HaberlerListesi> (14.10.2014).

<http://www2.diyamet.gov.tr/EgitimHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/Materyaller.aspx> (26.10.2016).

Karacelil, Süleyman, "Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Kur'ân Kurslarının Eğitim Problemleri: Şırnak İli Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sayı: 3, 2013, ss. 274-295.

Kazıcı, Ziya, *Anahatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İFAV Yayınları, 3. bs., İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, Kayihan Yayınları, İstanbul, 2014.

Koç, Ahmet, "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nurullah Altaş, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.

Korkmaz, Mehmet, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Açısından Kendilerini Değerlendirmeleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2009, <https://tez.yok.gov.tr> (12.05.2016).

Oruç, Cemil, *Okul Öncesi Dönemde Çocuğun Din Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2011.

Tosun, Cemal, Fatma Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 5 (5), 2015, ss. 705-720, (<http://www.pegegog.net/index.php/pegegog/article/view/pegegog.2015.038/pegegog.2015.038>) (28.04.2016).

Yorulmaz, Bilal, "Kuran Kursu Öğreticileri İle Cami Görevlilerinin Okul Öncesi ve İlköğretim 1. Kademe Öğrencilerine Ders Verme Durumlarına İlişkin Öz Alguları (İstanbul Örneği)", *Öneri Dergisi*, c. 10, sayı: 39, 2013, ss. 149-162, <http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruoneri/article/view/1012000315/1012000241> (07.05.2016).

2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları [http://webdosyasp.diyamet.gov.tr/UserFiles/nigde/UserFiles/Files/20162017%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C3%96%C4%9E%C4%B0M%20YILI%20KUR%E2%80%99AN%20KURSLARI\\_953a90a0-de68-4087-8f5f-2ca84a0549d8.pdf](http://webdosyasp.diyamet.gov.tr/UserFiles/nigde/UserFiles/Files/20162017%20E%C4%9E%C4%B0T%C4%B0M%C3%96%C4%9E%C4%B0M%20YILI%20KUR%E2%80%99AN%20KURSLARI_953a90a0-de68-4087-8f5f-2ca84a0549d8.pdf) (26.10.2016).

# TEMATİK VE BAĞLAMSAL AÇIDAN KUR'ÂN'DA "İNTİKAM" KAVRAMI

Faruk ÖZDEMİR\*

## Öz

Son kutsal kitap Kur'ân insanların anlaması için gönderilmiştir. Bu ise ancak onda yer alan kavramların ve sözcüklerin iyi bir şekilde anlaşılmasıyla mümkün olur. Bu sebeple Kur'ân'da yer alan kelimeler ve kavramlar tam olarak bilinmeden Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. *İntikam* kavramı ve müştakları da Kur'ân'da kullanılan ve anlaşılması gereken kavramlardandır. İşte bu makalede Kur'ân'da yer alan bu kavram ve muhtelif türevleri inceleme konusu yapılmıştır. Önce söz konusu kavramın etimolojik kökenleri ve lügatlerdeki anlamları üzerinde durulmuştur. Bunu yaparken Arap şiirinden ve hadislerden de istifade edilmiştir. Sonra mezkûr kavramın Kur'ân'daki kullanım biçimleri ve yer aldıkları siyak-sibak içerisinde kazandıkları farklı anlamları belirlenmiştir. Ayrıca Kur'ân'da Allah'ın *intikam* alma sebeplerine yer verilmiş ve insanın *intikamı* ile Allah'ın *intikamı* arasında ne gibi farklar olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak "intikam" kavramının "gazap", "gayz" ve "sehad" gibi diğer kelimelerle olan anlam ilişkileri tahlil edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İntikam, azap etmek, cezalandırmak, öç almak, nefret etmek.

## Thematic and Contextual Approach to the Concept of "al-Intikam" in the Qur'an

### Abstract

Qur'an is the final testament sent for the people to understand it. This is only possible with a good understanding of the concepts and words contained in the Holy Book. Therefore, it is not possible to correctly understand Qur'an without knowing the exact meanings of concepts and words included in Qur'an. The concept of *al-intikam* and its derivatives used in Qur'an also need to be understood. In this article, the concept of *al-intikam* and its various derivatives

---

\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü, fozdemir@sinop.edu.tr.

are examined. First, the etymological roots and meanings of the concepts in dictionaries are discussed. Arab poetry and hadiths are used to perform these discussions. Then, the use of *al-intikam* in Qur'an and its different meanings within context are determined. In addition, the reasons why Allah takes *al-intikam* are included and difference between Allah's *al-intikam* and man's *al-intikam* is tried to be identified. Finally the meaning relations of "al-intikam" with other words like "al-gazap", "al-gayz" and "al-sahad" have been analysed.

**Key Words:** al-Intikam, torment, punish, revenge, hate.

### Giriş

Bir dilin yapı taşları kelimelerdir. Eğer kelimelerin doğru anlamları elde edilemezse kelimelerden müteşekkil cümleler de anlaşılamayacaktır. Haliyle cümlelerden oluşan metin de doğru anlaşılammış olacaktır. Bu husus Kur'ân'daki sözcük ve kavramlar için de geçerlidir. Tüm insanlığa yol gösterici olarak gönderilen Kur'ân'ın hidayetinden müstefit olabilmek, onun gayesine uygun şekilde anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise Kur'ânî kavramla ve lafızların *doğru* anlaşılması ile gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da zikredilen kelime ve kavramlar sağlıklı olarak bilinmeden onun anlaşılması mümkün görünmemektedir.

*İntikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramı da Kur'ân-ı Kerîm'in bünyesinde yer alan ve doğru anlaşılması gereken kavramlardandır. Kur'ân sözcükleri yer aldıkları bağlama göre lügatlerde yer almayan anlamlar da kazanabildikleri için o sözcüklerin buldukları siyak-sibak çerçeveleri de dikkate alınarak anlam alanlarının tespit edilmesi gerekmektedir. İşte bu amaçla bu makalede *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramı da dâhil olmak üzere n-k-m (ن-ك-م) kökünden müştak olan sözcükler, etimolojik tahlilleriyle birlikte önce temel lügat kaynaklarındaki anlamları Arap şiirinden ve hadislerden de istifade edilerek tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından hem *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramının hem de n-k-m (ن-ك-م) kökünden sülâsî ve mezid fiillerin mâzî ve muzârî formlarıyla, ism-i fâil, mastar gibi Kur'ân'daki muhtelif kullanım biçimleri ve zikredildikleri bağlama göre kazandıkları farklı manalar belirlenecektir. Ayrıca İzutsu'nun "kelimeler Kur'ân'da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kelimelere özel anlamlar kazandıran bu sistem

içerisindeki kelime ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız"<sup>1</sup> sözünde ifade ettiği gibi *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramı başta olmak üzere n-k-m (ن-ق-م) kökünden türeyen bütün sözcüklerin anlam örgüsünü sağlıklı bir şekilde tespit gayesiyle ilgili kelimelerin zikredildiği bütün âyetlerin sıyak-sibakı, nüzul sebepleri, kıraat farklılıkları, zaman ve mekân unsurları, muhatapların durumları da dikkate alınarak âyeti çevreleyen tüm unsurlar dikkate alınacaktır. Yine aynı gayeyle *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramıyla yakın anlamlı olan *gazap* (الغَضَبُ), *gayz* (الغَيْظُ) ve *sehad* (السَّخَطُ) gibi kelimelerin lügat ve Kur'ân'daki anlam içeriklerine yer verilecektir. Ayrıca Yüce Allah'ın *intikam* alma sebeplerine değinilecek ve Allah'ın *intikamı* ile insanın *intikamı* arasındaki farklar tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1. N-k-m (ن-ق-م) Kökünün Etimolojik Yapısı

N-k-m (ن-ق-م) kökünden ve sülâsî ikinci baktan *nekame-yenkımu-nakmen* (يَنْقُمُ - نَقَمًا - يَنْقُمُ) ile dördüncü baktan *nekıme-yenkamu-nekamen/nekımen* (نَقِيمًا \ نَقِيمًا - يَنْقُمُ - يَنْقُمُ) lügatte "kınamak, yermek" (اِنْتِقَارٌ \ اِنْتِقَارٌ),<sup>2</sup> "ayıplamak" (كَرِهَةٌ),<sup>3</sup> "azarlamak" (عَنْبَتْ),<sup>4</sup> "nefret etmek, hoşlanmamak" (اِنْتِقَامٌ),<sup>5</sup> "hoşnut olmamak" (لَمْ يَرْضَ),<sup>6</sup> "öç almak" (اِنْتِقَامٌ)<sup>7</sup> gibi anlamlara gelmektedir.

<sup>1</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Nşr., İstanbul, ty., s. 18-19.

<sup>2</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk.: Abdu'l-Hamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, c. IV, s. 261; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ, *Makâyısu'l-luga*, thk.: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fıkr yy., ty., c. V, s. 464; Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk.: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1419/1998, c. II, s. 301; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk.: Emîn Muhammed Abdulvehhâb, Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 3. bs., Beyrût, 1419/1999, c. XIV, s. 272; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ty., c. II, s. 652.

<sup>3</sup> İbn Fâris, *Makâyısu'l-luga*, c. V, s. 564; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, c. II, s. 301.

<sup>4</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. bs., Beyrût, 1404/1984, c. V, s. 2045; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1986, s. 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk.: Abdul'alîm et-Tahâvî, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980, c. XXXIV, s. 9.

<sup>5</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 2045; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fırûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kütüb, yy., 1398/1978, c. IV, s. 180; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 7.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, c. IV, s. 261.

*Nekame* (نَكَمَ) fiili “aşırı derecede nefret etmek, hiç hoşlanmamak” anlamını da içermektedir. Abdullâh b. Kays er-Rukayyât (v. 75/694)’ın aşağıdaki beytindeki *nekamû* (نَكَمُوا) fiili bu anlamda kullanılmaktadır:

مَا نَقَمُوا مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ إِلَّا أَنَّهُمْ يَحْلُمُونَ إِنْ غَضِبُوا

“Ümeyye oğullarından aşırı derecede nefret etmelerinin, hiç hoşlanmayışlarının tek sebebi onların, öfkelenedikleri vakit tahammül göstermeleridir.”<sup>8</sup>

*İfti’âl* babından *intekame-yentekimu-intikâm* ( يَنْتَقِمُ - إِنْتِقَامٌ-إِنْتَقَمَ ) fiili *min* ( مِنْ ) harf-i cerriyle “bir kimseyi işlediği kötülük sebebiyle cezalandırmak” (عُقُوبَةٌ)<sup>9</sup> demektir. “O (s), Allah’ın haramlarının çiğnenmesi hariç asla kendi nefsi için cezalandırmamıştır/intikam almamıştır” ( أَنَّهُ مَا أَنْتَقَمَ لِنَفْسِهِ قَطُّ إِلَّا أَنْ تَنْتَهَكَ مَخَا )<sup>10</sup> hadisindeki *intekame* (إِنْتَقَمَ) fiili de bu anlamdadır. Yani Rasûlullâh (s) kendisine karşı hoş olmayan bir şey yapılması sebebiyle hiç kimseyi cezalandırmamıştır.<sup>11</sup> Bu bağlamda Leys b. Muzaffer (v. 187/803) bir kimse yaptığı kötülük nedeniyle birisini cezalandırdığında hem sülâsî babtan *nekamtu* (نَكَمْتُ) hem de *ifti’âl* babından *intekamtu* (إِنْتَقَمْتُ) fiilinin kullanılacağını belirtmektedir.<sup>12</sup>

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 6-7; Araplar (نَكَرَ) kelimesini *nakm* (نَكَمَ)’den farklı olarak daha çok bir can karşılığında kısas olarak “kan talep etmek” anlamında kullanmaktadır. Nitekim bir kimse maktulünün kâtilini öldürdüğünde (نَكَرَ فُلَانٌ لِقَتِيلِهِ) denilmektedir. Bk., Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, c. I, s. 195; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. II, s. 77.

<sup>8</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk.: Ahmed Abdul'alîm el-Berdûnî, ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ty., c. IX, s. 202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 7.

<sup>9</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, c. IV, s. 261; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 2045; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 282; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheretu'l-luga*, thk.: Remzî Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987, c. II, s. 977; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. IV, s. 180; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 7.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Menâkıb”, 23; “Edeb”, 80, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul, 1412/1992; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Fezâil”, 77 (6045), Kâhire, 1407/1987; Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekir el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke, 1414/1994, c. VII, s. 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, thk.: Şu'ayb el-Arnaûd ve diğerleri, Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrût, 1420/1999, c. XLIII, s. 410, c. XL, s. 37; Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ Ebû Ya'lâ el-Mevsilî et-Temîmî, *el-Müsned*, thk.: Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. bs., Dimeşk, 1404/1984, c. VII, s. 339.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 7.

<sup>12</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. IX, s. 202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272.

Mezkûr kökten bir isim olan *nekîmetun* (نَكْمَةٌ) ve *nukmetun* (نُكْمَةٌ) kelimeleri de "cezalandırmak" (عَاقَبَ - عُقُوبَةٌ)<sup>13</sup> manasında olup çoğulları *nekîmun-nekîmâtun* (نَكْمَاتٌ - نَكْمٌ) formundadır.<sup>14</sup> İbnu'l-A'râbî (v. 231/846) bu iki isim arasında anlam farkı olduğuna işaret ederek *nekîmetun* (نَكْمَةٌ) sözcüğünün "cezalandırmak" (عُقُوبَةٌ), *nukmetun* (نُكْمَةٌ) kelimesinin ise "kınamak, yermek" (إِنْكَارٌ)<sup>15</sup> demek olduğunu belirtmektedir. Ancak Ezherî (v. 370/980) bu ayrımı kabul etmeyerek her ikisinin de "cezalandırmak" (عُقُوبَةٌ)<sup>16</sup> manasını ihtiva ettiğini ifade etmektedir. İsfehânî (v. 502/1108) de *intikamın* hem lisanla hem de fiilî olarak *ukûbat/cezalandırma* ile olabileceğine işaret etmektedir.<sup>17</sup>

## 2. Kur'ân'da N-k-m (ن-ق-م) Kökü ve Türevlerinin Kullanımı

N-k-m (ن-ق-م) kökü muhtelif türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de toplam 17 defa zikredilmekte, bunlardan iki tanesi sülâsî 2. babtan *mâzî* (نَقَمُوا), iki tanesi aynı babtan *muzârî* (تَنْقِمُونَ\تَنْقِمُ), beş tanesi *ifti'âl* babından *mâzî* (انْتَقَمْنَا), bir tanesi aynı babtan *muzârî* (يَنْتَقِمُ), dört tanesi *mastar* (انْتَقَامٌ) ve üç tanesi de *ism-i fâil* (etken ortaç) (مُنْتَقِمُونَ) olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup> Kur'ân'daki kullanımlarına baktığımızda sülâsî 2. babtan *mâzî* (نَقَمُوا) ve *muzârî* (تَنْقِمُونَ\تَنْقِمُ) fiillerinin sadece insanlar için kullanıldığı yani bu fiillerin fâilinin insanlar olduğu, *ifti'âl* babından *intikâm* (الْإِنْتِقَامُ) *mastarının* çeşitli müştaklarıyla birlikte sadece Allah için kullanıldığı ve *esmâ-i hüsnâ* hadisinde yer alan *ism-i fâil el-muntakim* (الْمُنْتَقِمُ) isminin tekil olarak Kur'ân'da zikredilmediği dikkat çekmektedir. Şimdi biz önce insanlar için kullanılan fiilin farklı formlarda ve muhtelif bağlamlarda hangi anlamları ihtiva ettiklerini ele alacağız. Ardından da sadece Allah için kullanılan "*intikam*" kavramının müştaklarıyla beraber hangi manaları içerdiklerini ve Allah'ın intikam alma sebeplerini tespit etmeye çalışacağız.

<sup>13</sup> İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. II, s. 977; Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. IX, s. 202; Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 2045; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, s. 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. IV, s. 180; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 6.

<sup>14</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, c. V, s. 2045; Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, s. 282; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XXXIV, s. 6.

<sup>15</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. IX, s. 202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272.

<sup>16</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, c. IX, s. 202; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. XIV, s. 272.

<sup>17</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 652.

<sup>18</sup> Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1411/1990, s. 717-718.



## 2.1. İnsanın “Nikme”si ve Sebepleri

Kur’ân’da n-k-m (ن-ق-م) kökünün türevlerinin sülâsî olarak ilk geçtiği yer Mâide sûresindeki (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ) (إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِ وَأَنْ أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ) “De ki: “Ey Kitap ehli, Allah’a, bize indirilene ve bizden önce indirilene inandığımız için mi bizden hoşlanmıyorsunuz? Oysa sizin çoğunuz yoldan çıkmıştır”<sup>19</sup> âyetidir.

Bu âyetin nüzul sebebine ilişkin İbn Abbas (v. 68/687) şöyle demektedir: Aralarında Ebû Yâsir b. Ahtab ile Râfi’ b. Ebî Râfi’nin de bulunduğu Yahudilerden bir topluluk Hz. Peygamber (s)’in yanına gelerek ona peygamberlerden kime iman ettiğine dair soru sordular. O da “Allah’a, bize gönderilene, İbrâhîm’e, İsmâîl’e, İshâk’a, Ya’kûb’a ve torunlarına gönderilene, Mûsâ ve İsâ’ya verilene, Rableri tarafından peygamberlere verilene inandık. Onlar arasında ayırım yapmayız, biz O’na teslim olanlarız”<sup>20</sup> âyetini okudu. Fakat İsâ (s) anılınca, onun peygamberliğini inkâr ederek, biz ona iman edene inanmayız, dediler. Bunun üzerine Yüce Allah onlar hakkında bu âyeti indirdi.<sup>21</sup> Nüzul sebebi bu şekilde zikredilen âyetteki *tenkîmûne* (تَنْقِمُونَ) fiiline müfessirler bu bağlamda “nefret ediyor, hoşlanmıyorsunuz” (تَكْرَهُونَ)<sup>22</sup>, “ayıplıyorsunuz” (تَعْيِبُونَ)<sup>23</sup>, “öfkeleniyorsunuz” (تَسَخَطُونَ)<sup>24</sup>, “kınıyorsunuz, yeriyorsunuz” (تَنْكِرُونَ)<sup>25</sup> gibi manalar vermektedir.

<sup>19</sup> Mâide 5/59.

<sup>20</sup> Bakara 2/136.

<sup>21</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1. bs., Kâhire, 1422/2001, c. VIII, s. 537-538; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd el-Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, thk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir ve diğeri, Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd, 1409, c. III, s. 74; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li’l-Buhûs ve’d-Dirâsâti’l-Arabîyye ve’l-İslâmiyye, 1. bs., Kâhire, 1424/2003, c. V, s. 366.

<sup>22</sup> Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbuha*, thk.: Abdulcelîl Abduh Şilbî, Âlimu’l-Kütüb, 1. bs., Beyrût, 1408/1998, c. II, s. 186; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fâhru’d-Dîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî: et-Tefsîru’l-kebir, mefâtihu’l-ğayb*, Dâru’l-Fikr, 1. bs., Beyrût, 1401/1981, c. XII, s. 36; Nâsuriddîn Ebî’l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlı, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1. bs., Lübnân, ty., c. II, s. 133.

<sup>23</sup> Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî: Bahru’l-ulûm*, thk.: Ali Muhammed Mu’avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân, 1413/1993, c. I, s. 446; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîd*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu’avvaz, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân, 1413/1993, c. III, s. 527; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. II, s. 133.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, c. III, s. 527; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî,

Bazı âlimler der ki: "İkâb/cezalandırma" (العِقَابُ) *nikme* (نِقْمَةٌ) olarak isimlendirilmiştir. Çünkü *ikâb/cezalandırma* hoş olmayan eylemlere karşı uygulanmaktadır. Diğer bazıları ise, bir şeyi hoş karşılamayan kimse tarafından hoşlanmadığı o şeye karşı gösterdiği "gazap/öfkelenme" (سَخَطٌ)'nin *nikme* diye adlandırıldığını, çünkü hoşlanılmayan şeye karşı gösterilen gazabın da "azap" (العَذَابُ) manasına geldiğini söylemişlerdir. Binâenaleyh birinci görüşe göre, *nikme* kelimesi, önce "hoşlanılmayan şey" (المَكْرُوهُ) manasına vazedilmiş, sonra da hoşlanılmayan bir şey olduğu için "azap" manasında da kullanılmıştır. İkinci görüşe göre ise *nikme* kelimesi, önce "azap" manasına vazedilmiş, sonra da peşi sıra azap geldiği için hoş karşılanmayan şeye de *nikme* denilmiştir.<sup>26</sup> Bundan *nikme* (نِقْمَةٌ) isminin yukarıdaki anlamlarına ilaveten "*ikâb/cezalandırma*" (العِقَابُ) ve "azap" (العَذَابُ) manalarını da ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Ancak nüzul sebebinin de dikkate aldığımızda son iki anlamın bu bağlamda söz konusu kelime için uygun olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü âyetin siyak-sibakına baktığımızda ehl-i kitabın intikam duygularının fiiliyata dönüştüğüne dair herhangi bir işaret görünmemektedir.

Âyetten anlaşıldığına göre ehl-i kitabın mü'minlerden hoşlanmama, nefret etme, onları ayıplama, onlara öfkelenme veya onları kınamalarının iki sebebi vardır. Birincisi, mü'minlerin Allah'a, Hz. Peygamber (s)'e indirilen Kur'ân'a, bundan önceki peygamberlere indirilen Tevrat ve İncil gibi kitaplara iman etmeleri. İkincisi de ehl-i kitabın çoğunun fâsık yani yoldan çıkmış kimseler olmalarıdır.<sup>27</sup>

قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرْتُمْ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا ( فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ . لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ . قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ . وَمَا نَنفَعُكُمْ بِهَا أَنْ أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنا رَبِّنَا أفرغ علينا صبراً وتوفنا مسلمين . ) "Firavun: "Ben size izin vermeden mi O'na inandınız? Doğrusu bu, halkı şehirden çıkarmak için düzdüğünüz bir hiledir, fakat siz göreceksiniz. And olsun ki, ellerinizi ayaklarınızı çaprazlama keseceğim, sonra da hepinizi asacağım" dedi. Onlar da: "Doğrusu biz ancak Rabbimize döneriz. Rabbimizin âyetleri gelince, onlara inanmamızdan ötürü bizden ölç/intikam alıyorsun. Rabbimiz! Bize sabır ver ve

Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût, 1427/2006, c. VIII, s. 75; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk.: Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1427/2007, c. II, s. 72.

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 36; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. III, s. 527; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 75.

<sup>26</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 36.

<sup>27</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 446; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 75.

canımızı Müslümanlar olarak al" dediler."<sup>28</sup> Hz. Mûsâ (s) ve Hz. Hârûn (s)'un Rabbine inanan sihirbazların, ellerini ve ayaklarını çaprazvari şekilde kesip asma tehdidinde bulunan Firavun'a karşı "Rabbimizin âyetleri bize gelince, onlara inanmamızdan ötürü bizden oç alıyorsun" şeklinde karşılık verdikleri bu pasajdaki *tenkîmu* (تَنْقَمُ) fiilinin yer aldığı âyete ilişkin Atâ (v. 114/732)'nın şöyle dediği rivayet edilmektedir: Yüce Allah bu ifade ile "Rabbimizin âyetlerine iman etmekten başka bize azap etmene/cezalandırmana (تُعَذِّبُنَا) sebep olacak bir günah işlemedik" manasını kastetmiştir.<sup>29</sup> Onun bu izahından *tenkîmu* (تَنْقَمُ مِنْهَا) fiiline "azap ediyorsun" (تُعَذِّبُنَا) anlamı verdiği anlaşılmaktadır. Bu fiile bazı müfessirler "nefret ediyorsun/hoşlanmıyorsun" (تَكْرَهُ مِنْهَا),<sup>30</sup> "incitiyorsun/ayıplıyorsun" (تَطْعُنُ عَلَيْنَا)<sup>31</sup>, "ayıplıyorsun" (تُعِيبُ),<sup>32</sup> "kınıyorsun, yeriyorsun" (تُنْكِرُ)<sup>33</sup> gibi anlamlar vermektedir. Ayrıca *tenkîmu* (تَنْقَمُ) fiilinin *iftî'âl* babından *intekame* (اِنْتَقَمَ) yani "intikam almak" ile aynı anlamda olduğu belirtilmektedir.<sup>34</sup>

İbn Abbas (v. 68/687)'tan gelen bir rivayete göre Firavun iman eden sihirbazların ellerini ve ayaklarını kesip asmıştır.<sup>35</sup> Bu rivayete göre söz konusu fiil "fiilî bir intikam" yani "cezalandırma/azap etme" anlamındadır. Firavun'un sihirbazlardan intikam alma sebebi ise

<sup>28</sup> A'râf 7/123-126.

<sup>29</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 266; Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, yy., 1399/1979, c. II, s. 273; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 366; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk.: Muhammed b. 'Aşûr, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût, 1422/2002, c. IV, s. 270.

<sup>30</sup> Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût, 1423-2002, s. 512; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 266; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 366.

<sup>31</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 512; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 266; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 366.

<sup>32</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 561; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Mektebetu'l-Abîkân, 1. bs., Riyâd, 1418/1998, c. II, s. 490; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 366.

<sup>33</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 561; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* c. X, s. 364; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. III, s. 29.

<sup>34</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 366.

<sup>35</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 217; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* c. X, s. 364. Firavun'un bu işi yapmadığı yönünde rivayetler de vardır. Farklı görüşler için bk., Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 217; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 267; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, c. II, s. 273.

Allah’ın âyetlerine iman etmeleridir ki o âyetler de bu bağlamda Hz. Mûsâ (s)’ya peygamberliğinin delili olarak verilen *yed-i beyzâ* ve *âsâdır*.<sup>36</sup>

*Nekame* (نَعْمَ) fiilinin mâzî formda kullanıldığı ilk âyet Tevbe sûresindeki (يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا لَمْ يَنَالُوا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ) “Söylemediklerine dair Allah adına yemin ediyorlar. Oysa inkârcılık/küfür içeren sözü söylemişler, Müslüman olduklarını beyan ettikten sonra inkârcılığa sapmışlar ve başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir. Onların öç almaya kalkışmaları için Allah’ın ve O’nun lütfu sayesinde Rasûlü’nün kendilerini zengin etmesinden başka bir sebep de yoktu!”<sup>37</sup> âyetidir.

Bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili Katâde (v. 117/735) şöyle demektedir: Cüheyne kabilesinden bir adam ile Ğıfar kabilesinden bir adam kavga etti. Ğıfarlı olan Cüheynelilerden olan kişiye karşı üstünlük sağlayınca Abdullah b. Ubeyy şöyle seslendi: Ey Evsoğulları! Kardeşinize yardım edin. Allah’a yemin olsun ki bizim misalimiz ile Muhammed’in misali ancak: “Besle kargayı oysun gözünü” diyenin sözüne benzemektedir. Ant olsun bizler Medine’ye dönecek olursak hiç şüphesiz daha aziz olan, oradan zelil olanı çıkartacaktır. Müslümanlardan bir adam bunu işitti ve Hz. Peygamber (s)’e gelip bu hususu haber verince, Abdullah b. Ubeyy yanına gelmiş ve böyle bir söz söylemediğine dair yemin etmişti. Bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.<sup>38</sup>

Âyetteki “inkârcılık/küfür içeren söz” den maksat el-Culâs’ın “eğer Muhammed’in getirdiği bir gerçekse şüphesiz biz eşeklerden daha kötü bir durumdayız”<sup>39</sup> sözü veya Abdullah b. Ubeyy’in “ant olsun Medine’ye

<sup>36</sup> Ebu’l-Hasen Mukâtîl b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*, thk.: Ahmed Ferîd, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1424/2003, c. I, s. 408; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru râhi’l-beyân*, Dersââdet, yy., 1330, c. III, s. 215.

<sup>37</sup> Tevbe 9/73-74.

<sup>38</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, thk.: Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1411/1991, s. 256-257; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, thk.: Muhammed b. Âşûr, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1. bs., Beyrût, 1422/2002, c. V, s. 71; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XI, s. 572; Âyetin nüzûlüne ilişkin çok farklı rivâyentler de vardır. Bu rivâyentler için bk., Suyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, c. VII, s. 443-448; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XI, s. 569-572; İmâddu’d-Dîn Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr ed-Dimeşkı, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk.: Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd., Mektebetu’l-Evlâd eş-Şeyh li’t-Turâs, 1. bs., Kâhire, 1421/2000, c. VII, s. 237-243.

<sup>39</sup> Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. IV, s. 75; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 303; İzzeddîn Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşkı eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru’l-Kur’ân*, thk.: Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût, 1416/1996, c. I, s. 425.

dönecek olursak daha aziz olan oradan daha zelil olanı çıkartacaktır”<sup>40</sup> ifadesi ya da Hz. Peygamber (s)’e sövmeleri ve İslâm’a dil uzatmalarıdır.<sup>41</sup> en-Nekkâş’a göre de bu sözden maksat onların Allah’ın vaat etmiş olduğu fethi yalanlamalarıdır.<sup>42</sup>

“*Ve başaramadıkları o işe yeltenmişlerdir*” ibaresinde ifadesini bulan o yeltenip de başaramadıkları şey hakkında dört görüş vardır. Birincisi: Bu ibare Abdullah b. Ubeyy’in az önce zikredilen sözü hakkında inmiştir.<sup>43</sup> İkincisi: Rasûlullâh (s)’ı öldürmeye yeltenmelerini kastetmektedir.<sup>44</sup> Üçüncüsü: Bazı münafıklar “eğer Muhammed’in söyledikleri doğruysa biz merkepten daha kötüyüz” demiş bunun üzerine Müslümanlardan bir adam “siz gerçekten merkepten daha kötüsünüz” demiş ardından da onlar onu öldürmeye yeltenmişlerdir.<sup>45</sup> Dördüncüsü: Münafıklar Tebük gazvesinde Medine’ye varınca Abdullah b. Übeyy’e taç giydireceklerini söylemişlerdi.<sup>46</sup>

“*İntikam almaya kalkışmaları için Allah’ın ve Peygamberin onları lütfuyla zenginleştirmesinden başka bir sebep de yoktur*” ibaresini ise müfessirler şöyle izah ederler: Yani onların intikam almalarını gerektirecek bir durum bulunmamaktadır. Allah lütfuyla ve Resûlü’nün eliyle onları zenginleştirmiştir ki bu meth edilecek ve övülecek bir durumdur. Çünkü bu münafıklar Medine’de şiddetli geçim sıkıntısı içerisinde idiler, ata binemiyor ve ganimet elde edemiyorlardı. Nebî (s) oraya gelince onların maişetleri genişlemiş, mal ve mülkleri çoğalmış, ganimetlerle zenginleşmişlerdir.<sup>47</sup> Buna göre onların Nebî (s) ve inananlardan intikam almaya kalkışma nedeni Allah’ın ve Elçi’nin, Allah’ın lütfuyla onları zengin hale getirmesidir.

Müfessirlerin âyetteki *nekamû* (نَقْمُوا) fiilini “ayıpladılar” (عَابُوا),<sup>48</sup> “kınadılar/yerdiler” (أَنْكَرُوا),<sup>49</sup> “nefret ettiler/hoşlanmadılar” (كَرِهُوا),<sup>50</sup> “dil

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 303; İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru’l-Kur’ân*, c. I, s. 425; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. IV, s. 75.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 303; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595.

<sup>42</sup> Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 303.

<sup>43</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595; Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *Tefsîru’l-Mâverdî: en-Nüket ve’l-uyûn*, thk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, ty., c. II, s. 383.

<sup>44</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, c. II, s. 383.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, c. XI, s. 571; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595.

<sup>46</sup> Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl*, c. III, s. 124; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595; Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. X, s. 304.

<sup>47</sup> Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, c. II, s. 62; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, c. II, s. 485; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 595; Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl*, c. III, s. 124.

<sup>48</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, c. II, s. 485.

uzattılar/ayıpladılar" (طَعَنُوا)<sup>51</sup> gibi kelimelerle açıklamaları âyetin nüzûlüne ilişkin yukarıda zikredilen rivâyetlerle birlikte düşünöldüğünde bahsi geçen münafıkların Hz. Peygamber (s) ve inananlardan fiili intikam alamadıklarını yani bu bağlamda söz konusu fiilin "ikâb/cezalandırma" anlamını içermediğine işaret etmektedir.

*Nekame* (نَقَمَ) fiilinin Kur'ân'da sülâsî formuyla zikredildiği son âyet Bürûc sûresindeki (قُتِلَ أَصْحَابُ الْأَخْذِيِّ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ . إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ . وَهُمْ عَلَى مَا ) *"Kahroldu o hendeğin sahipleri. O yakıt doldurulup tutuştırulmuş ateş (hedeğinin adamları). Onlar o (ateş hendeği)nin başında oturmuşlardı. Ve onlar mü'minlere yaptıklarını seyrediyorlardı. Onlardan sırf azîz ve hamîd olan Allah'a iman ettikleri için intikam/öç aldılar"*<sup>52</sup> âyetinde yer almaktadır.

*Ashâb-ı uhdûd* hakkında zikredilen farklı rivayetlerden<sup>53</sup> en meşhûruna göre Yemen hükümlerini ele geçiren Zû Nuvas Yahudi dinini benimsemiş fakat Hıristiyan olan Necran ahalisini de Yahudiliği kabule zorlamıştır. Halk direnince birçok insanı ateş dolu hendeklere doldurmuş, ateş dolu hendeğin kenarında oturarak yanmakta olan Necran Hıristiyanlarını seyretmiştir.<sup>54</sup> Bu pasajda zikredilen *nekamû* (نَقَمُوا) fiiline müfessirler "kınadılar/yerdiler" (أَنْكَرُوا),<sup>55</sup> "ayıpladılar" (عَابُوا),<sup>56</sup> "nefret ettiler/hoşlanmadılar" (كَرِهُوا),<sup>57</sup> "dil uzattılar/ayıpladılar" (طَعَنُوا)<sup>58</sup> gibi anlamlar vermektedir. Söz konusu fiilin yer aldığı âyete ilişkin farklı rivâyetleri dikkate aldığımızda Yahudî Zû Nuvas'ın Necranlı

<sup>49</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. IV, s. 89; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. IV, s. 75; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd es-Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk.: Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût, 1418/1997, c. III, s. 198.

<sup>50</sup> Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. III, s. 198; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. IV, s. 75.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. II, s. 62.

<sup>52</sup> Bürûc 85/4-8.

<sup>53</sup> *Ashâb-ı uhdûd* hakkında farklı rivâyetler için bk., Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 464-465; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VIII, s. 383-385; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 300.

<sup>54</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 465; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VIII, s. 384-385; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1532.

<sup>55</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. V, s. 308; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. VI, s. 349; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1533; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 301; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdulcebbar es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk: Yâsir b. İbrâhîm ve Ğanîm b. 'Abbâs b. Ğanîm, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1418/1997, c. VI, s. 198.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. VI, s. 349; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, c. VI, s. 198; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VIII, s. 387.

<sup>57</sup> Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, c. VI, s. 198; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VIII, s. 387.

<sup>58</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 465.

Hıristiyanlardan nefreti, hoşlanmaması, ayıplaması ya da dil uzatması sadece lisânî düzeyde kalmayıp fiilî bir intikama dönüşmüş olduğu yani “cezalandırma”ya veya “azap etme”ye kadar uzandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müfessirler her ne kadar mezkûr fiili yukarıda zikredilen kelimelerle izah etmiş olsalar da bu siyak-sibak içerisinde kelimenin “cezalandırma/ikâb” ve “azap” anlamlarında kullanıldığını söylemek daha doğru görünmektedir. Zeccâc (v. 311/922)’ın da belirttiği gibi Zû Nuvas’ın intikam alma sebebi ise Necranlı Hıristiyanların herhangi bir günah, ayıp, kusur veya kötülük işlemiş olmaları değil sadece Allah’a iman etmiş olmalarıdır.<sup>59</sup>

## 2.2. Allah’ın “İntikam”ı ve Sebepleri

İfti’âl babından *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) mastarının, *mâzî*, *muzârî* ve *ism-i fâil* formlarıyla Kur’ân’da 13 defa<sup>60</sup> zikredildiğini ve hiçbirinde insanın *fâil* konumunda olmadığını yukarıda belirtmiştik. Şimdi ise *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) mastarı ve diğer türevlerinin yer aldıkları bağlamlara göre hangi anlamları ihtiva ettiklerini ve Allah’ın intikam alma sebeplerini incelemeye çalışacağız.

### 2.2.1. İntikam Kavramının Mastar Olarak Kullanımı

*İntikâm* (اِنْتِقَامٌ) mastarı Kur’ân’da ilk olarak Âl-i imrân sûresindeki نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ . مِنْ قَبْلِ هُدَىٰ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ( نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ . مِنْ قَبْلِ هُدَىٰ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ) “O, sana kendisinden öncekileri tasdik edip doğrulayan bu kitabı hak ile indirdi. Daha önce insanlara hidayet olarak Tevrat’ı ve İncil’i de yine O indirmişti. Evet bu Furkan’ı da O indirdi. Gerçek şu ki, Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için çetin bir azap vardır. Allah mutlak gâlipdir, intikamını alır”<sup>61</sup> âyetinde zikredilmektedir. Allah’ın âyetlerinin yani indirilmiş kitaplarının ve varlığına işaret eden diğer delillerini inkâr edenlerin şiddetli bir azaba maruz kalacağını<sup>62</sup> vurgulayan âyetteki ‘azîz (عَزِيزٌ) sözcüğüne müfessirler “gâlip” (غَالِبٌ),<sup>63</sup>

<sup>59</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, c. V, s. 308; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. VIII, s. 387.

<sup>60</sup> Abdu’l-Bâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, s. 718.

<sup>61</sup> Âl-i imrân 3/3-4.

<sup>62</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. II, s. 5; Ebu’l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, thk.: Yusuf Ali Bedevî, *Dâru’l-Kelimu’t-Tayyib*, 1. bs., Beyrût, 1419/1998, c. I, s. 236; Ebû Hayyân, *el-Bahrû’l-muhît*, c. II, s. 394.

<sup>63</sup> Ebû Muhammed Abdilhakk b. ‘Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk.: Komisyon, *Vizâratu’l-Evkâf ve’ş-Şuûnu’l-İslâmiyye*, 2. bs., Katar, 1428/2007, c. II, s. 154; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. II, s. 5.

"mağlup edilemeyen, yenik düşürülemeyen gâlip" (الغَالِبُ الَّذِي لَا يُغْلَبُ);<sup>64</sup> zü'ntikâm (ذُو انتِقَامٍ) veya intikâm (انتِقَام) kelimesine ise "günahkâra ceza veren" (المَبَالِغَةُ فِي الْعُقُوبَةِ),<sup>65</sup> "cezalandırmada mübâlağa etme" (مُعَاقِبَةُ الْمُنْذِبِ),<sup>66</sup> "ukûbat/cezalandırma" (عُقُوبَةٌ)<sup>67</sup> gibi anlamlar verirken Râzî (v.606/1209) bu sözcüğün bulunduğu (وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ) ibaresine ilişkin şu izahı yapmaktadır: 'Azîz (عَزِيزٌ), cezalandırma hususunda Allah'ın tam ve mükemmel bir kuvvet ve kudretinin bulunduğu; zü'ntikâm (ذُو انتِقَامٍ) ifadesi ise O'nun bu cezayı îfâ edeceğine işaret etmektedirler. Buna göre birinci sıfat "zatî", ikincisi ise "fiilî" sıfatlarından olmuş olur.<sup>68</sup> Muhammed Ebû Zehre (v. 1394/1974) ise bu ibareyle ilgili şöyle açıklama yapmaktadır: "Allah azizdir." Yani Allah izzetiyle her şeye hâkimdir, gâliptir, her şey üzerinde hükümrandır, O'nun üzerinde hiçbir varlık yoktur. O kulları üzerinde hâkimdir, kâhirdir. "İntikam sahibidir." Yani Allah şiddetli intikam sahibidir, künhü/iç yüzü idrak edilemez. İşte O'nun intikamının künhü kavranamayacağı için intikâm (انتِقَام) kelimesi nekre gelmiştir. İntikâm (انتِقَام), şahsın irtikâp ettiği günah karşılığında nikmetin ve şiddetin indirilmesidir. Şayet âdil ve hikmet sahibi bir kimse olursa âdil ceza ve uygun karşılık olur. İşte Allah Teâlâ'nın ikâbı/cezalandırması da böyle gerçekleşir. Dolayısıyla Allah'ın intikamı, tıpkı beşerin durumundaki gibi hıncını almak ve öfkesini yatıştırmak amacına yönelik değildir. Aksine Allah'ın intikamı âdil bir cezalandırma ve caydırıcı bir kısastır. İntikamın zü'ntikâm (ذُو انتِقَامٍ) şeklinde yani "intikam sahibidir" formunda tabir edilmesi ise bu intikamın O'nun kudretinde ve gücünde olduğuna, hikmetinin, iradesinin, kudretinin ve her şeyi ihata eden ilminin gereği olarak dilediği yerde, dilediği şekilde ve ne zaman isterse indirebileceğine işaret etmek gayesine matuftur.<sup>69</sup> Ebû Zehre (v. 1394/1974) bu izahıyla bir anlamda insanın intikamıyla Allah'ın intikamını mukayese etmektedir. Benzer şekilde Elmalılı (v. 1362/1942) da "Allah'ın

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 175; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 394.

<sup>65</sup> İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. II, s. 154; Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, c. II, s. 8.

<sup>66</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 177; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, c. I, s. 318.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 175; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. II, s. 5; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. I, s. 236; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 394.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 175; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. II, s. 394; Ebû Hafs Ömer b. 'Ali b. 'Âdil ed-Dîmeşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk.: eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvaz, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrût-Lübân, 1419/1998, c. V, s. 23; Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Neysâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk.: Zekeriyâ 'Umeyrân, *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1. bs., Beyrût, 1416/1996, c. II, s. 102.

<sup>69</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, *Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kâhire, ty., c. II, s. 1102.



intikamı sizin bildiğiniz cinsten aşağılık, ahlâksızca, çirkin, câhilâne, haince bir intikam değildir. Savunması yapılabilir cinsten bir intikam da değildir. Bütünüyle hakikat, hikmet ve izzet olan ve sonsuz bir kudretin ve iradenin gereği olan ve hiçbir noktada cehâletle ilişkisi bulunmayan, çok hâkimâne bir intikamdır<sup>70</sup> demek suretiyle beşer ile Allah'ın intikamı arasındaki farkı beyan etmektedir. Bu âyet bağlamında Allah'ın hâkimâne intikam almasının sebebi ise Allah'ın âyetlerini yani indirilmiş kitapları ve diğer delillerini inkâr etmektir.

*İntikâm* (انْتِقَامٌ) kavramının *mastar* olarak zikredildiği ikinci ve aynı zamanda muzârî olarak ilk ve tek zikredildiği yer Mâide sûresindeki ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ بِحُكْمِ بِهِ دُوَا عَذَلٍ مِّنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكُعبَةِ أَوْ كَفَّارَةً طَعَاماً مَسَاكِينَ أَوْ عَذَلٌ ذَلِكَ صِيَاماً لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ. وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ. *“Ey İnananlar! İhramlı iken avı öldürmeyin. Sizden kasten onu öldürene, ehlî hayvanlardan öldürdüğü kadar olduğuna içinizden iki adil kimsenin hükmedeceği, Kâbe'ye ulaşacak bir kurbanı ödeme yahut düşkünlere yemek yedirme şeklinde keffâret ya da yaptığı işin vebalini tatmak üzere bunlara denk oruç tutma vardır. Allah geçmiştekileri affetmiştir, kim tekrar yaparsa Allah ondan ölç/intikam alır. Allah güçlüdür, intikam alıcıdır”*<sup>71</sup> âyetidir. Bu âyette ihramlı iken avı öldürmenin keffâreti belirtildikten sonra geçmişte olanları Allah'ın affettiği belirtilmiştir.

<sup>70</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ty., c. II, s. 301; Ebû Zehre (v. 1394/1974) ve Elmalılı (v. 1362/1942)'nın Allah'ın intikamıyla beşerin intikamı arasındaki farka ilişkin izahlarını dikkate aldığımızda Kur'an'da Allah için kullanılan -ki *ifti'âl* vezninden kullanımı Kur'an'da sadece Allah'a izafe edilmektedir- *intikâm* (انْتِقَامٌ) kelimesinin Türkçe'ye orijinal şekliyle hem “intikam almak” hem de “öç almak” anlamıyla çevirisinin yapılmasında hiçbir sakınca olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira Türkçe lügatlerde öç almak: İntikam almak, kötülüğe karşı kötülükte bulunmak; yapılan bir kötülüğün acısını kötülük yaparak çıkarmak; öç: İntikam, kötülük görülene karşı kötülükte bulunma isteği; kötü bir davranış veya sözü cezalandırmak için kötülükle karşılık verme isteği ve işi (Bk., D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, 4. bs., yy., 2008, s. 1287; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, 10. bs., Ankara, 2005, s. 1529) gibi anlamlara gelirken intikam almak: Öç almak, bir kötülüğün karşılığını vermek; intikam: Öç, kendisine, bulunduğu topluluğa veya benimsediği bir şeye karşı yapılan tecavüze, kötülüğe karşılık verme; acısını çıkarma (Bk., Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 797; *Türkçe Sözlük*, s. 975; Mevlüt Karaca, *Osmanlıca Türkçe Lügat*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 391) anlamlarında kullanılmakta ve her iki anlamın da birbirinin yerine kullanıldığı dikkat çekmektedir. Ancak buradaki öç almanın özellikle faili Allah olduğunda hıncını almak ve öfkesini yatıştırmak amacına yönelik olmadığını tamamen yapılan kötülüğün karşılığını ve acısını tattırma anlamına matuf olarak kullanıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Aksi halde Allah zulmetmiş, hak edilen cezanın fevkinda ceza verilmiş olur ki bu Allah'ın adaletine aykırıdır. Zira “Allah, insanlara zerre kadar zulmetmez. Ne var ki, insanlar kendi kendilerine zulmedip duruyorlar” (Yûnus 10/44).

<sup>71</sup> Mâide 5/95.

Allah'ın geçmişi affetmesi, cahiliye döneminizde iken av hayvanını öldürmenizi başışlamıştır, demektir. Keffâret ile ilgili hükmün nüzûlünden öncekileri başışlamıştır, anlamında olduğu da söylenmiştir.<sup>72</sup> Fakat kim bir daha böyle yaparsa yani kim bir daha bu yasaklanan işi işleyecek olursa Allah ondan ya keffâret ile intikam alır ya da eğer bu işi helâl belleyerek yapmışsa Allah âhirette ondan intikam alır ve zahir hükme göre de keffârette bulunur.<sup>73</sup> Allah'ın "azîz" olması mülkünde güçlü; "intikam sahibi" olması ise dilediği takdirde kendisine karşı gelenlerden, isyankârlardan intikam alır, onlara azap eder, anlamındadır.<sup>74</sup> *Muzârî yentekîmu* (يَنْتَقِمُ) fiiline "azap eder" (يُعَذِّبُ),<sup>75</sup> "cezalandırır" (يُعَاقِبُ),<sup>76</sup> "cezalandırma" (عُقُوبَةٌ);<sup>77</sup> *intikâm* (انْتِقَام) kelimesine ise "cezalandırmada mübâlağa etme" (المبَالِغَةُ فِي الْعُقُوبَةِ),<sup>78</sup> "cezalandırma" (مُعَاقِبَةٌ)<sup>79</sup> gibi manalar verilen bu âyette Allah'ın intikam alma sebebi ise emirlerine muhalefet etme, hadlerini aşma ve yasakları işlemede ısrar etme olarak belirtilebilir. Dolayısıyla "yaptığı işin vebalini tatsın" ibaresinde de işaret edildiği gibi Allah'ın intikam alması kişinin yapıp ettiklerinin acısını tattırma şeklinde tecelli etmektedir. Zira "Allah kullara asla zulmedici değildir"<sup>80</sup> âyetleri O'nun asla hak edilmeyen bir ceza vermeyeceğini vurgulamaktadır.

*İntikâm* (انْتِقَامٌ) kavramının *mastar* olarak geçtiği bir diğer âyet de İbrâhîm sûresindeki (فَلَا ) وَقَدْ مَكَرُوا مَكَرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكَرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ. فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفًا وَعْدِهِ رُسُلَهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ . يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ. "Gerçekten onlar çeşitli hileler ve tuzaklar kurdular. Allah katında da onlara hilelerine karşı azap var; isterse onların hileleri dağları yerinden oynatacak olsun. O halde sakın Allah'ın peygamberlerine olan vaadinden cayacağını sanma! Şüphesiz Allah her şeye galiptir, intikam sahibidir. O gün yeryüzü bir başka yere, gökler, başka göklere çevrilecek ve bütün varlıklar, kabirlerinden çıkıp bir ve gücüne karşı durulmaz olan Allah'ın huzuruna

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 207-208; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. III, s. 98; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. II, s. 103.

<sup>73</sup> Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 207-208; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. II, s. 103.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 459; Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmî'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 207-208.

<sup>75</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 459; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. II, s. 103.

<sup>76</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 459.

<sup>77</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. II, s. 68.

<sup>78</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 177.

<sup>79</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, c. V, s. 365.

<sup>80</sup> Âl-i imrân 3/182; Enfâl 8/51; Hac 22/10.

*toplanacaklardır*"<sup>81</sup> pasajında yer almaktadır. Bu âyetlerde İslâm'ı yok etme veya peygamberlere suikast düzenleme ve inananları yok etmeye yönelik tuzak kuranların kurduğu tuzaklardan Allah'ın haberdar olduğu; "*elbette biz elçilerimize ve inananlara yardım edeceğiz*"<sup>82</sup> ve "*Allah, ben ve elçilerim gâlip geleceğiz*" diye yazmıştır"<sup>83</sup> âyetlerinde belirtilen vaatlerini mutlaka yerine getireceği ve her türlü tuzağı kuran inkârcılardan yeryüzünün başka yerlere göklerin de başka göklere dönüşeceği kıyamet gününde intikam alacağı belirtilmiştir.<sup>84</sup>

'Azîz (عَزِيزٌ) sözcüğüne "gâlip" (غَالِبٌ),<sup>85</sup> "güçlü/kuvvetli" (مَنْعِيٌّ),<sup>86</sup> "kâdir" (قَادِرٌ),<sup>87</sup> *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kelimesine ise "cezalandırma" (عُقُوبَةٌ)<sup>88</sup> gibi anlamlar veren müfessirler (وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو اِنْتِقَامٍ) ibaresinin bu siyak-sibak içerisinde "O, kendisine tuzak kurulamayan gâlip, engellenemez güç ve kudret sahibi, dostlarının intikamını düşmanlarından alan"<sup>89</sup> manasında olduğunu ifade etmektedirler. Ebû Zehre (v. 1394/1974)'ye göre 'azîz (عَزِيزٌ) sözcüğü "kuvvetli" (قَوِيٌّ), "hükümdar/egemen" (مُسَيِّطِرٌ), "dilediğini aziz kılan, dilediğini ise zelil eden"; *zü'ntikâm* (ذُو اِنْتِقَامٍ) kelimesi ise "bâtıldan hakkın, güçlülerden zayıfların intikamını alan" manasındadır. Ona göre *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramı "kötüye kötülüğünün cezasını vermek, güçlüden zayıfın intikamını hakkıyla/misliyle almak veya misliyle cezalandırmak ve cezalandırmanın suç miktarınca olması" demektir. Çünkü şeriatta *ikâb*'ın esası birisinin hakkını tastamam vermeye dayanmaktadır. Yani cezalandırma suçun miktarına göre olmaktadır.<sup>90</sup> Yapılan izahlardan da anlaşıldığı gibi bu âyette Allah'ın *intikam* alma tehdidinde bulunma sebebi inkârcıların İslâm'ı yok etme veya peygamberlere suikast düzenleme ve inananları yok etmeye yönelik tuzak kurmalarıdır.

*İntikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramı *mastar* olarak en son Zümer sûresindeki (الَّذِينَ) اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ. وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ

<sup>81</sup> İbrâhîm 14/46-48.

<sup>82</sup> Mü'min 40/51.

<sup>83</sup> Mücâdele 58/21.

<sup>84</sup> Geniş bilgi için bk., Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 147-149; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. II, s. 179-180; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 750-752.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 149; Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, c. VIII, s. 4054; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. II, s. 180.

<sup>86</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 751.

<sup>87</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. III, s. 203.

<sup>88</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 751.

<sup>89</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. III, s. 203; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. II, s. 180.

<sup>90</sup> Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, c. VIII, s. 4054.

(الَّذِينَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ) "Allah, kuluna yetmez mi? Seni O'ndan başka şeylerle korkutuyorlar. Allah'ın, saptırdığımı doğru yola koyacak yoktur. Allah'ın doğru yola erıştirdiğini de saptıracak yoktur. Allah, güçlü olan, ölç alabilen değil midir?"<sup>91</sup> âyetinde zikredilmektedir. Bu âyetlerde Allah'ın kulu Hz. Muhammed (s)'e müşriklere karşı yeterli olduğu; Mekkeli putperestlerin O (s)'nu putlarıyla korkutarak onlara dil uzatması halinde başına kötülük geleceği şeklindeki zanları; Allah'ın, saptırdığımı doğru yola koyacak, doğru yola erıştirdiğini de saptıracak kimsenin olmadığı belirtilmekte<sup>92</sup> ve âyet 'azîz ve intikâm sözcükleriyle bitmektedir. Müfessirler 'azîz (عَزِيزٌ) sözcüğünü "güçlü/kuvvetli"<sup>93</sup> "gâlip"<sup>94</sup> (غَالِبٌ);<sup>94</sup> zü'ntikâm (ذُو انْتِقَامٍ) kelimesini ise "intikam alan/cezalandıran"<sup>95</sup> "intikam alır/cezalandırır"<sup>96</sup> şeklinde izah etmişlerdir. Bu bağlam içerisinde Taberî (v. 310/922) (الَّذِينَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ) ibaresine ilişkin şöyle der: Ey Muhammed! Allah, yarattıklarından kendisini inkâr edenlere karşı gâlip ve düşmanlarına ve vahdâniyetini inkâr edenlere karşı intikam sahibi değil midir?<sup>97</sup> Zemahşerî (v. 538/1144) ise der ki: Allah güçlü ve gâliptir. Düşmanlarından intikam alır. Bu ifadede Kureyş'e bir tehdit vardır mü'minler için de onların intikamını o Kureyşlilerden alacağına ve kendilerine yardım edeceğine dair bir vaat vardır.<sup>98</sup> Âyette Allah'ın "intikam sahibi" (ذُو انْتِقَامٍ) olmasının hatırlatılmasının ve âyetin bu sözcükle bitmesinin sebebi ise putlarla Hz. Peygamber (s)'i ve inananları korkutmaya, sindirmeye ve dolayısıyla

<sup>91</sup> Zümer 39/36-37.

<sup>92</sup> Âyete ilişkin farklı bir rivâyete göre Hz. Muhammed (s) Hâlid b. el-Velîd'i Uzza'yı kırmak üzere gönderdi. Uzza'yı koruyan kişi veya bekçisi ona şöyle dedi: Ey Hâlid! Onun sana zarar verebileceğini söylüyor ve seni sakındırıyorum. Çünkü bunun öyle sert bir tepkisi var ki, kimse onun karşısında duramaz. Bu sefer Hâlid Uzza'nın üzerine yürüdü ve balta ile burnunu kırdı. Onların Hâlid'i bu şekilde korkutmaları Hz. Peygamber (s)'i korkutmaları demektir. Çünkü Hâlid'i bu işi yapmak üzere görevlendiren O (s) idi. Bk., Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XX, s. 210-211; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 151; İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. VII, s. 396; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XVIII, s. 281.

<sup>93</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VII, s. 121; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. V, s. 307; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 43.

<sup>94</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. V, s. 307; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 43.

<sup>95</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VII, s. 121.

<sup>96</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. V, s. 307; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 43; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. III, s. 181.

<sup>97</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XX, s. 211.

<sup>98</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. V, s. 307; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. III, s. 181.

tevhitinden vazgeçirmeye çalışan putperestleri O'nun azabına karşı tehdit etmektedir.<sup>99</sup>

### 2.2.2. İntikam Kavramının Etken Ortaç (İsm-i Fâil) Olarak Kullanımı

*İntikam mastarının ism-i fâil formu Kur'ân'da yukarıda da ifade ettiğimiz gibi üç defa ve çoğul olarak muntakimûn (مُنْتَقِمُونَ)<sup>100</sup> şeklinde karşımıza çıkmakta ve bunlardan ilki Secde sûresindeki ( وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ ) (بَيِّنَاتٍ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ). “Rabbinin ayetleri kendisine hatırlatılıp da onlardan yüz çeviren kimseden daha zalim kim olabilir? Gerçekten biz suçlulardan intikam alacağız”<sup>101</sup> âyetindedir. Bundan önceki âyette ise (وَلَنَذِقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ). “belki dönüp yola gelirler diye mutlaka onlara o büyük azaptan ayrı olarak daha yakın azabı da tattıracağız”<sup>102</sup> denilmekte yani inkârcuların en büyük azap olan âhret azabından evvel belki tövbe edip imana dönmeleri umuduyla dünyada öldürme, kıtlık, esaret, musibet, hastalıklar ve çeşitli belalarla yakın azap olan dünya azabına maruz kalacakları hatırlanmakta ardından da Allah'ın âyetleri kendilerine hatırlatıldığı halde onlardan uzaklaşıp inkâr edenlerin şirke düştükleri, tüm bu vasıfları taşıyanların daha genel manada mücrim yani suçlu oldukları belirtilmiş, âyetin sonunda da Allah'ın bunlardan intikam alacağı ifade edilmiştir.<sup>103</sup> Râzî (v. 606/1209)'ye göre (إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ). ibaresi, şayet en yakın azap kendilerine fayda vermezse onları en büyük azap ile cezalandıracağım, anlamındadır.<sup>104</sup> Âyete ilişkin izahlar muntakimûn (مُنْتَقِمُونَ) sözcüğünün bu bağlamda işledikleri günahlar ve yaptıkları kötülüklerin karşılığı olarak “cezalandıracağız”, “azap edeceğiz” anlamında olduğunu göstermektedir. Ayrıca bir önceki âyette iki defa zikredilen el-'azâb (العَذَابِ) sözcüğü muntakimûn (مُنْتَقِمُونَ) kelimesinin bu anlamı ihtiva ettiğini teyit etmektedir. Allah'ın bu âyette “intikam alacağız” (مُنْتَقِمُونَ) şeklinde*

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVI, s. 281; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, ty., c. III, s. 361.

<sup>100</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 718.

<sup>101</sup> Secde 32/22.

<sup>102</sup> Secde 32/21.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XVIII, s. 632; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VI, s. 308; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VII, s. 198; “Yakın azap” ve “büyük azap”ın ne olduğuna ilişkin farklı rivâyetler için bk., Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c. XI, s. 707-709.

<sup>104</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXV, s. 186.

tehditte bulunmasının sebebi ise inkârcıların Allah'ın âyetleri kendilerine hatırlatıldığı halde onları tekzip edip yüz çevirmeleridir.<sup>105</sup>

*İntikam mastarının ism-i fâil* ve çoğul olarak Kur'ân'da ikinci zikredildiği âyet Zuhruf sûresindeki ( أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصَّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ) "O halde sağırlara sen mi işittireceksin? Yahut körlere ve apaçık bir sapıklık içinde bulunanlara sen mi doğru yolu göstereceksin? Eğer biz seni onlara azap gelmeden önce alıp götürsek bile onlardan intikam alırız. Yahut da onlara vaat ettiğimiz azabı sana gösteririz. Çünkü bizim onlara azap etmeye gücümüz yeter"<sup>106</sup> pasajında yer almaktadır. Bu âyetlerde Allah'ın âyetlerine karşı sağır ve kör olan kimselere karşı Hz. Peygamber (s) teselli edilmekte; kendilerine incek "azap" (العَذَاب)'tan,<sup>107</sup> "cezalandırma" (نِقْمَةٌ)'dan<sup>108</sup> önce ölümle gitmesi veya Mekke'den hicretle çıkması durumunda Allah'ın onlardan intikam alıcı olduğu yani hak ettikleri "ikâb/ceza" (العُقُوبَةُ)'y<sup>109</sup> vereceği; onlara vaat ettiği "azap"ı vermeye muktedir olduğu ifade edilmektedir.<sup>110</sup> Müfessirlerin *muntakimûn* (مُنْتَقِمُونَ) sözcüğünün yer aldığı âyet grubunu izah ederken "azap" (العَذَاب), "cezalandırma" (نِقْمَةٌ) ve "ikâb/ceza" (العُقُوبَةُ) kelimelerini kullanmaları söz konusu sözcüğün bu bağlamda "azap etme" ve "cezalandırma" anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca onlara vaat edilen şeyin "azap" (العَذَاب)<sup>111</sup> olduğunu belirtmeleri de bu siyak-sibak içerisinde mezkûr sözcüğün bu anlamı içerdiğine işaret etmektedir. Âyette "intikam alacağız" (مُنْتَقِمُونَ) şeklinde *vaîd* ifadesinin nedeni ise Allah'ın âyetlerine ve hidayete götürecektir burhanlarına karşı kulak asmamaları ve kalplerinin hakikate kör olmasıdır.

*İsm-i fâil* ve çoğul *muntakimûn* (مُنْتَقِمُونَ) kelimesinin Kur'ân'da son olarak zikredildiği âyet ise Duhân sûresindeki ( يَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْكُبْرَىٰ إِنَّا ) "Büyük bir şiddetle yakalayacağımız gün elbette biz intikam alacağız"<sup>112</sup> âyetidir. Bundan önceki âyette ( إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا إِنَّكُمْ عَائِدُونَ. ) "Biz sizden

<sup>105</sup> Kurtubî, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XVII, s. 41.

<sup>106</sup> Zuhruf 43/40-42.

<sup>107</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VII, s. 214; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 91.

<sup>108</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 208; İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, c. VII, s. 550.

<sup>109</sup> İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, c. I, s. 1077.

<sup>110</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 91-92.

<sup>111</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, s. 18; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VII, s. 214; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 92; Burhânuddîn Ebî'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, thk.: 'Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, *Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrût, 1415/1995, c. 17, s. 268.

<sup>112</sup> Duhân 44/16.

*azabı birazcık kaldırırız ama siz yine (inkârınıza) dönersiniz*"<sup>113</sup> denilerek azaptan (العَذَاب)<sup>114</sup> söz edilmektedir. Rivayete göre Mekke'de açlık ve kıtlık baş gösterince müşrikler Hz. Peygamber (s)'e gelip bu sıkıntılarının kaldırılması için Allah'a dua etmesini talep etmişler fakat kuraklık ve kıtlıktan kurtulunca iman etmeyerek küfürde diretip mâsiyet işlemeye devam ettiler. İşte bunun üzerine Allah en büyük yakalayış olan kıyamet gününde onlardan intikam alacağını belirten bu âyeti indirmiştir.<sup>115</sup> Müfessirler bu bağlamda yer alan *muntakimûn* (مُنْتَقِمُونَ) lafzını "ukûbat/cezalandırma" (العُقُوبَةُ),<sup>116</sup> "nikmet/cezalandırma" (النِّقْمَةُ)<sup>117</sup> kelimeleriyle açıklamakta, Mâverdî (v.450/1058) de eş anlama gelen bu iki kelime arasındaki nüansı şu şekilde izah etmektedir: *Ukûbet* (العُقُوبَةُ) mâsiyetten sonra gelir. Çünkü o *âkıbet* (العَاقِبَةُ) kökünden gelmektedir. *Nikmet* (النِّقْمَةُ) ise ondan önce de olabilir. *Ukûbet* (العُقُوبَةُ)'in ceza olarak miktarının tespit edildiği, *intikam* (الْإِنْتِقَامُ)'ın ise miktarının sınırlandırılmadığı da söylenmektedir.<sup>118</sup> Allah'ın intikam alma tehdidinde bulunma sebebi ise inkârcuların azgınlıklarına devam etmeleri, Hz. Peygamber (s)'e gelen vahiyleri tekzip etmeleri ve nankörlük etmeleridir.

Kur'ân'da *müfret* olarak zikredilmeyen ve *esmâ-i hüsnâ* hadisinde yer alan Allah'ın isimlerinden *el-muntakim* (الْمُنْتَقِمُ), günahları sebebiyle "isyankârları cezalandıran" (الْمُعَاقِبُ لِلْعَصَاةِ),<sup>119</sup> "dilediğini cezalandırmakta mübalağa eden"<sup>120</sup> anlamındadır.

<sup>113</sup> Duhân 44/15.

<sup>114</sup> Burada azaptan maksadın açlık veya duhân olduğu rivâyet edilmektedir. Bk., İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 1288; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 110.

<sup>115</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, c. V, s. 100; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVII, s. 245; Zikri geçen "gün"ün Bedir günü olduğuna ilişkin rivâyetler de vardır. Bk., Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c. XXV, s. 25-27; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 110; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VII, s. 230; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, c. III, s. 289.

<sup>116</sup> Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, c. III, s. 217; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk.: Yâsir b. İbrâhim, Ganîm b. Abbâs, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1418/1997, c. V, s. 124.

<sup>117</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. V, s. 248; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 110.

<sup>118</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, c. V, s. 248; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 110.

<sup>119</sup> Zeynüddîn 'Abdurraûf el-Münâvî, *et-Teyîs bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*, Mektebetü'l-İmâmî-ş-Şâfi'i, 2. bs., Riyâd, 1408/1988, c. I, s. 672; a. mlf., *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, 2. bs., Beyrût, 1391/1972, c. II, s. 487.

<sup>120</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIV, s. 272; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, c. XXXIV, s. 9.

### 2.2.3. İntikam Kavramının Mâzî Fiil Olarak Kullanımı

Kur'ân'da *intikam* mastarının *mâzî* fiil formu beş âyette<sup>121</sup> geçmekte, bunlardan ilki A'râf sûresindeki ( فَأَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا ) (عَنْهَا غَافِلِينَ. "Bu sebeple biz de onlardan intikam aldık, onları denizde boğduk. Çünkü onlar âyetlerimizi yalanlamışlar ve onları umursamaz olmuşlardı"<sup>122</sup> âyetinde zikredilmektedir. Bundan önceki âyetlerde Allah'ın Firavun'a uyanları ders alsınlar diye yıllarca kuraklık ve mahsul kıtlığı ile cezalandırdığı, kendilerine bir kötülük isabet ettiğinde Hz. Mûsâ ve onunla beraber olanları uğursuz saydıkları ve bu yüzden ne kadar mucize getirirse getirsin inanmayacakları, ardından Allah'ın onlara ayrı ayrı mucizeler olarak tufan, çekirge, haşerât, kurbağalar ve kan gönderdiği ama yine de büyüklük tasladıkları ve günahkâr bir topluluk oldukları, üzerlerine azap çökünce de Hz. Mûsâ (s)'ya gelip azabın kaldırılması için Rabbine duâ etmesi, azap kaldırılırsa inanacakları ve İsrâiloğullarını kendisiyle beraber göndereceklerini dair söz verdikleri, belli bir süre azap kaldırılınca da hemen yeminlerini bozdukları<sup>123</sup> zikredilmiştir. İşte tüm bu olanların ardından da Yüce Allah "Bu sebeple biz de onlardan intikam aldık, onları denizde boğduk. Çünkü onlar âyetlerimizi yalanlamışlar ve onları umursamaz olmuşlardı" buyurarak intikam almasının sebebini de açıkça beyan etmiştir. Dikkat edilirse burada Allah'ın intikam almasının iki sebebi zikredilmiştir. Bu nedenle Râzî (v. 606/1209) "Onlar bu yalanlama ve umursamamalarının yanı sıra pek çok günah da işlememişler miydi? Öyleyse âyetteki intikam, niçin sadece bu iki şeyden dolayı olmuştur?" şeklinde soru sormuş ve buna şu şekilde cevap vermiştir: Âyette Allah'ın onlardan, diğer günahlarını hesaba katmayıp sadece bu iki şeyden yani yalanlama ve umursamamadan dolayı intikam aldığını gösteren bir husus yoktur. Aksine bu âyet, âyetleri ve mucizeleri düşünüp onlardan ibret almanın gerekli olduğuna işaret etmektedir. İşte bundan dolayı Allah Teâlâ, burada, Firavun kavmini, o âyetlerden gaflet edip umursamamış olmaları sebebiyle kınamıştır ki bu da taklidin yani tefekkür etmeden bir şeye inanmanın kötü bir yol olduğuna delâlet etmektedir.<sup>124</sup> Bu siyak-sibak içerisindeki (فَأَنْتَقَمْنَا) fiili "azapla birlikte nimeti çekip almak",<sup>125</sup> "nikmet/cezalandırma"

<sup>121</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 718.

<sup>122</sup> A'râf 7/136.

<sup>123</sup> A'râf 7/130-135; Âyetlerin yorumuna ilişkin geniş bilgi için bk., Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 563-565; Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. III, s. 268-272.

<sup>124</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 230.

<sup>125</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIV, s. 229.



(النَّقْمَةُ)<sup>126</sup> anlamındadır. Neseî (v. 710/1309) de tıpkı “*ikâb/cezalandırma*” (العِقَابُ) kelimesinin “ödüllendirme, mükâfatlandırma” anlamındaki *es-sevâb* (التَّوَابُ) ile zıt anlamda olması gibi *intikam* kelimesinin de “nimet verme” anlamındaki *el-in’âm* (الْإِنْعَامُ) *mastarının* zıddı olduğunu ifade etmektedir.<sup>127</sup>

*İntikam mastarının mâzî fiil formuyla yer aldığı* ikinci âyet Hicr sûresindeki (وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ ظَالِمِينَ. فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ.) “Gerçekten Eyke halkı da zâlim kimselerdi. Bunun için onlardan da intikam aldık. Hâlâ her ikisi (Eyke ve Medyen veya Eyke ve Lut kavmi) de açık bir yol üzerindedir”<sup>128</sup> âyetlerindedir. Bu âyetlerin ilkinde Eyke yani Hz. Şuayb (s)’in elçi olarak gönderildiği kavmin zâlim oldukları zikredilmektedir. Evet “onlar zâlim idiler” çünkü Allah’a şirk koşmuşlardı. Şirk ise büyük bir zulümdür. “Onlar zâlim idiler” çünkü onlar ölçü ve tartıda hile yapıyorlardı. “Onlar zâlim idiler” çünkü mü’minlere iman etmiş olmaları nedeniyle baskı yapıyorlardı. “Onlar zâlim idiler” çünkü onlar Nebî’lerini recm etmekle tehdit edip “*kabilen olmasaydı seni mutlaka taşıyarak öldürürdük*”<sup>129</sup> diyorlardı. Bu şekilde onların zulümleri devam edip durdu.<sup>130</sup> İşte tüm bu zulümleri nedeniyle Allah onlardan intikam almıştır.

Buradaki (فَانْتَقَمْنَا) fiiline müfessirlerin yukarıdaki âyetlerde belirtildiği gibi “azap etmek” (العَذَابُ),<sup>131</sup> “*ukûbat/cezalandırma*” (العُقُوبَةُ)<sup>132</sup> anlamını vermekle birlikte bu bağlamda onlardan farklı olarak “helâk etmek” (إِهْلَاكٌ-أَهْلَكْنَا-أَهْلِكُوا)<sup>133</sup> manasını da vermeleri dikkat çekmektedir. Bu durum, İzutsu’nun “kelimeler Kur’ân’da birbirinden ayrı, yalın halde bulunmazlar, her birinin ötekiyle yakın ilişkisi vardır. Bu kelimeler, somut anlamlarını, birbiriyle olan bu ilişki sisteminden alırlar. Kelimelere özel anlamlar kazandıran bu sistem içerisindeki kelime

<sup>126</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XIV, s. 229; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. III, s. 273; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr*, s. 515; Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. IX, s. 315; Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. III, s. 31.

<sup>127</sup> Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. I, s. 599.

<sup>128</sup> Hicr 15/78-79.

<sup>129</sup> Hûd 11/91.

<sup>130</sup> Ebû Zehre, *Zehretu’t-tefâsîr*, c. VIII, s. 4102-4103.

<sup>131</sup> Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, c. II, s. 223; Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl*, c. IV, s. 71; İbn ‘Âdil, *el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-kitâb*, c. XI, s. 482.

<sup>132</sup> Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye, Tûnus, 1984, c. XIV, s. 70.

<sup>133</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. III, s. 216; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. II, s. 197; Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, Dâru’l-Hadîs, 1. bs., Kâhire, ty., c. I, s. 344.

ilişkilerini gözden uzak tutmamalıyız"<sup>134</sup> sözünde ifade ettiği gibi sözcüklerin anlam yelpazesini tespit ederken yer aldıkları bağlamı, siyak-sibakı dikkate almanın önemine işaret etmektedir.

Bu âyette Allah'ın intikam alma sebebi ise zikri geçen kavimlerin<sup>135</sup> zâlim olmaları başka bir ifadeyle zâlim olarak nitelenmelerine yol açan Allah'a şirk koşmaları, ölçü ve tartıda hile yapmaları, peygamberleri recm etmekle tehdit etmeleri<sup>136</sup> ve yol kesmeleridir.<sup>137</sup> İntikam burada cânîden hıncını almak ve haksız yere cezalandırmak değil aksine bunun anlamı cezayı, suç veya günah işleyenin yaptığına denk bir şekilde indirmek demektir. Çünkü onların yaptığı bitmek bilmeyen zulüm, kesintisiz bir haksızlıktı. Bu nedenle *ikâb*/cezalandırma o zulme misliyle karşılık verme ve yapılan kötülüklerin acısını tattırma şeklinde tezahür etmektedir.<sup>138</sup>

*İntikam mastarının mâzî fiil formuyla zikredildiği bir diğer âyet de Rûm sûresindeki ( وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاؤُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاَنْتَقَمْنَا مِنْ الَّذِينَ )* (أَجْرُمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ). "Ant olsun ki biz senden önce de elçileri kavimlerine gönderdik; onlara deliller getirdiler ve biz (onları dinlemeyip) suç işleyenlerden intikam aldık. (Elbette alırız), çünkü mü'minlere yardım etmek üstümüze bir haktır"<sup>139</sup> âyetidir. Müfessirler buradaki "intikam aldık" ifadesinin "üzerimize bir hak oldu" ile birlikte düşünülerek ibarenin "intikam aldık ve bu intikam üzerimize hak oldu" şeklinde de anlamlandırılabilceğini ve buna göre Allah'ın "intikam aldık" demesinin bir zulüm olmayıp gerçek bir adalet olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>140</sup> Âyetteki (فَاَنْتَقَمْنَا) fiilini bu bağlamda "azap etmek" (عَذَّبْنَا- إِهْلَاك-)،<sup>142</sup> "helâk etmek" (الْعُقُوبَةُ-عَاقِبَتْنَا)،<sup>141</sup> "ukûbat/cezalandırma" (الْعَذَابِ)،<sup>143</sup> kelimeleriyle açıklayan müfessirlere göre Allah'ın intikam alma

<sup>134</sup> İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 18-19.

<sup>135</sup> Müfessirler âyetteki "humâ" (وَإِنَّهُمَا) zamirinin merciinin Hz. Şuayb (s)'ın gönderildiği Eyke ve Medyen halkı olabileceği gibi önceki âyetlerde zikredilen Hz. Lut (s) kavmi ile ve Hz. Şuayb (s)'ın kavmi Eyke de olabileceğini belirtmektedir. Bk., Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. III, s. 414; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 764; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XIX, s. 209.

<sup>136</sup> Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, c. VIII, s. 4102-4103.

<sup>137</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. VIII, s. 272.

<sup>138</sup> Ebû Zehre, *Zehretu't-tefâsîr*, c. VIII, s. 4103.

<sup>139</sup> Rûm 30/79.

<sup>140</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXV, s. 133; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, c. VII, s. 173.

<sup>141</sup> Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, c. V, s. 211; Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 15; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. VI, s. 275; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, c. III, s. 15.

<sup>142</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. XXI, s. 119; Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, c. VII, s. 50.

<sup>143</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, c. II, s. 705; Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, c. VII, s. 50.

nedeni ise kavimlerinin elçileri tekzip etmeleri,<sup>144</sup> onların getirdikleri mucizeleri, apaçık delilleri inkâr etmeleri<sup>145</sup> ve bunda ısrar etmeleridir.<sup>146</sup>

*İntikam mastarının mâzî fiil şekliyle yer aldığı bir başka âyet de Zuhruf sûresindeki (فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَنْزَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ). “Biz de onlardan intikam aldık. Bak, yalanlayanların sonu nasıl oldu”<sup>147</sup> âyetidir. (فَانْتَقَمْنَا) fiilinin bulunduğu bu pasajda Allah’ın, Hz. Peygamber (s)’den önce hangi kente uyarıcı gönderdiyse oranın varlıklı elit kesiminin mutlaka “biz babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız”<sup>148</sup> diyerek tepki gösterdikleri; gönderilen uyarıcının da “ben size, babalarımızı, üzerinde bulduğunuz (din)den daha doğrusunu getirmiş olsam da (yine babalarımızın yolunu)mu (tutacaksınız)?”<sup>149</sup> sualine karşılık “doğrusu biz sizinle gönderilenleri inkâr ediyoruz”<sup>150</sup> şeklinde cevap verdiklerinden bahsedilmektedir. Müfessirler bu bağlamda (فَانْتَقَمْنَا) fiiline “azap etmek” (العَذَاب),<sup>151</sup> “ukûbat/cezalandırma” (الْعُقُوبَةُ-عَاقِبَتُنَا),<sup>152</sup> “kötülükle karşılık vermek” (المكافأة بالسوء)<sup>153</sup> anlamlarını vermekte, Allah’ın intikam almasının yani azap etmesi veya cezalandırması ya da yapılan kötülüğün karşılığını vermesinin kuraklık, öldürülme, esir edilme,<sup>154</sup> kökünü kurutma,<sup>155</sup> öldürüp yok etme,<sup>156</sup> yerin dibine geçirme ve suda boğma<sup>157</sup> şeklinde tezahür ettiğini ifade etmektedirler. Allah’ın intikam alma sebebi ise peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin atalarının dinine körü körüne bağlılıkları, elçilerin getirdikleri mesajları inkâr ve tekzip etmeleridir.*

<sup>144</sup> Hâzin, *Lübâbu’t-te’vîl*, c. V, s. 211; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, c. VI, s. 275; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. XI, s. 36; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, s. 1097.

<sup>145</sup> Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XVI, s. 446; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. XI, s. 36.

<sup>146</sup> Bursevî, *Tefsîru rûhi’l-beyân*, c. VII, s. 50.

<sup>147</sup> Zuhruf 43/25.

<sup>148</sup> Zuhruf 43/23.

<sup>149</sup> Zuhruf 43/24.

<sup>150</sup> Zuhruf 43/24.

<sup>151</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, c. III, s. 188; Semerkandî, *Bahru’l-’ulûm*, c. III, s. 206; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. XII, s. 308.

<sup>152</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XX, s. 574; Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl*, c. III, s. 270.

<sup>153</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. XXV, s. 191.

<sup>154</sup> Kurtubî, *el-Câmî’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, c. XIX, s. 26; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, c. VIII, s. 13.

<sup>155</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, c. V, s. 89; Şirbînî, *Tefsîru’s-sirâci’l-münîr*, c. III, s. 445; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. XXV, s. 191.

<sup>156</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, c. XXV, s. 191.

<sup>157</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, c. XX, s. 575.

*İntikam mastarı mâzî fiil formuyla son olarak Zuhruf sûresindeki (فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ. فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ.)* "(Firavun) kavmini küçümsedi ama onlar kendisine yine de itaat ettiler. Doğrusu onlar yoldan çıkmış bir millettir. Böylece bizi öfkelerince onlardan öğ aldık, hepsini suda boğduk"<sup>158</sup> âyetlerinde yer almaktadır. Bu âyetlerin öncesinde de Firavun ve kavminin doğru yola gelmeleri için başlarına kıtlık, tufan, çekirge gibi türlü azaplarla cezalandırıldıkları, bu musibetlerden kurtulmak için Hz. Mûsâ (s)'nın dua etmesini, kurtuldukları takdirde doğru yoldan ayrılmayacaklarına söz verdikleri fakat sözlerinden döndükleri, "şu aşağılık, nerdeyse söz anlatamayacak durumda olan adamdan daha iyi değil miyim?"<sup>159</sup> gibi duası vesilesiyle kurtuldukları elçiyi ve kavmini küçümsediklerinden bahsedilmiştir. Allah da bütün bu felaket ve musibetleri gördükleri halde kendilerini küçümseyen Firavun'a körü körüne itaat edip yoldan çıkan fâsıklara gazap etmiş ve Firavun'la birlikte kendilerinden intikam almış yani müstahak oldukları cezayı vermiştir. Muhtevası bu şekilde olan bu pasajda yer alan (إِهْلَاكًا-أَهْلَكْنَاَهُمْ) fiiline müfessirler "helâk ettik"<sup>160</sup> "ikâb/cezalandırma" (العِقَابُ),<sup>161</sup> "ukûbat/cezalandırma" (العُقُوبَةُ)<sup>162</sup> anlamları vermektedir. Allah'ın intikam alma sebebinin tek kelimeyle ifade edecek olursak Firavun ve kavminin fâsık bir toplum haline gelmiş olmalarını diyebiliriz.

### 2.3. İntikam Kavramıyla Anlamdaş Kelimeler

Kur'ân'da *intikam* ile yakın anlamlı kelimeler de vardır. Bunlardan biri Kur'ân'da müştaklarıyla beraber on sekiz kez<sup>163</sup> zikredilen *gazap* (الغَضَبُ) kelimesidir. Lügatte "razı/hoşnut olmak" (الرِّضَا)<sup>164</sup> kelimesinin zıddı olan ve "*intikâm* (الْإِنْتِقَامُ) almak arzusuyla kalp kanununun harekete geçmesi, kabarması"<sup>165</sup> anlamını ihtiva eden *gazap* (الغَضَبُ) kelimesi Allah'a nispet edildiğinde veya Allah *gazap* ile vasıflandırıldığında "*intikam almak*" (الْإِنْتِقَامُ),<sup>166</sup> "isyan edene azap etmek" ve

<sup>158</sup> Zuhruf 43/54-55.

<sup>159</sup> Zuhruf 43/52.

<sup>160</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. III, s. 210.

<sup>161</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XXVII, s. 220; İbn 'Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, c. XVII, s. 279.

<sup>162</sup> Şirbînî, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, c. III, s. 451.

<sup>163</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 499.

<sup>164</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. X, s. 78; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. III, s. 485.

<sup>165</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 468; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. III, s. 485.

<sup>166</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 468.

“cezalandırmak/*ukûbat*”<sup>167</sup> (عُقُوبَةٌ) gibi anlamlar içermektedir. Örneğin (كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحِلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ) “Size verdiğimiz rızıkların en temizlerinden yiyin ve bunda taşkınlık etmeyin, sonra üzerinize gazabım iner. Kimin üzerine de gazabım inerse, muhakkak o mahvolur”<sup>168</sup> âyetinde geçen *gazap* (غَضَبٌ) sözcüğü bu anlamdadır. Nitekim müfessirlerin de âyetteki *gazap* (غَضَبٌ) kelimesine, daha önce *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) ile aynı anlama geldiğine işaret ettiğimiz “*ukûbat*/cezalandırmak”<sup>169</sup> ve “azap etmek” (عَذَابٌ)<sup>170</sup> anlamlarını vermeleri *gazap* (غَضَبٌ) ile *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) arasında anlamdaşlık ilişkisi olduğuna delâlet etmektedir.

Lügatte *gayz* (الغَيْظُ) kelimesi “öfke/gazap”<sup>171</sup> (الغَضَبُ), “şiddetli gazap/öfke”<sup>172</sup> (الغَضَبُ) demektir ki bu da insanın kalp kanının kaynaması nedeniyle hissettiği hararettir.<sup>173</sup> *Gayz* (الغَيْظُ) sözcüğü *gazap* ile eş anlamlı olmakla birlikte bazı dilciler aralarındaki farka da işaret ederek “*gayz* (الغَيْظُ) sözcüğü *gazap* (الغَضَبُ)’tan daha şiddetlidir”<sup>174</sup> derken bazıları “*gayz* (الغَيْظُ), öfkenin yani *gazap* (الغَضَبُ)’ın kuvveti ve başlangıcıdır”<sup>175</sup> demektedir. Diğer bazılarına göre de “*gayz* (الغَيْظُ) gizlidir, *gazap* (الغَضَبُ) ise zahirdir veya *gazap* (الغَضَبُ) güç yetirene mahsustur yani güçlü insan gazap eder, *gayz* (الغَيْظُ) ise aciz kişiye mahsustur yani güçsüz kişi *gayz* eder.”<sup>176</sup> Kur’ân’da türevleriyle birlikte on bir yerde<sup>177</sup> zikredilmekte ve hepsi insana nispet edilmekle birlikte İsfehânî (v. 502/1108) bu kelimenin Allah’a izafe edildiğinde *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) anlamına geleceğini belirtmektedir.<sup>178</sup> Buna göre *gayz* (الغَيْظُ) kelimesinin de *intikâm* (اِنْتِقَامٌ) kavramıyla yakın anlamlılık ilişkisi içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

<sup>167</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, s. 78; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. III, s. 485.

<sup>168</sup> Tâhâ 20/81.

<sup>169</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 100; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, s. 914; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, c. II, s. 377.

<sup>170</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. II, s. 351; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, c. IV, s. 35; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, c. II, s. 336.

<sup>171</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. II, s. 394; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, s. 158.

<sup>172</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 477; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. II, s. 394.

<sup>173</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 477.

<sup>174</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, s. 158; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XX s. 248.

<sup>175</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XX s. 248; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, s. 158; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, c. II, s. 394.

<sup>176</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XX s. 248; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. X, s. 158.

<sup>177</sup> Abdu'l-Bâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, s. 510.

<sup>178</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. II, s. 477.

Lügatte "razı/hoşnut olmak" (الرِّضَا)<sup>179</sup> kelimesinin zıddı olan ve "bir şeyden hoşlanmamak, nefret etmek",<sup>180</sup> "öfkelenmek/gazap etmek" (الغَضَب)<sup>181</sup> "cezayı/ukûbatı (العُقُوبَة) gerektiren şiddetli öfke" anlamını içeren *sehad* (سَخَط) sözcüğü Allah'tan geldiğinde "ceza"nın indirilmesi"<sup>183</sup> manasındadır. Mesela (لَبِئْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ) "Onlardan birçoğunun kâfirleri dost edindiklerini görürsün. Nefislerinin kendilerine sunduğu şey ne kadar kötüdür! Allah onlara gazap etmiştir. Onlar ebedî olarak azap içinde kalacaklardır"<sup>184</sup> âyetindeki *sehad* (سَخَط) fiili "gazap etmek/öfkelenmek" manasında olup (لَبِئْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) ibaresi "Allah'ın gazabını gerektirecek ve kendilerinin cezalandırılmasını (العُقُوبَة) veya azaba (العَذَاب) maruz kalmalarına neden olacak eylemleri ne kötüdür!" manasındadır.<sup>186</sup> Dolayısıyla *sehad* (سَخَط) kelimesinin, *intikâm* (الِنتِقَام) ile yakın anlamlılık ilişkisine sahip ve birbirlerinin yerine kullanılabilen "ceza" (العُقُوبَة), "şiddetli öfke" (الغَضَب), "azap etmek" (العَذَاب) gibi kelimelerle izah edilmesi *sehad* (سَخَط) kelimesinin, *intikâm* (الِنتِقَام) kavramıyla da yakın anlamlılık ilişkisine sahip olduğuna işaret etmektedir.

## Sonuç

*İntikâm* (الِنتِقَام) mastarı da dâhil olmak üzere n-k-m (ن-ق-م) kökü ve müştakları ilk dönem Arapça lügatlerde yer aldıkları bağlamlara göre "kınamak, yermek" (إِنكَارٌ\أَنْكَرَ), "ayıplamak" (تَعْيِبٌ\عَابَ - عَيْبَ), "azarlamak" (عَنْبَ), "nefret etmek, hoşlanmamak" (كِرَهُ), "hoşnut olmamak" (لَمْ يَرْضَ), "öç almak" (تَأْرَ), "aşırı derecede nefret etmek, hiç hoşlanmamak", "cezalandırmak" (عُقُوبَةٌ) gibi muhtelif anlamlarda kullanılmaktadır.

Mezkûr kökten bir isim olan *nekîmetun* (نَكِيمَةٌ) ve *nîkmetun* (نِكْمَةٌ) kelimeleri de "cezalandırmak" (عُقُوبَةٌ - عَاقَبَ) manasındadır. Ancak bazı dilciler bu iki isim arasında anlam farkı olduğuna işaret ederek *nekîmetun* (نَكِيمَةٌ) sözcüğünün "cezalandırmak" (عُقُوبَةٌ), *nîkmetun* (نِكْمَةٌ) kelimesinin ise

<sup>179</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, c. II, s. 226; İbn Düreyd, *Cemheretu'l-luga*, c. I, s. 597; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XIX, s. 340.

<sup>180</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XIX, s. 340; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. VI, s. 205.

<sup>181</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, c. III, s. 1130; Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, s. 122; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XIX, s. 340; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. VI, s. 204.

<sup>182</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. I, s. 300.

<sup>183</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, c. I, s. 300; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, c. XIX, s. 341.

<sup>184</sup> Mâide 5/80.

<sup>185</sup> Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, c. III, s. 85; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. VI, s. 295.

<sup>186</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, c. I, s. 453.

“kınamak, yermek” (إِنكَارٌ) manasına geldiğini belirtmektedirler. Bazıları da *intikâm*ın hem lisan hem de fiilî olarak *ukûbat/cezalandırma* ile olabileceğine işaret etmektedir. *İfti’âl* babından *intekame-yentekimu-intikâm* ( يَنْتَقِمُ - إِنْتِقَامٌ - إِنْتَقَمَ ) fiili *min* ( مِنْ ) harf-i cerrîyle “bir kimseyi işlediği kötülük sebebiyle cezalandırmak” (عُقُوبَةٌ) demektir. Kur’ân’da *müfret* olarak zikredilmeyen ve *esmâ-i hüsnâ* hadisinde yer alan Yüce Allah’ın isimlerinden *el-muntakim* (الْمُنْتَقِمُ) ise, günahları sebebiyle “isyankârları cezalandıran” (المُعَاقِبُ لِلْعُصَاةِ), “dilediğini cezalandırmakta mübalağa eden” anlamındadır.

N-k-m (ن-ق-م) kökü muhtelif türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de toplam 17 defa zikredilmekte, bunlardan iki tanesi sülâsî 2. baktan *mâzî* (نَقَمُوا), iki tanesi aynı baktan *muzârî* (تَنْقِمُونَ\تَنْقِمُ), beş tanesi *ifti’âl* babından *mâzî* (إِنْتَقَمْنَا), bir tanesi aynı baktan *muzârî* (يَنْتَقِمُ), dört tanesi *mastar* (إِنْتِقَامٌ) ve üç tanesi de *ism-i fâil* (etken ortaç) (مَنْتَقِمُونَ) olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’ân’daki kullanımlarına baktığımızda sülâsî 2. baktan *mâzî* (نَقَمُوا) ve *muzârî* (تَنْقِمُونَ\تَنْقِمُ) fiillerinin sadece insanlar için kullanıldığı yani bu fiillerin fâilinin insanlar olduğu, *ifti’âl* babından *intikâm* (إِنْتِقَامٌ) *mastar*ının çeşitli müştaklarıyla birlikte sadece Allah için kullanıldığı ve *esmâ-i hüsnâ* hadisinde yer alan *ism-i fâil el-muntakim* (الْمُنْتَقِمُ) isminin tekil olarak Kur’ân’da zikredilmediği dikkat çekmektedir. İnsanlar için kullanılan fiilin farklı formlarda ve muhtelif bağlamlarda “nefret etmek, hoşlanmamak”, “ayıplamak”, “öfkelenmek”, “kınamak, yermek”, “*ikâb/cezalandırma*”, “azap etmek”, “incitmek”, “dil uzatmak” gibi manalarda kullanıldığı görülmektedir.

Allah için kullanılan “*intikâm*” kavramı müştaklarıyla beraber Kur’ân’da yer aldığı siyak-sibak içerisinde “*ukûbat/cezalandırmak*”, “azap etmek”, “kişiye yapıp ettiklerinin acısını tattırmak”, “kötüye kötülüğünün cezasını vermek, güçlüden zayıfın intikâmını hakkıyla/misliyle almak veya misliyle cezalandırmak ve cezalandırmanın suç miktarınca olması”, “azapla birlikte nimeti çekip almak”, “helâk etmek”, “cezayı, suç veya günah işleyenin yaptığına denk bir şekilde indirmek”, “zulme misliyle karşılık vermek ve kendilerine haksızlık yapılanların acısını tattırmak”, “kötülüğün karşılığını vermek” anlamlarını ihtiva etmektedir.

*İntikâm* (إِنْتِقَامٌ) kavramının genel lügatlerdeki anlamıyla Kur’ân’da yer alan manalarını dikkatle incelediğimizde lügatlerde yer almayan bazı anlamların Kur’ân’da yer aldığı görülmektedir. Meselâ *intikâm* (إِنْتِقَامٌ) kavramı ve diğer müştakları Kur’ân’da “azapla birlikte nimeti çekip

almak", "helâk etmek", "cezayı, suç veya günah işleyenine yaptığına denk bir şekilde indirmek", "zulme misliyle karşılık vermek ve kendilerine haksızlık yapılanların acısını tattırmak" gibi genel lügatlerde olmayan anlamlar kazanmışlardır. Genel lügatlerde belirtilmeyen bu anlamlar âyetlerin siyak-sibakı, nüzul sebepleri, zaman ve mekân unsurları da dikkate alınarak daha kapsamlı bir yaklaşımdan hareket edilerek ortaya çıkmış anlamlardır. Bu, *intikâm* (إِنْتِقَامٌ) kavramının "bir kimseyi işlediği kötülük sebebiyle cezalandırmak" diye tanımlanan lügatlerdeki anlamına ilaveten Kur'ân'da yer aldığı siyak-sibaka göre muhtelif manalar kazanarak anlam yelpazesinin genişlediğini ifade etmektedir. İşaret edilen unsurları göz önünde bulundurmadan Kur'ân'da geçen bir kelimeyi sadece lügat anlamlarından hareket ederek anlamlandırmak insanı yanıltabilmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek için kelimelerin yer aldığı bağlam da dâhil olmak üzere âyeti çevreleyen tüm unsurların dikkate alınması gerekmektedir.

Allah'ın *intikamıyla* insanın *intikamını* karşılaştırdığımızda ise aralarında fark olduğu aşikârdır. Zira Allah'ın *intikamı*, tıpkı beşerin durumundaki gibi hıncını almak ve öfkesini yatıştırmak amacına yönelik değildir. Aksine Allah'ın *intikamı* âdil bir cezalandırma ve caydırıcı bir kısastır. Allah'ın *intikamı* aşağılık, ahlâksızca, çirkin, câhilâne, haince bir *intikam* değildir. Savunması yapılabilir cinsten bir *intikam* da değildir. Bütünüyle hakikat, hikmet ve izzet olan ve sonsuz bir kudretin ve iradenin gereği olan ve hiçbir noktada cehâletle ilişkisi bulunmayan, çok hâkimâne bir *intikam*dır. O'nun *intikamı* kötüye kötülüğünün cezasını vermek, güçlüden zayıfın *intikamını* hakkıyla/misliyle almak veya misliyle cezalandırmak ve cezalandırmanın suç miktarınca olması demektir. Çünkü şeriatta ikâbın esası birisinin hakkını tastamam vermeye dayanmaktadır. Yani cezalandırma suçun miktarına göre olmaktadır. Yine O'nun *intikamı* cânîden hıncını almak ve haksız yere cezalandırmak değil aksine bunun anlamı cezayı, suç veya günah işleyenine yaptığına denk bir şekilde indirmek demektir. Dolayısıyla O'nun *intikamı* esasında cezalandırmak, azap etmek manasını ihtiva etmekte olup zulme misliyle karşılık verme ve yapılan kötülüğün acısını tattırma şeklinde tezahür etmektedir.

Allah'ın hâkimâne *intikam* almasının sebeplerini ise O'nun âyetlerini yani indirilmiş kitaplarını ve diğer delillerini inkâr etme; emirlerine muhalefet etme, hadlerini aşma ve yasakları işlemede ısrar etme; inkârcıların İslâm'ı yok etme veya peygamberlere suikast



düzenleme ve inananları yok etmeye yönelik tuzak kurmaları; putperestlerin putlarla Hz. Peygamber (s)'i ve inananları korkutmaya, sindirmeye ve dolayısıyla tevhitte vazgeçirmeye çalışmaları; inkârcıların Allah'ın âyetleri kendilerine hatırlatıldığı halde onları tekzip edip yüz çevirmeleri; müşriklerin Allah'ın âyetlerine ve hidayete götürecektür burhanlarına karşı kulak asmamaları ve kalplerinin hakikate kör olması; inkârcıların azgınlıklarına devam etmeleri, Hz. Peygamber (s)'e gelen vahiyleri tekzip etmeleri ve nankörlük etmeleri; Firavun ve kavminin mucizeleri yalanlamaları ve onlara karşı umursamaz olmaları; Medyen ve Eyke gibi geçmiş kavimlerin zâlim olmaları başka bir ifadeyle zâlim olarak nitelenmelerine yol açan Allah'a şirk koşmaları, ölçü ve tartıda hile yapmaları, peygamberleri recm etmekle tehdit etmeleri ve yol kesmeleri; peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin atalarının dinine körü körüne bağlılıkları; Firavun ve kavminin fâsık yani her yönüyle yoldan çıkmış bir toplum haline gelmiş olmaları şeklinde sıralayabiliriz.

### Kaynakça

- Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâz'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1411/1990.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed İbn Hanbel*, thk.: Şu'ayb el-Arnaûd ve diğerleri, Müessesetu'r-Risâle, 2. bs., Beyrût, 1420/1999.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk.: Muhammed Abdullâh en-Nemir ve diğerleri, Dâru Tayyibe, 1. bs., Riyâd, 1409.
- Beydâvî, Nâsuriddîn Ebi'l-Hayr Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şâfiî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, haz.: Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût, ty.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ Ebû Bekir, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mektebetü Dâru'l-Bâz, Mekke, 1414/1994.
- Bikâ'î, Burhânuddîn Ebi'l-Hasen İbrâhîm b. Ömer, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyât ve's-suver*, thk.: 'Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415/1995.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Çağrı Yay., 2. bs., İstanbul, 1412/1992.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Dersââdet, yy., 1330.
- Celâluddîn el-Mahallî, Muhammed b. Ahmed, Celâluddîn es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Dâru'l-Hadîs, 1. bs., Kâhire, ty.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk.: Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. bs., Beyrût, 1404/1984.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Pınar Yayınları, 4. bs., yy., 2008.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1413/1993.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî, *el-Müsned*, thk.: Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. bs., Dimeşk, 1404/1984.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretu't-tefâsîr*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire, ty.
- Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk.: Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. Abbâs, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1418/1997.

- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luga*, thk.: Ahmed Abdul'alîm el-Berdûnî, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ty.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-Dîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kütüb, 1398/1978.
- Halil b. Ahmed, el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk.: Abdu'l-Hamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrût, yy., 1399/1979.
- İbn 'Âdil ed-Dimeşkî, Ebû Hafs Ömer b. 'Ali, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk.: eş-Şeyh 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd ve eş-Şeyh 'Ali Muhammed Mu'avvaz, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1419/1998.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhakk el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk.: Komisyon, Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2. bs., Katar, 1428/2007.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tûnus, 1984.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen el-Ezdî, *Cemheretu'l-luga*, thk.: Remzî Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ, *Makâyîsu'l-luga*, thk.: Abdu's-Selâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, yy., ty.
- İbn Kesîr, İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmâîl ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk.: Mustafâ es-Seyyid Muhammed ve diğeri, Mektebetü'l-Evlâd eş-Şeyh li't-Turâs, 1. bs., Kâhire, 1421/2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisâniü'l-'Arab*, thk.: Emîn Muhammed Abdulvehhâb ve Muhammed es-Sâdik el-'Ubeydî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. bs., Beyrût, 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahmân, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dâru İbn Hazm, 1. bs., Beyrût, 1423-2002.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râğıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, Mektebetü Nazâr Mustafâ el-Bâz, yy., ty.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.
- İzz b. Abdisselâm, İzzuddîn Abdulazîz b. Abdisselâm es-Sülemî ed-Dimeşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İzz b. Abdisselâm: Tefsîru'l-Kur'ân*, thk.:

Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî, *Dâru İbn Hazm*, 1. bs., Beyrût, 1416/1996.

- Karaca, Mevlüt, *Osmanlıca Türkçe Lügat*, Hisar Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, 1. bs., Beyrût, 1427/2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk.: es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk.: Ahmed Ferîd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Lübnân, 1424/2003.
- Münâvî, Zeynüddîn 'Abdurraûf, *et-Teysîr bi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*, Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfi'î, 2. bs., Riyâd, 1408/1988.
- \_\_\_\_\_, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmi'i's-sağîr*, Dâru'l-Ma'rife, 2. bs., Beyrût, 1391/1972.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *el-Câmiu's-sahîh*, Kâhire, 1407/1987.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk.: Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1. bs., Beyrût, 1419/1998.
- Neysâbûrî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*, thk.: Zekeriyâ 'Umeyrân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1416/1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fâhru'd-Dîn, *Tefsîru'l-Fâhru'r-Râzî: et-Tefsîru'l-kebîr, mefâtihu'l-ğayb*, Dâru'l-Fikr, 1. bs., Beyrût, 1401/1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir, *Muhtârû's-sihâh*, Mektebetü Lübnân, Beyrût, 1986.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk.: Muhammed b. 'Âşûr, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût, 1422/2002.
- Se'âlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd, *Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk.: Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. bs., Beyrût, 1418/1997.

- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. 'Abdulcebbar, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk: Yâsir b. İbrâhîm ve Ğanîm b. 'Abbâs b. Ğanîm, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîru's-Semerkandî: Bahru'l-'ulûm*, thk.: Ali Muhammed Mu'avvaz, Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1413/1993.
- Suyûtî, Celâluddîn, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-'Arabîyye ve'l-İslâmîyye, 1. bs., Kâhire, 1424/2003.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk.: Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1427/2007.
- Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-sirâci'l-münîr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk.: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1. bs., Kâhire, 1422/2001.
- Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, 10. bs., Ankara, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk.: Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1411/1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, ty.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk.: Abdul'alîm et-Tahâvî, Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1400/1980.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Sirrî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*, thk.: Abdulcelîl Abduh Şilbî, Âlimu'l-Kütüb, 1. bs., Beyrût, 1408/1998.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-belâğâ*, thk.: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. bs., Beyrût, 1419/1998.
- \_\_\_\_\_, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, thk.: Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvaz, Mektebetu'l-Abîkân, 1. bs., Riyâd, 1418/1998.

# DÖRT HALİFE DÖNEMİ SİYASÎ HADİSELERİNDE EŞ'AS b. KAYS'IN ROLÜ

Yasemin BARLAK\*

## Öz

Anavatanı Hadramut olan Kindeliler, İslâmiyetle tanışmalarının sonrasında, ilk dört halife döneminden itibaren, devlet içerisinde önemli makamlara gelmişler, bunlar arasında en üst makamlara yükselmeyi başaran ise Hadramut Emiri Eş'as b. Kays olmuştur. Eş'as b. Kays'ın Hz. Peygamber döneminde İslâm'a girişinin ardından siyasî hareketliliği artarak devam etmiştir. Bu hareketlilikte mensubu olduğu Kinde kabilesinin, bu kabile içerisindeki lider konumunun ve bizzat kendi siyasî becerilerinin oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Eş'as b. Kays, önce Hz. Ebûbekir'e isyan etmiş, sonrasında tekrar devlete bağlılık bildirmiş, ilk dönem İslâm fetihlerine katılmış, Hz. Osman döneminde ise Azerbaycan valisi olmuştur. Biz bu makalemizde Yemen kökenli önemli bir kabileye mensup olan Eş'as b. Kays'ın, Hz. Peygamber'in temellerini attığı İslâm Devleti içerisinde gelişen siyasî olaylardaki yerini ve etkisini kabile arka planını da dikkate alarak değerlendirdik.

**Anahtar Kelimeler:** Eş'as b. Kays, Kinde Kabilesi, Ridde Olayları, Sıffîn Savaşı, İlk İslam Fetihleri

## The Role of Eş'as b. Kays in Political Events of the Era of the Four Caliph

### Abstract

People of the tribe of Kinde, whose mainland was Hadhramaut, came to power possessing important titles within the state after having adopted Islam from the beginning of the era of the first four caliphs. Among these was Eş'as b. Kays, the governor of Hadhramaut, who achieved to hold the utmost titles. Eş'as b. Kays's political mobility increasingly improved after accepting Islam in Hz. Prophet's era. It is well understood that, the tribe of Kinde of which he was a member, his role as a leader and his own political skills had an enormous impact on this mobility. First, Eş'as b. Kays rebelled against Caliph Ebubekir, then he declared his loyalty to the state again and joined the Early Isamic Conquests and he became the governor of Azerbaijan in the time of Caliph Osman. In this

---

\* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ybarlak@sinop.edu.tr.

research, we evaluated the role and effect of Eş'as b. Kays, who was a member of a prominent tribe with an origin of Yemen, on the political events that occurred in the Islamic state whose foundations was built by Hz. Prophet by taking into consideration the background of the tribe as well.

**Key Words:** Eş'as b. Kays, Kinda Tribe, Ridde Events, War of Sıffın, First Islam Conquests

## Giriş

Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık İslâm'ı tebliğ mücadelesinin son yıllarında Arap kabilelerinin büyük çoğunluğu Medine'ye gelerek Müslüman olduklarını bildirmişler ve İslâm toplumuna dâhil olmuşlardır. Bu kabilelerden biri de Hadramut'tan gelen Kinde kabilesidir.<sup>1</sup> Hz. Peygamber'in Yemenli kabilelere ayrı bir önem verdiği anlaşılmaktadır. Zira dönem itibariyle Yemen kültürü Orta Arabistan'dan farklılıklar arz etmekteydi. Onlar iddialı bir millettiler. Bölgedeki bazı kabilelerin Kâbe'ye rakip kabul ettikleri putları vardı.<sup>2</sup> Hıristiyanlık ve Yahudilikle tanışmışlar, şehir ve devlet tecrübesini tatmışlardı.<sup>3</sup> Ayrıca dönemin güçlü devletlerinden Sâsânîlerin kültürel etkisini üzerlerinde taşımaktaydılar.<sup>4</sup> Esasen, henüz Hz. Peygamber vefat etmeden önce türeyen yalancı peygamberler de bölge insanının ihtirasını gözler önüne sermekteydi.<sup>5</sup> Bunların yanı sıra Yemen'den gelen bazı kabile heyetlerinin konuşmaları ile hal ve hareketlerinin, sahabenin dikkatini çekecek, Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olacak derecede

<sup>1</sup> Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001, c. 6, s. 231; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l Mü'lûk*, thk. Muhammed ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru Süveydân, Beyrut, ty., c. 3, s. 138-139; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Kerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Gâzî, Dâru'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. 2, s. 162-168.

<sup>2</sup> İbn Al Kalbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, Pınar Yay., İstanbul, 2003, s. 58-59; Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİF Yay., Ankara, 1982, s. 20; Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kiyabevi Yay., İstanbul, 1997, s. 409-420.

<sup>3</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, Mektebetü'n-Nehza el-Mısriyye, 9. bs., 1964, s. 108.

<sup>4</sup> Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yay., Ankara, 1957, s. 24.

<sup>5</sup> Bkz. Fayda, "Ridde (Ridde Olayları)", *DİA*, c. 35, 2008, ss. 91-93.

naif olması, Hz. Peygamber'in onlar için "Kalpleri ince, gönülleri yumuşak" ifadesini kullanmasına sebebiyet vermişti.<sup>6</sup>

Yemenli kabileler içerisinde, Hz. Peygamber döneminde Hadramut'ta yaşamakta olan Kinde kabilesi ise bizim için ayrı bir önem taşımaktadır. Zira bu kabile, Kureyş kabilesine mensup olan Hz. Peygamber'in, Medine merkezli bir devlet kurmasından kısa bir süre öncesine kadar, Orta Arabistan'da tek devlet kuran kabile olma özelliğine sahiptir.<sup>7</sup> Himyerîler ve Sâsânîler ile yakın ilişkiler içerisinde bulunan bu devlet, yıkıldığında, liderleri tekrar Horasan'a dönmek durumunda kalmıştır.<sup>8</sup> Güney Arabistanlı Kinde kabilesinin liderlerinden Eş'as b. Kays; giyim kuşamıyla, etkileyici konuşmasıyla, çevresindeki nüfuzuyla ve kabilesinden tevarüs eden siyasî tecrübesiyle dikkat çeken bir liderdir. İslâm'ı kabul etmesinin ardından Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere devlet başkanlarının hemen hepsiyle akrabalık bağları kurmuş olan Eş'as'ın bir diğer özelliği, Hz. Ebû Bekir döneminde irtidat eden Yemenli liderler arasına katılmış olmasıdır.<sup>9</sup> Eş'as b. Kays, halifenin askerleri tarafından ele geçirilmesinin ardından pişmanlığını dile getirmiş ve Hz. Ebûbekir'e, yaşadığı süre boyunca İslâm için mücadele edeceğine dair söz vermiştir.<sup>10</sup> Onun daha yolun başında gösterdiği bu hareketlilik, devlet içerisinde söz sahibi olmak konusunda oldukça büyük gayretler sarf edeceğinin habercisidir. Yemenli kabilelerin özellikle Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi siyasî olaylarında etkin rol oynadıkları düşünüldüğünde,<sup>11</sup> Kinde kabilesi liderlerinden Eş'as b. Kays'ın ilk dönem İslâm siyasî tarihindeki yeri bizim için daha önemli bir hale gelmektedir.

<sup>6</sup> Kadir Demirci, "İman da Hikmet de Yemendedir" Hadisine Dair Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, c. 14, sayı: 38, 2001, s. 114-119.

<sup>7</sup> Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, s. 24; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul, 2011, s. 127-129.

<sup>8</sup> Şeyha Ubeyd el-Harbî, "Lemhât min tarih memleketi kinde (el-mulûk)", *Mecelletü Buhûs eş-Şark el-Evsat*, sayı: 32, bölüm: 1, ty., s. 292.

<sup>9</sup> Bkz. Hurşid Ahmed Faruk, *Târîhu'r-Ridde*, Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, 2. bs., Kahire, ty., s. 16.

<sup>10</sup> Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001, c. 6, s. 230; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 339; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 236.

<sup>11</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 419.



### 1. Hz. Peygamber Dönemine Kadar Kinde Kabilesi

Yemen Arapları soy olarak Kahtanîlerdendir. Kahtaniler Kehlan ve Himyer olmak üzere iki büyük kabileye ayrılır. Tay, Hemandan, Mezhic, Ezd, Âmile ve Cüzam ile birlikte Kindeliler, Kehlân'a mensup kabileler arasında sayılmaktadır.<sup>12</sup> Kinde, Hadramut ve Himyer kabileleri ile Güney Araplarının büyük çoğunluğu, Doğu ve Kuzey Araplarının genel olarak bedevi bir hayat yaşadığı dönemlerde yerleşik hayat sürmekteydi. Bu kabileler devlet deneyimine sahip medenî topluluklardı.<sup>13</sup> Kindeliler, milâdî III. yüzyıldan itibaren Kuzey ve Orta Arabistan'a; Necid bölgesi ile Suriye, Filistin ve Mezopotamya'ya yayıldılar. 480 yılında Âkîlu'l-Mürâr lakabıyla tanınan Hucr b. Amr, Kinde Devleti'ni kurdu. Himyerîlere tabi olarak kurulan bu devlet, VI. yüzyılın başlarında Habeşlilerin Yemen'i işgal etmeleri sonucu Himyerîlerin yıkılması ile desteğini yitirmiş oldu. Kindeliler bu defa Sâsânîlerin yardımı ile Hîrelileri egemenlik altına almışlarsa da sonrasında bunlara yenildiler. Kardeşler arasında her biri ayrı bir kabileye başkanlık etmek suretiyle oluşturulan konfederasyon dağıldı ve devlet dörde bölündü.<sup>14</sup> Kinde Devleti'nden arta kalan güçler, Hadramut'taki eski yerleşim bölgelerine doğru gerilediler.<sup>15</sup> Hitti, müşterek bir başkanın hâkimiyeti altında çok sayıda kabilenin bir araya gelmesi ile oluşan Kinde Devleti'nin, Hz. Peygamber'in Hicaz'dan başlattığı devlet oluşumunun ilk teşebbüsü olduğunu düşünmekte, Kinde Devleti'ni bu açıdan önemli görmektedir.<sup>16</sup>

Kinde yöneticileri "kral" unvanını almaktaydılar. İslâm'dan sonraki dönemde güçlerini yitirerek, sadece kendi kabilelerinin yöneticisi olduklarında dahi onlar için kral unvanı kullanılmaya devam etti. Muhtemelen onlar kültürel açıdan Himyerî krallarının gösterişli yaşantılarından önemli ölçüde etkilenmişlerdi. Kinde'nin meşhur şairi İmru'û'l-Kays'ın, bir şiirinde, insanların onların hâkimiyetini kabul ettiklerini, onların insanlara köle olarak baktıklarını, abartılı bir dille ifade etmesi bu özentiye yansıtmaktadır. Kinde Krallığı en güçlü olduğu dönemde Bekir b. Vâil, Esed, Üseyyid, Amr b. Temîm, Rebâb, Kays, Tağlib, Zeydu Menât, Nemr b. Kâsît, Gatafan, Fezare, Âmir b. Sa'sa'a

<sup>12</sup> Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslam*, s. 7.

<sup>13</sup> M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 96.

<sup>14</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 127-129.

<sup>15</sup> Şeyha Übeyd el-Harbî, "Lemhât min tarih memleketi kinde (elmulûk)", s. 292.

<sup>16</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 129.

kabilelerini itaatleri altına almışlardır. Güneyli bir kabile olmasına rağmen, kuzeye doğru ilerleyerek bölgedeki kabileleri itaat altına almış olmaları, Araplar içerisinde Kindelileri oldukça ayrıcalıklı bir konuma getirmiştir. Orta Arabistan'da kurulan Kinde Krallığı'nı kültürel olarak değerlendirmek bir hayli güçtür. Zira onlar bedevi özelliklere sahip bir kabileyken devlet kurmuşlar, Himyerîler ve Sâsânîlerin yanı sıra hem dil, hem inanç açısından güneyli Araplardan da, kuzeyli Araplardan da etkilenmişlerdir. Kindelilerin kültür ve medeniyetini yansıtan Fav şehri, ulaştıkları yüksek medeniyetin ve oluşturdukları merkezî sistemin başarısını gözler önüne sermektedir.<sup>17</sup> Zira ticaret yolu üzerinde bulunan Fav şehri onların başkentiydi. Burası Kindelilerin elinde ekonomik, siyasi, kültürel ve dini bir merkez haline gelmişti. Değerli madenlere de sahip olan bu şehir her yönden gelişmişti.<sup>18</sup>

Genel olarak Kâbe geleneğine bağlı olan Kindelilerin, Hıristiyanlığı ve Mazdek dinini kabul eden grupları olmakla birlikte Yahudiliği<sup>19</sup> seçenleri de bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in onları ilk defa İslam'a daveti Ukaz panayırında gerçekleşmiş, ancak Kindelilerce bu davet kabul görmemişti. Ertesi yıl Hz. Peygamber'le görüşmeye karar veren bir kısım Kindeliyi ise Mekkeli putperestler geri çevirmişlerdi.<sup>20</sup> Kindeliler, cahiliye döneminde Kureyş ile ilaf (sözleşme) yapan kabilelerden biriydi. Kureyş, bu kabilenin ürettiği malları satıyor, onlar da Kureyş'in can ve mal güvenliğini sağlıyordu.<sup>21</sup>

## 2. Eş'as b. Kays'ın İslam Öncesi Hayatı ve Hz. Peygamber ile Görüşmesi

Eş'as b. Kays'ın hayatı hakkında kaynaklarda ve araştırmalarda yer alan bilgilere göre Eş'as,<sup>22</sup> hicretten yirmi üç yıl önce doğmuş, 662 yılında

<sup>17</sup> Bkz. Ömer Aras, *İslam Öncesinden Hz. Muhammed'in (s) Vefatına Kadar Kinde Kabilesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015, s. 36-76.

<sup>18</sup> Şeyha Ubeyd el-Harbî, "Lemhât min tarih memleketi kinde (elmulûk)", s. 290.

<sup>19</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam*, s. 108.

<sup>20</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Kinde (Benî Kinde)", *DİA*, c. 26, 2002, s. 37-38; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., 2. bs., İstanbul, 2014, s. 69.

<sup>21</sup> Söylemez, *Kûfe*, s. 112-113.

<sup>22</sup> Eş'as b. Kays'ın nesebi şu şekilde belirtilmiştir: Eş'as b. Kays b. Ma'dikerîb b. Muâviye b. Cebele b. Adî b. Rebîa b. Muâviye el-Ekremîn b. El-Hâris b. Muâviye b. Sevr b. Murti b. Muaviye b. Kinde. Bkz. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 230; ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretü Ensabi'l Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, *Dâru'l-Meârif*, 5. bs., Kahire, ty., s. 425.

vefat etmiştir. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Eş'as ise onun lakabıdır. Saçlarının sürekli karışık, kıvrıkcık veya keçeleşmiş görüntüsünden dolayı bu ismi aldığı ifade edilmektedir. Başı yarık olan anlamında "Eşec" ismiyle de tanınmakta, ayrıca kendisine ateş yelesi, ateş ibiği veya hain anlamına gelen "Urfu'n-nâr" denildiği de belirtilmektedir.<sup>23</sup> Babası Akilü'l-Mürâr kabilesinin lideri Kays, Murad kabilesinin adamları tarafından öldürülmüş, babasının intikamını almak üzere harekete geçen Eş'as, kendisine destek veren Kebs b. Hânî ve el-Kaş'am Ebû Cebr b. Yezîd ile birlikte üç sancak halinde savaşa çıkmıştır. Eş'as, savaş sırasında Ka'boğulları tarafından esir edilmiştir. Eş'as'ın yeniden serbest kalabilmesi için kabilesinden fidye olarak üç bin deve istendiği belirtilir. Bu miktarın Araplar arasında o zamana kadar ödenen en büyük fidye miktarı olduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Fidyeye miktarı hakkında ifade edilen bu abartılı rakamlar, Eş'as'ın, bölgesindeki şöhretini yansıtmaktadır.

Eş'as b. Kays'ın İslam'a girişi Mekke'nin fethinin sonrasında, hicretin 10. yılında gerçekleşmiştir. İfade edilenlere göre Kindeliler, altmış veya seksen kişi civarında oldukça kalabalık bir grup halinde Medine'ye geldiler.<sup>25</sup> Hz. Peygamber ile görüşen Kinde heyeti ise on kişilik süvariden oluşmaktaydı. Heyet, Hz. Peygamber'in yanına geldiğinde kıyafetlerinin farklılığı ile dikkat çekiyordu. Saçlar omuzlara doğru taranmış, gözler sürmelenmiş, üzerlerinde Yemen kumaşından pardösüler bulunmaktaydı. Pardösüler ipekle çevrelenmişti. Hz. Peygamber, bu görüntüden rahatsız oldu ve Müslümanların ipekli giyinmemesi gerektiğini belirtti. Onlar da itiraz etmeden kıyafetlerindeki

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, Eş'as b. Kays'a bu lakabın irtidat eden kabilesini Nuceyr Kalesine sığınmış haldeyken Müslümanlara teslim etmesi üzerine Kinde kadınları tarafından verildiğini belirtmektedir. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 236; Bu ismin ona, Sıffîn savaşında Hz. Ali'ye karşı tutumu sebebiyle Şiiler tarafından verildiği de ifade edilmektedir. Bkz. İsmail Tanrıverdi, *Eş'as b. Kays el-Kindî'nin Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2007, s. 12.

<sup>24</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 230; el-İmam Ebi'l-Hasen el-Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 110; Reckendorf, "Eş'as", *İA*, c. 4, Eskişehir, 1997, s. 393; Asri Çubukçu, "Eş'as b. Kays", *DİA*, c. 11, 1995, s. 455.

<sup>25</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 138-139, İbnü'l-Esîr, Kinde heyetinin altmış atlıdan oluştuğunu ifade etmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 166. Diğer bir rivayet ise her biri bir elçisi olmak sureti ile yetmiş kişiden oluştuğu şeklindedir. Ancak Hz. Peygamber elçi olarak Eş'as'ı muhatap almıştır. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 231.

ipekli bölümleri yırtıp attılar.<sup>26</sup> Bu hadise Kindelilerin Hicaz Araplarından farklılıklar taşıdığını açıkça göstermektedir. İslam'dan önceki dönemlerde Yemen hükümdarları, oldukça süslü kıyafetleri ile birlikte fillerin çektiği saltanat arabalarına biniyorlardı.<sup>27</sup> Dolayısıyla Yemenli kabile liderleri de gösterişe oldukça önem veriyorlardı.<sup>28</sup> Bir kral edasıyla hareket eden Eş'as ise Muhacirin kınadığı bir davranış olarak kendisi binek üzerinde iken yanındakileri yürüten ilk kişi diye anılmaktaydı.<sup>29</sup>

Eşas b. Kays bu heyetin içerisinde önde gelen kişilerden biri, hatta muhtemelen heyetin lideri olarak bulunmaktaydı. Nitekim Hz. Peygamber görüşme sırasında özellikle Eş'as'ı muhatap almış, görüşme sonrasında âdeti olduğu üzere heyete çeşitli hediyeler takdim etmiş, ayrıca, heyettekilerle onar ukiyye<sup>30</sup> verirken Eş'as'a on iki ukiyye vermişti.<sup>31</sup> Aynı toplantıda Eş'as b. Kays ile Hz. Peygamber arasında geçtiği ifade edilen bir diyalog dikkat çekicidir. Eş'as, Hz. Peygamber'e "Ya Rasulallah, biz Âkilü'l-Mürâr oğullarıyız, sen de Âkilü'l-Mürâr oğlusun" diyerek büyük anneleri tarafından Yemenli olan Hz. Peygamber'i, soy olarak Kindelilerin çatısı altına almak istemiştir. Bu ifade aynı zamanda

<sup>26</sup> El-İmam Ebî Muhammed Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka vd., Dâru İbn Kesîr, 3. bs., Beyrut, 2005, s. 1078-1079; İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 230-231; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 138,139.

<sup>27</sup> Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi*, s. 24.

<sup>28</sup> Hz. Peygamber ile yaşanan bu kıyafet meselesine benzer bir hadise Hz. Ebûbekir döneminde de yaşanmıştır. Hz. Ebubekir, Yemen halkına mektuplar yollayarak onları cihada davet etmişti. Bu davete iştirak eden Müslüman Yemenliler Medine'ye geldiler. Bunların arasında Zü'l-Kelâ el-Himyerî ve kavmi de bulunmaktaydı. Zü'l-Kelâ mescide girdiğinde Hz. Ebubekir'i oldukça zayıf ve sade bir görüntü içerisinde buldu. Kendisi ise Yemen'den bin süvari köle ile birlikte gelmişti. Başında taç bulunuyordu. Elbisesi parlak mücevherlerle süslüydü. Kaftanının üzeri de çeşitli taşlarla süslenmiş, ışıl ışıl parlıyordu. Halifenin görüntüsünden oldukça etkilenen Zü'l-Kelâ üzerindeki çıkardı ve koyun derisinden yapılmış bir elbise giydi. Kabilesinin onun bu haline alışmakta güçlük çektiği ve Ensar'a ve Muhacire karşı rezil olduklarını düşündükleri belirtilmektedir. Zü'l-Kelâ'nın bu seçkin davranışını iman etmiş olan diğer kabile liderleri de uygulamışlardır. Bkz. Ali Muhammed Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebubekir (RA) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan, Ravza Yay., İstanbul, 2009, s. 408-409.

<sup>29</sup> İbn'i Sa'd'da Muhacirler'in onu bu şekilde gördüklerinden dolayı "Allah o zorbayı kahretsin" dedikleri ifadesi yer almaktadır. İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 237; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1990, c. 3, s. 610.

<sup>30</sup> Ukiyye: Eski bir ağırlık ölçüsü birimi. Hz. Peygamber döneminde Hicaz ukiyyesinin 40 dirheme denk geldiği belirtilmektedir. Bkz. Cengiz Kallek, "Ukiyye", *DİA*, c. 42, 2012, s. 67.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 230-231; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 138,139.

henüz bir yüz yıl öncesinde devlet sahibi olan soyunun önemini hatırlatmak ve bu açıdan Hz. Peygamber'i etkilemek amacını da taşımaktadır.<sup>32</sup> Zira Âkilü'l-Mürâr, Kinde Devleti'nin kurucusu Hucr b. Amr'ın lakabıdır. Hz. Peygamber, Eş'as'a bu sözü söyleten düşünceyi hemen anlamış ve orada bulunanlara durumu doğru bir şekilde izah etmek için; Abbas b. Abdülmuttalib ve Rabia b. Hâris'in tacir olarak Yemen'e gittiklerinde, çevrelerindeki Âkilü'l-Mürâr'dan olduklarını söyleyerek bu kabileye nispetle kendilerini şerefliendirdiklerini, nitekim bu kabilenin Kindelilerin melikleri olduklarını, Eş'as'ın da bunu kastederek böyle bir söz söylediğini belirtmiştir. Ardından Eş'as'a, kendilerinin baba tarafına nispetle Benû Nadr b. Kinane olduklarını, annenin nesebine değil babanın nesebine tabi olmak gerektiğini ifade ederek ona bir bakıma haddini bildirmiştir. Eş'as b. Kays'ın da baba tarafından değil anne tarafından bu kabileye mensup olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla Âkilü'l-Mürâr'a nispetle sadece Hz. Peygamber'e değil kendine çıkardığı pay da abartılıdır.<sup>33</sup> Hz. Peygamber yaptığı açıklama ile geçmişte devlet kurmuş olan ve bunun gururunu taşımakta olan Kindelilere "Ne demek istediğinizi anlıyorum ancak bu soyla olan bağınız Müslümanlar içerisinde sizi ayrıcalıklı yapmaz ve size özel bir üstünlük sağlamaz" mesajı vermiştir. Eş'as b. Kays Hz. Peygamber'in bu açıklamasının ardından patavatsızlığının farkına vararak, Kindelilere yönelmiş, "Duydunuz mu ey Kinde topluluğu" diye hitap ederek her kim kendisini babasından ayrı olarak sırf annesine nispet ederse, ona seksen değnek vuracağını söylemiş, böylece kabile üzerindeki otoritesini de yansıtan bir çıkışla, söylediği sözden duyduğu pişmanlığı ve Hz. Peygamber'e itaatini kanıtlamak durumunda kalmıştır.<sup>34</sup> Bir rivayete göre de Eş'as ve heyetteki diğer Kindeliler, Haşimîlerin kendilerinden olduğunu söylemiş, Kureyş ile Haşimoğullarını bu açıdan ayrı tutmak istemiştir. Hz. Peygamber ise soyunun Kureyşten olduğunu açıkça ifade ederek Eş'as'ı bu konuda uyarmıştır.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 231; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 166.

<sup>33</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, s. 1079.

<sup>34</sup> İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, s. 1079. Taberî, *Târih*, c. 3, s. 139; Bir rivayete göre her kim Kureyş'in Nadr b. Kinane oğullarından olduğunu inkâr ederse ona had vururum demiştir. Cabirî, Hz. Peygamber'in birkaç ninesinin Yemenli olduğunu hatırlatarak, Hz. Peygamber'in Eş'as'a verdiği mesajın: "Analarımız Yemen'den olsa bile, nesebimiz Kureyş'te kalır" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 421-422.

<sup>35</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 1, s. 6-7.

Eş'as'ın, Medine'den ayrılmadan önce bir şekilde Hz. Peygamber ile sıhriyet tesis etmek istediği belirtilmektedir. Nitekim bu yaklaşım Eş'as'ın stratejilerinden biridir. Kinde'nin lideri, geri döndüğünde gerek kendi kabilesine, gerekse civar kabilelere Hz. Peygamber nezdinde önemli bir yere sahip olduğunu kanıtlamak, ayrıca, İslam'ı kabul ederek bağlılıklarını bildirmiş oldukları Hz. Peygamber'in devleti içerisinde, çeşitli vesilelerle söz sahibi olmak istemekteydi. Hz. Peygamber bu görüşme sırasında Eş'as'ı iyi tahlil etmişti. O ve beraberindeki Yemenliler gerek kıyafetleri, gerek üslûpları, gerekse diğer halleri ile geçmişin izlerini taşıdıklarını ve kendilerini çok fazla önemsediklerini ortaya koymaktaydılar. Eş'as, Hz. Peygamber'e kız kardeşi Kuteyle ile evlenmesi teklifinde bulundu. Hz. Peygamber, Eş'as'ın isteğini geri çevirmedi ve teklifini kabul etti. Eş'as, büyük bir memnuniyetle memleketine dönüp kız kardeşini Medine'ye getirme hazırlıkları yaparken Hz. Peygamber vefat etti.<sup>36</sup> Böylece evlilik gerçekleşmedi. Kuteyle'nin Peygamber'in vefatının ardından irtidat ettiği ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Hz. Peygamber'in Kuteyle'yi nikâhlaması ile ilgili diğer bir rivayette, Peygamber'in daha önce Kindelilerden Esmâ bt. Numan ile nikâhlandığı, bu kadının oldukça güzel olduğu, ancak Hz. Peygamber onunla görüştüğünde, kendisini daha da kıymetlendirmek için düşüncesizce bir ifade kullanarak, ondan Allah'a sığındığını söylemesi üzerine, Hz. Peygamber'in onu derhal serbest bıraktığı belirtilmektedir.<sup>38</sup> Bu rivayete göre Eş'as, yine bir Kindeli olan kız kardeşi Kuteyle'yi tam bu mesele üzerine Hz. Peygamber'e nikâhlamayı teklif etmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber Kindelilerle evliliğe dayalı bir akrabalık kurmayı uygun görmekteydi. Eş'as da bu durumdan yararlanmıştı.

### 3. Eş'as b. Kays'ın Halife Hz. Ebûbekir'e İsyanı

Hz. Peygamber, Ziyad b. Lebîd el-Ensârî'yi Hadramut bölgesinde zekâtları toplamak üzere görevlendirmişti. Yemen'e dönecek olan Kinde heyeti ile birlikte yola çıkan Ziyad b. Lebîd, almış olduğu talimata göre,

<sup>36</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 176.

<sup>37</sup> Hz. Ebubekir'in, irtidat hareketlerini bastırmak üzere görevlendirdiği komutanlardan İkrime b. Ebi Cehil Hadramut'a geldiğinde burada Kuteyle ile evlenmiştir. Bu durumda Kuteyle irtidat etmiş ise de tekrar tevbe ederek Müslüman olmuş olmalıdır. Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Humeydullah, *Dâru'l-Meârif, Mekke*, ty., c. 1, s. 456; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 176; Fayda, *İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı*, s. 120.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*, c. 1, s. 456.

Kindelilerin tarım ve hayvan gelirlerinin zekâtlarını toplayacaktı. Kendisine resmi bir görevli olarak yazılı belge de verilmişti. Ziyad b. Lebîd, Hz. Peygamber'in vefatına kadar, görevini dikkatli bir şekilde yerine getirdi.<sup>39</sup> Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebûbekir halife olduğunda, Ziyad'dan, kendisi adına halktan biat almasını ve Hz. Peygamber dönemindeki görevine aynı şekliyle devam etmesini istedi. Şayet karşı çıkanlar olursa, kendisine biat edenlerle birlikte, isyancı kitleye, gerekirse kılıçla müdahale etmesini bildiren bir de mektup gönderdi. Ziyad, Ebû Hind el-Beyâdî aracılığı ile gönderilen mektubu alır almaz insanlara, Hz. Peygamber'in vefat ettiğini bildirerek Hz. Ebûbekir'e biat etmelerini söyledi. Zekâtları da daha önceden olduğu gibi toplamak istedi.<sup>40</sup>

Eş'as'ın yeni durum karşısındaki tutumu konusunda farklı rivayetlerle karşılaşmaktayız. İrtidat ettiği ve kabilesiyle birlikte Ziyad b. Lebîd'e bu gerekçeyle karşı çıktığı ifade edildiği gibi, irtidat ettiğini belirtmediği halde halifeye biat etmediği ve zekâta karşı çıktığı da ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Diğer bir rivayet onun hiçbir şekilde Hz. Ebûbekir'e karşı olmadığı halde, Ziyad'ın, kendisine isyan eden bazı grupların üzerine gitmesi sonucu, esir edilenlerin ondan yardım istemelerine dayanamayarak, Ziyad'la çatışmaya girdiği şeklindedir.<sup>42</sup> Eş'as b. Kays hakkında verilen diğer bir bilgide ise onun, beraberindeki Kindelilerin kralı olmak ve taç giymek adına irtidat ettiği, isyan eden Kindelilerin ondan yardım isterken böyle bir girişimde buldukları belirtilmektedir.<sup>43</sup> Sebepler farklı şekillerde ifade edilmekle birlikte sonuçta Eş'as'ın Ziyad'a karşı isyancılarla beraber hareket ettiği

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 232.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 232. Diğer bir rivayete göre Hz. Peygamber Hadramut'a Ziyad b. Lebîd'i vali olarak atamış, Kindeliler'e ise Muhacir b. Ebî Ümeyye'yi görevlendirmişti. Ancak o, Medine'den henüz ayrılmamışken Hz. Peygamber vefat etti. Hz. Ebubekir, Muhacir'i önce Yemen'deki karışıklıklarla ilgilenmesi ardından görev yerine varması talimatını verdi. San'a şehrinde kendisine İkrime b. Ebî Cehil de katıldı ve bu şekilde Kindelilerin bölgesine geldi. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 233-235.

<sup>41</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 234-236; Ahmed b. İshak b. Ca'fer el-Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. 1-2, Beyrut, 2002, c. 2, s. 90; Taberî, *Târîh*, c. 2, s. 334-338.

<sup>42</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 109-113.

<sup>43</sup> Bkz. Khalil Athamina, "İslam Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları (Erken Dönem Arap Kaynaklarında Melik veya Zu 't-Tâc Unvanları Üzerine Bir Çalışma)", çev. İsrail Balcı, Celal Emanet, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19, Samsun, 2005, s. 199-200.

anlaşılmaktadır. Eş'as, kabilesinin yönelimini dikkate almış, onlarla birlikte hareket etmeyi liderlik vasfı açısından daha uygun görmüştür.

Rivayete göre Eş'as'ın da içerisinde bulunduğu bir kısım Kindeliler zekât konusunda problem çıkardılar ve halifeye biat etmediler. Daha önce Hz. Peygamber'i ziyarete gelen Kinde heyetinde yer almış olan şair İmruü'l-Kays b. Âbis ise halifeye itaatten ayrılmadığı gibi Eş'as'a Allah'tan korkmasını ve Peygamber'e verdiği sözü yerine getirmesini söyledi. Eğer biat ederse halkı da ona tabi olacaktı, aksi takdirde insanları isyana teşvik etmiş oluyordu. İmruü'l-Kays, Hz. Ebûbekir'in bunu yanına bırakmayacağını söylüyordu. Oysa Eş'as tamamen niyetini bozmuştu. Halifeye en uzak bölgede bulduklarını, dolayısıyla halifenin kendilerine karşı güç yetiremeyeceğini iddia ediyor, Arapların atalarının dinine döndüğünü belirtiyor, bu isyanın büyüyeceğini ve bir daha Kureyş'e yönelmeyeceklerini düşünüyordu. Eş'as, esasen Hz. Peygamber'e tabi olmuştu ancak yeni durumda pek çok Yemenli kabile gibi Kureyş'e bağlanmak yerine zekât vermemek ve bağımsızlığa dönmek arzusundaydı.<sup>44</sup>

Bölgede halifeye karşı ilk hareket Amr b. Muaviyeoğullarının zekâtının toplanması sırasında meydana geldi. Zekatlık olarak işaretlenen bir deveyi vermeyerek başka bir deve ile değiştirmek isteyen iki kardeşin isteğini reddeden Ziyad b. Lebîd'e karşı, onlarla birleşen bir kısım Kindeliler isyan ettiler. Hârise b. Sürakâ b. Ma'dikerîb'in başı çektiği isyana Eş'as da katıldı.<sup>45</sup> Ziyad'ın, Kindeliler üzerine yaptığı ani bir baskın sırasında, Kindenin yedi liderinden Mihves, Cemd, Abda'a, Mişrah ve kız kardeşleri Amarra öldürülmüş, Eş'as, Vedîa ve Velîa ise kurtulmuştu. Bu haber Hz. Ebûbekir'e ulaştığında, o bu durumdan aşırı derecede rahatsız oldu. Zira halifenin Ziyad'a, Muğire b. Şube ile gönderdiği fakat zamanında ulaşamayan mektupta, halife, Kinde liderlerinin öldürülmemesini istemekteydi. Ziyad'ın, kendisine geri gönderdiği habercisi Ebû Hind'den durum ile ilgili bilgi alan Hz. Ebûbekir, ona özellikle Eş'as'ı sordu. Ebû Hind'in Hz. Ebûbekir'e verdiği cevap ise onun isyancıların başı olduğu şeklindeydi. Ayrıca isyancıların Müslümanlara karşı nasıl düşmanca savaştıklarından da söz etti. Ancak halife, onların öldürülmesinden yine de memnun değildi.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 234-236; Hurşid Ahmed Faruk, *Târîhu'r-Ridde*, s. 161.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 234-236; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 235-236.

<sup>46</sup> Hurşid Ahmed Faruk, *Târîhu'r-Ridde*, s. 162-163.



Bu sırada Muhacir b. Ebû Ümeyye ve İkrime b. Ebû Cehil Ziyad'a destek olmak üzere bölgeye geldiler. Yaşanan çatışmalar sonucu Eş'as, oldukça kalabalık olan Kindelilerle birlikte en-Nuceyr kalesine sığındı. Zira isyancılar Ziyad'a karşı koymakta zorlanıyorlardı. Eş'as, Müslümanlara karşı güç yetiremeyeceklerini anladığında, Ziyad'dan kalenin kapılarını açması karşılığında kendisi ve ailesi adına eman istedi. Ziyad, eman istediğiniz kimselerin isimlerini yazın ve belgeyi mühürlemek üzere getirin dedi. Belge Ziyad'a getirildi ancak içerisinde Eş'as'ın ismi yoktu. Zira Eş'as, isimleri yazarken isyancılardan biri kendisinin de yazılması için ona bıçak çekmiş, bu olay sırasında Eş'as kâğıda kendi adını yazmayı unutmuştu. Her ne kadar Eş'as'ın kâğıtta kendi ismi yer almıyorsa da sonuçta o, kalenin kapılarını açtırmış ve belli sayıda insanın haricindeki isyancıların kılıçtan geçirilmesine sebep olmuştu. Kavminin esirleri ise Eş'as'a lanet okuyorlardı.<sup>47</sup> Eş'as'ın böyle zor bir karar vermesini Belâzürî farklı yorumlamaktadır. Belâzürî'nin anlatımına göre Eş'as, kalede mahsur kaldıklarını ve kendilerini savunmalarının artık mümkün olmadığını fark edince, en azından kalede bulunanların bir kısmı için eman istemiş, -İbn sa'd bunların 70 kişi olduğunu belirtmektedir- kendisi için ise istememiştir. Bunun sebebi ise Ma'dan b. el-Esved b. Ma'dikerîb adlı birinin onu da yazması için fazla istekli olması ve Eş'as'ın fedakârlık yaparak kendisinin yerine onun adını yazmasıdır.<sup>48</sup> Nitekim Eş'as, kavminin lideridir. Dolayısıyla sorumluluk duygusu ve lider konumu onun bencilce davranmasına engel olmuş, oluşturduğu isim listesine kendi adını yazmamıştır. Diğer rivayete göre ise Eş'as kendisinin hakkındaki kararı Hz. Ebûbekir'in vermesini istemiş, emannameye bu sebeple adını yazdırmamıştı. Zira Hz. Ebûbekir Ziyad'a gönderdiği mektupta Kinde reislerine dokunulmamasını istemişti. Eş'as da bunlardan biriydi.<sup>49</sup>

Eş'as, Muhacir b. Ebû Ümeyye'nin emriyle tutsak edildi. Ancak öldürülmesi yerine kendi isteği üzerine ailesi ve hafif malları ile birlikte hakkında karar verilmek üzere Halife Ebûbekir'e götürüldü. Eş'as Medine'ye ailesi ile birlikte elleri bağlı olduğu halde getirildi ve Halife Ebûbekir'in yanına çıkarıldı. Hz. Ebûbekir ile Eş'as arasında geçen

<sup>47</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 234-236; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. 76; Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 90; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, c. 2, s. 235-236.

<sup>48</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 110-111.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s.234-236.

diyaloga göre Hz. Ebûbekir onu, irtidat etmesi sebebiyle cezalandırılacağını söylemiş, Eş'as ise halifeyi, irtidat etmediği ancak Ziyad b. Lebîd ile zekât konusunda yaşadıkları problem sonucu çatışmaya girdiği konusunda ikna etmişti. Eş'as'ın halifeye, yaşananlardan duyduğu pişmanlığın yanı sıra, bağışlandığı takdirde hayatının sonuna kadar onun adına savaşacağı veya Allah'ın dinine hizmet edeceği konusunda söz verdiği belirtilmektedir.<sup>50</sup> Hz. Ebûbekir, memleketine dönmemesi ve Medine'de kalması şartıyla Eş'as'ı serbest bırakmış görünmektedir. Zira kız kardeşi Ümmü Ferve'yi ona nikâhlanmış,<sup>51</sup> bu vesileyle hem Hz. Ebûbekir onu ve kabilesini devlete bağlamış, hem de Eş'as Hz. Peygamber döneminden itibaren sürekli arzu ettiği üzere Kureyş ile yakınlaşmayı başarmıştır. Hz. Ebûbekir, Ümmü Ferve'nin evlilik sözünü Kindelilerin Hz. Peygamber'i ziyaretinde vermiş, evlilik ise irtidat meselesinin sonrasında gerçekleşmiştir.<sup>52</sup> Eş'as'ın yedi çocuğundan beş tanesinin Hz. Ebûbekir'in kız kardeşi Ümmü Ferve bnt. Ebû Kuhâfe'den dünyaya geldiği belirtilmektedir.<sup>53</sup>

Eş'as, Hz. Ebûbekir'in kız kardeşi ile evlenme sözü üzerine derhal deve pazarına gitti, kılıcını çekerek önüne çıkan develeri yaralamaya başladı. Bunu gören Medineliler şiddetle rahatsız oldular. Yapılan davranışı yadırgamışlardı. Eş'as'ın yeniden küfre döndüğünü söylüyorlardı. Daha sonra kılıcını atan Eş'as, çevresindekilere hitaben şunları söyledi: "*Allah'a yemin ederim ki ben kâfir olmadım. Şu adam (Ebubekir) bana kız kardeşini verdi. Eğer bizim memlekette olsaydık düğün yemeği için bunlardan çok daha fazlasını keserdik. Ey Medine halkı! Yaralamış olduğum develeri kesip yiyiniz. Size gelince ey deve sahipleri! Siz de geliniz develerinizin parasını benden alınız.*"<sup>54</sup> Burada Eş'as, Hadramut'taki namı üzere büyüklük ve cömertlik gösterisi yapmaktaydı, ancak anlaşılan o ki bu davranışlar Hicaz Araplarına hitap edecek türden değildi.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 235; Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 90; Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 339; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 236.

<sup>51</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 339.

<sup>52</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 339; İzzüddin ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, ty., c. 1, s. 250.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 230-231.

<sup>54</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. 1, s. 250.

#### 4. Pişman Olmuş Mürted Kabilelerin Fetihlere Katılması ve Eş'as'ın Yükselişi

Eş'as b. Kays, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen fetih hareketlerine kadar Medine'de yaşadı. Bu süre içerisinde kendisinin Hz. Ebûbekir'in yanında bulunduğu, fetihlerden elde edilen ganimetlerin hak sahiplerine dağıtılmasında görev aldığı ifade edilmektedir.<sup>55</sup> Hz. Ebûbekir, irtidat eden ve sonrasında ele geçirilen kabile liderlerini cezalandırmak yerine serbest bırakmayı tercih etmiştir. Bu liderlerin, Kureyş yönetimindeki İslam ordusunun gücü karşısında duramayacaklarını anlamalarının ardından pişmanlıklarını dile getirmeleri, Hz. Ebûbekir tarafından olumlu değerlendirilmiştir.<sup>56</sup> Ancak irtidat hadiselerine karışan ve sonrasında Hz. Ebûbekir'e biat eden kabileler konusunda temkinli davranılmış, onun hilafeti boyunca bu kabilelere fetihlerde görev verilmemiştir. Halife Ebûbekir, komutanlarına yazdığı mektuplarda, Hz. Peygamber'in vefatının ardından dininden dönmeyenleri ve riddet ehline karşı savaşanları orduya almalarını, ancak daha önce irtidat etmiş olan hiç kimseyi, halifeye danışmadan savaşa katmamalarını emretmiştir.<sup>57</sup> Fakat bu dönemde gerçekleşen savaşlarda sahabeler vefat etmekte, asker sayısında sorunlar yaşanmaktaydı. Hz. Ebûbekir'in vefatına yakın, Müsennâ b. Hârise İran ordusuna karşı zor durumda kalınca, ondan orduya takviye olarak tevbe eden mürted kabilelerin savaşlara katılmasına müsaade etmesini istedi. Nitekim Müsenna, bu durumdaki kimselerin diğerlerine nazaran daha iştiyakla savaştığını ifade ediyordu.<sup>58</sup> Anlaşılan odur ki Hz. Ebûbekir'in son dönemlerinden itibaren bu kabilelerin savaşlara alınmaları konusu değerlendirilmeye başlanmıştı. Hz. Ömer halife olduğunda ise askere duyulan ihtiyaç gittikçe arttığından bu kabileler orduya dâhil edildiler, birçok fetih hareketine katıldılar ve savaşlarda oldukça önemli başarılar gösterdiler. Kabile liderleri ise yine kendi kabilelerinin başında bu defa İslam ordusuna hizmet ettiler. Kays b. Yeğus el Murâdî ve Amr b. Ma'dikerîb ile birlikte Eş'as b. Kays bahsedilen bu liderler arasındadır.<sup>59</sup>

Eş'as'ın askeri ve siyasî sahada yeniden hareketlenmesi Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiştir. Halife Ömer, Arap kabilelerini fetihlere

<sup>55</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, c. 2, s. 236.

<sup>56</sup> Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebubekir*, s. 280-281.

<sup>57</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 347.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, c. 2, s. 263.

<sup>59</sup> Sallâbî, *Birinci Halife Hz. Ebubekir*, s. 280-281.

çağırıldığında Eş'as, Halife Ebûbekir'e söz verdiği gibi kabilesi ile birlikte, Sa'd b. Ebû Vakkas'ın komutasında gerçekleşen savaşların birçoğuna katılmıştır.<sup>60</sup> Kendisi Kâdisiye, Medain, Celula, Nihavend savaşları ile Suriye'nin fethinde ve Yermük savaşında askerleri ile birlikte yer almıştır.<sup>61</sup> Kâdisiye savaşı ile beraber Eş'as b. Kays'ın toplum içerisindeki güçlü kişiliği ve liderlik özellikleri dikkate alınmaya başlanmış, katıldığı savaşlarda kendisine önemli görevler verilmiştir.

Hz. Ömer'in, hilafete geçtiği ilk günlerde İran'a karşı devam eden harekâta asker takviyesi yapması gerekmiş, ancak ilk etapta Arap kabilelerinden gereken desteği görememiştir. İnsanların büyük çoğunluğu Sâsânîlere karşı savaşmak konusunda çekimser kalırken, Hz. Ömer'in çağrısı üzerine ilk olarak Ebû Ubeyd b. Mes'ûd es-Sakafî'nin öne atılması halifeyi etkilemiş, bunun üzerine Hz. Ömer, birçok Muhacir ve Ensar'ın arasında onu komutan yapmayı tercih etmiştir.<sup>62</sup> Ebû Ubeyd Taif'in Sakif kabilesindedir. Sakiflilerin, Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ebûbekir halife olduğunda ona bağlı kalmaları ve irtidat etmemeleri<sup>63</sup> komutan seçiminde Hz. Ömer'in hiç de rastgele bir tercih yapmadığını göstermekle birlikte, onun bu tercihi aynı zamanda tüm kabileleri cesaretlendirmek ve bu uğurda kim mücadele verirse onu görüp, taltif edeceği konusunda insanlara bir mesaj vermek anlamı da taşımaktadır. Zira halife cihad konusunda asıl olarak sahabenin güvenilirliğinin farkındadır ancak Arap kabilelerini savaşlara çekebilmek için teşvik edici uygulamalarda bulunması gerektiği de aşikârdır. Bununla birlikte Hz. Ömer'in bu davranışı münferit örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Hz. Ömer'in hilafet süresi boyunca savaş komutanlarını belirlerken, İslam'a ilk girenleri ve kendisine itimat ettiği kişileri öncelikli tercih ettiği görülmektedir. Kendisinin ilk icraatlarından biri olarak Halid b. Velid'in yerine Ebû Ubeyde b. Cerrah'ı, Müsenna b. Harise'nin yerine ise Sa'd b. Ebû Vakkas'ı komutan tayin etmesi bunun apaçık göstergeleridir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 236.

<sup>61</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 236; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, c. 1, s. 250; Ayrıntılı bilgi için bkz., Tanrıverdi, *Eş'as b. Kays el-Kindî'nin Hayatı*, s. 30-37.

<sup>62</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 282-283.

<sup>63</sup> Bkz. Apak, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi Yay., İstanbul, 2004, s. 113.

<sup>64</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, s. 81; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 216, 221; bkz. İsrail Balcı, "Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi: Sa'd b. Ebû Vakkâs ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Örneği", *OMÜİFD*, sayı: 20-21, Samsun, 2005, s. 184-185.

Ali Muhammed Sallâbî, Hz. Ömer'in mürtedlerle ilgili olarak Sa'd b. Ebû Vakkas'a "Onlardan yardım al, ancak onları komutan olarak tayin etme!" dediğini ifade etmekte, zira irtidat eden ve sonradan dönen kimselerin, Müslümanların komuta işlerini üstlenmemeleri gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu kimselerin tevbesi nifak olabilir ve münafıklarla yakınlaşıp Müslümanlara zarar verebilirler. İlk iki halife bu konuya çok dikkat etmiş ve bir nevi onları cezalandırmışlardır.<sup>65</sup> Nitekim Kâdisiye Savaşı'nda da aynı hassasiyeti koruyan Hz. Ömer, dinden dönen grupların liderlerini yüz kişilik bir grubun başına dahi idareci yapmaması konusunda Sa'd b. Ebû Vakkas'ı uyarılmış ve bu konudaki hassasiyetini ortaya koymuştur.<sup>66</sup>

#### **a. Kâdisiye Savaşı ve Eş'as b. Kays'ın Elçiler Heyetine Alınması**

636 yılında gerçekleşen Kâdisiye Savaşı, Hz. Ömer'in hilafeti içerisinde önemli bir yere sahiptir.<sup>67</sup> Zira III. Yazdicerd'in tahta çıkışı ile birlikte, Sâsânîlerin kaybettikleri toprakları Müslümanlardan geri alma konusunda heyecanlanmaları, bu savaşta bütün performanslarını sergileyeceklerini göstermekteydi. Sevad bölgesinde ele geçirilen topraklardaki anlaşma yapılan halkların ayaklanma tehlikesi haberleri de savaşın önemini artırmaktaydı.<sup>68</sup> Hz. Ömer, neredeyse ordunun başında bizzat kendisi savaşacaktı. Nitekim halife Medine'den çıktı ve Sırar adı ile bilinen bir su kervanında konakladı. Bu sırada Osman b. Affan, Ali b. Ebû Talib, Talha b. Ubeydullah, Zübeyir b. el-Avvam ve Abdurrahman b. Avf da istişare yapmak üzere buraya geldiler. Hepsi de halifeye Rasulullah'ın sahabesinden birini komutan olarak atamasını önerdi. Sonuçta halife, o dönemde Hevazın'ın zekâtını toplamakla görevli olan Sa'd b. Ebû Vakkas'ın komutan olabileceği konusunda ikna edildi. Sa'd b. Ebû Vakkas mevcut ordu ile Irak'a gönderilirken, arkasından iki bin Yemenli ve iki bin de Necidli savaşçı daha gönderildi. Müsenna b. Harise ise kendisini Irak'ta sekiz bin askerle beklemekteydi. Ne var ki Sa'd Irak'a ulaşmadan Müsenna vücudundaki bir yaranın derinleşmesi sonucu vefat etti.<sup>69</sup> Kâdisiye Savaşı'nda ordunun toplam asker sayısı hakkında farklı rakamlar verilmekle birlikte sekiz bin ila otuz sekiz bin

<sup>65</sup> Ali Muhammed Sallâbî, *II. Halife Hz. Ömer (R.A.) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş, Ravza Yay., İstanbul, 2006, s. 495-496.

<sup>66</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 557.

<sup>67</sup> Hayrettin Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", *DİA*, c. 24, 2001, s. 137.

<sup>68</sup> Yücesoy, "Kâdisiye Savaşı", *DİA*, c. 24, s. 136.

<sup>69</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, c. 2, s. 299-301.

arasında olduğu ifade edilmektedir.<sup>70</sup> Savaşa katılan sahabe ve sahabe çocukları bin kişinin üzerindeydi.<sup>71</sup> Sâsânî ordusu ile ilgili rivayetlerde ise onların sayılarının otuz bin ila yüz yirmi bin arasında olduğu belirtilmektedir. Verilen rakamlar her ne kadar farklılıklar taşısaya da bu savaşta Sâsânî ordusunun Müslümanlardan belirgin şekilde daha kalabalık olduğu açıktır.<sup>72</sup> Eş'as b. Kays ise savaşa bin yedi yüz askeriyle birlikte katılmıştır.<sup>73</sup>

Sa'd b. Ebû Vakkas savaşın taktiklerini belirlerken Halife Ömer ile sürekli mektuplaşarak, ordusunu halifenin direktiflerine göre düzene koydu. Öncelikle bütün askerlerini "Şıraf" denilen bölgede topladı. Her on kişinin başına bir arif atadı. Savaşın komutanlarını belirlerken halifenin belirttiği üzere İslam'a erken dönemde girmiş olanları tercih etti. Bu seçim, sonradan İslam'a girenlere ve daha önce irtidat etmiş olanlara yeterince güvenilmediğini göstermekteydi. Savaşın en zor anlarında kararlı davranarak, korkmayarak ilerleyebilecek olanların ilk Müslümanlar içerisinde olacağı düşünülmekteydi. Sol kanadın başına getirilen komutan, Eş'as'ın kabilesi olan Kinde kabilesinden Şurahbil b. es-Simt el-Kindî idi.<sup>74</sup> Şurahbil b. es-Simt, Hz. Ebûbekir dönemindeki irtidat hadiselerine karşı yapılan mücadelelere bizzat katılmıştı. Dolayısıyla devlet içerisinde göz doldurur bir konumu vardı. Eş'as, Müslümanların ordusuna katılma şansını henüz yakalamışken, Şurahbil Eş'as'a üstün tutulmuş ve ordunun sol kanadının komutanı yapılmıştı.<sup>75</sup>

Hz. Ömer orduyu her yönü ile güçlü hale getirmek istiyordu. Bunun için görevlendirmelerinde oldukça dikkatli davranmaya gayret etmekteydi. Savaş öncesi hazırlık olarak ise iki aya yakın bir süre diplomatik faaliyetlerde bulunulmuş, bu süre içerisinde İran Kısırâsı III. Yezdicerd'e bir heyet gönderilmesine karar verilmişti. Bu heyet kısırâyı güzel bir dille İslam'a davet edecek, kabul etmezse barış yolu ile teslim olmalarını ve cizye vermelerini isteyecek, bunu da kabul etmezse

<sup>70</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 300-301; M. Streck, "Kadisiye", *İA*, c. 6, Eskişehir, 1997, s. 55.

<sup>71</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 302, Hâfız İmadüddin Ebu'l Fidâ İsmail b. Ömer İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1998, c. 9, s. 613-617.

<sup>72</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 3, s. 126; Streck, "Kadisiye", *İA*, c. 6, s. 55.

<sup>73</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 487; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 300; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 3, s. 126.

<sup>74</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 299-302.

<sup>75</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 488; Mahmut Kavaklıoğlu, "Şurahbil b. Simt", *DİA*, c. 39, 2010, s. 269.

savaşacaklarını bildirecekti. III. Yezdicerd'in bu heyeti dikkate almayacağı kesin gibiydi. Ancak burada maksat Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirmekle birlikte kararlılığı göstermek, kisanın karşısında güçlü bir duruş sergilemek ve mümkün olduğu kadarıyla kistrayı endişeye sokmaktı. Kistrada istenilen etkiyi uyandırabilmek için ise heyete seçilecek şahıslar oldukça önemliydi. Halife Ömer kistraya gönderilecek heyet konusunda hassas davranmış, Sa'd'a gönderdiği mektupta, gerek karşındakini etkileyecek şekilde vizyon sahibi, gerekse fiziki açıdan gösterişli, ileri görüşlü, hitabeti düzgün ve itibarlı kişilerin heyete seçilmesini istemişti. Ayrıca bunların dini bilen ve diplomatik kurallara göre hareket eden kişiler olmaları gerekmektedir. Hz. Ömer'in ifade ettiği kriterler üzere oluşturulan heyetin bizim için en önemli özelliği Eş'as b. Kays'ın da bu heyete seçilmiş olmasıdır. Heyetin başında Nu'man b. Mukarrin bulunurken, Busr b. Ebî Ruhm, Hamâle b. Cüveyye el-Kinanî, Hanzala b. Rebî et-Temimî, Furat b. Hayyân el-Iclî, Adiy b. Süheyl, Muğire b. Zürâre b. Nebbâş b. Habîb heyetin önemli elemanlarıydı. Eş'as b. Kays, Futârid b. Hâcib, Hâris b. Hassân, Asım b. Amr, Amr b. Ma'dikerîb, Muğire b. Şu'be ve Müenna b. Harise ise Araplar içerisinde söz sahibi, konuşmasını bilen, özgüven sahibi, kıyafet ve fizikleriyle de gösterişli şahsiyetler olarak heyette yer almışlardı.<sup>76</sup> Belâzürî gönderilen heyetin başında Amr b. Ma'dikerib ez-Zübeydî ile Eş'as b. Kays'ın görev aldığını bildirmektedir.<sup>77</sup> Eş'as'ın, elçilere nasıl muamele edeceği konusunda dahi güven vermeyen III. Yezdicerd'in karşısında güçlü bir şekilde durabilecek kişiler arasında bulunması şaşırtıcı değildi. Zira o, bulunduğu ortamda varlığını hissettiren, konuşması ile dikkat çeken, belli bir nüfuzu ve kültürel arka planı olan bir kişiydi. Ancak heyetin başında olduğu bilgisi pek gerçekçi görünmemektedir. Zira Eş'as, İslam ordusu için savaşa konusunda henüz ilk sınavını vermekteydi. Bu durumda ondan halifenin sözcüsü konumunda olmasını beklemek oldukça erkendir. Hatta muhtemelen görüşmeler boyunca heyete sadece ortamda bulunması ile destek sağlamıştır.

Kisra ile görüşmek üzere başkent Medain'e ulaşan elçilerin, halk tarafından merakla izlendiği ifade edilmektedir. Gerçekten de atlara binmiş halde, başlarında onları heybetli gösteren sarıkları ve üzerlerinde

<sup>76</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 496; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 304-305; Ayrıca bkz. Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006, s. 272.

<sup>77</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 257.

bulunan dikkat çekici kıyafetleri ile Müslümanlar oldukça farklı bir imaj ile karşılarında durmaktaydılar. Bir rivayete göre Müslüman elçilerin kıyafetleri III. Yezdicerd'in de ilgisini çekmiş ve asıl meseleye geçmeden önce bu giysilerin isimlerini öğrenmek istemişti.<sup>78</sup> Muhtemelen henüz Müslümanların askerî gücü bilinmemekle birlikte Arapların girdikleri savaşlarda aldıkları başarılar ve ele geçirdikleri toprakların halklarıyla yaptıkları anlaşmaların alışılmışın dışında insani değerler taşıyor olması, İran halkının kulağına gitmekte, bu durum bir yandan halkı tedirgin ederken, diğer yandan da onlara yönelik bir ilgi uyandırmaktaydı. Nitekim Halife Ömer'in de stratejisi buydu. Fethedilen bölgelerin toprakları yerli halka bırakılıyordu. Bu uygulama neticesinde halk kendi idarecilerine karşı Müslümanlara destek olmaya başlıyorlar, bir yandan da kendi dinlerinden vazgeçerek Müslümanlığı seçiyorlardı.<sup>79</sup>

Diğer bir rivayette heyetin öncelikle Sâsânî Ordu Kumandanı Rüstem ile görüştüğü belirtilmektedir. Bu görüşme esnasında Rüstem her ne kadar Müslümanları küçümsüyor gözükse de diyalogdan bir şekilde etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira aynı heyetin, Kisra ile görüşme isteklerine karşılık onları engellememiştir. Bu durumda Rüstem'in, heyetin kendisi ile yaptığı görüşmeyi kesin bir tavır ile sonlandırmadığı anlaşılmaktadır. Öyle ki III. Yezdicerd, heyettekilerin kendisi ile yaptığı görüşme sırasında onların rahat ve cüretkâr konuşmalarından dolayı oldukça öfkelenmiş, onları kendisine göndermiş olmasından dolayı, komutanı Rüstem'e kızgınlığını dile getirmiştir.<sup>80</sup>

Kâdisiye Savaşı'nda Eş'as'ın ordu içinde büyük bir gayret gösterdiğini görmekteyiz. Savaş sırasında, İranlılara yardıma gelen Taberistan Türkleriyle de karşılaştığı, beraberindeki Kindeli savaşçılara "Ey Kinde mücahidleri saldırın" diyerek askeriyle birlikte kıyasıya savaştığı ve bu grubu dağıtmayı başardığı rivayetler arasındadır.<sup>81</sup> Bu savaşta Müslüman askerler fillerle desteklenmiş halde bulunan kalabalık ve ihtişamlı İran ordusunun karşısında ister istemez tedirginliğe

<sup>78</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 497-498.

<sup>79</sup> Bkz. Sallâbî, *Hz. Ömer*, s. 329; Corcî Zeydân, bu konu ile ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır: "Müslümanların gösterdiği adalet, merhametli ve hoşgörülü idare, zühd ü takvâ bu büyük başarıların en önemli nedeniydi. Bu güzel ahlâk ve hoşgörü, vaktiyle Rum veya İranlılar devletleri idaresindeyken İslâm egemenliğine girmiş olan halklar üzerinde olumlu bir etki yapıyordu." Corcî Zeydân, *İslâm Uygurluğu Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İletişim Yay., 3. bs., İstanbul, 2013, c. 1, s. 115.

<sup>80</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 258-259.

<sup>81</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 563.



kapılmışlardır. Zira sayılarının otuz civarında olduğu ifade edilen filler ile nasıl baş edebileceklerini bilmiyorlardı. Filler'e karşı verilen mücadele oldukça zorlu oldu. Zaman zaman onlar karşısında çaresizliğe düşüldü.<sup>82</sup> İşte yine böyle sıkıntılı bir sırada Tuleyha'nın önderliğinde savaşmakta olan Esedoğulları diğer savaşçılara örnek olacak bir başarı sergiledi. Daha önce peygamberlik iddiasında bulunmuş biri olarak Tuleyha, bu savaşta askerlerinin cesurca savaşmalarını sağladı ve Kâdisiye'nin kahramanlarından biri oldu. Hatta Hz. Ömer, savaşın sonunda kahramanlara gönderdiği dört kılıç ve dört at içerisinde kılıçlardan biri Tuleyha b. Huveylid'e verildi.<sup>83</sup> Eş'as, Tuleyha'nın önderliğinde Esedoğullarının kahramanca savaştığını gördüğünde askerlerine çıkıştı, onların savaşmalarını örnek göstererek, bu şekilde davranırlarsa düşmanlar tarafından diz üstünde yakalanıp öldürüleceklerini söyledi ve Araplara iyi örnek olmadıkları konusunda onları uyardı. Bunun üzerine Kindeliler de cesaretlerini artırarak Sâsânîleri geri püskürttüler.<sup>84</sup>

"Leyletü'l Herîr" adı verilen savaşın en şiddetli gecesinde, askerde fark edilen korku ve yılgınlık üzerine, önde gelen hatipler askerleri cesaretlendirecek ve savaşma azmi verecek konuşmalar yaptılar. Eş'as da bu hatipler arasında yer almaktaydı. Askerlerine; karşılardaki topluluğun ölümü kendilerinden daha fazla arzu etmemeleri gerektiğini söyleyerek bu konuda onlardan daha cömert olmalarını istemiş, ölümden korkmamaları gerektiğini çünkü bunun iyilerin başarabileceği bir iş olduğunu söylemişti. Allah yolunda şehit olanların ahiretteki makamının yüceliğini belirten Eş'as, tam bir İslam savaşçısı olmuştu.<sup>85</sup> Müslümanların cesaret ve imanının sınıandığı zorlu savaşlardan biri olan ve ordunun üçte birine yakınının kaybedildiği Kâdisiye Savaşı, İslam ordusunun gerçekleştirdiği büyük fetih devrinin en çok kutlanan hadiselerinden biri olarak ifade edilmektedir. Bu savaşın kazanılması ile İslamiyet, yakın doğuda mutlak hâkimiyetini tesis etmiştir.<sup>86</sup>

### **b. Eş'as b. Kays'ın Hz. Ömer Dönemindeki Diğer Faaliyetleri**

İlk dönem İslam fetihleri içerisinde Bizanslılara karşı gerçekleştirilen en büyük savaşlardan biri Yermük savaşıdır. 636 yılında

<sup>82</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 555-556; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 309-310.

<sup>83</sup> Bkz. Sallâbi, *Hz. Ömer*, s. 513, 536.

<sup>84</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 2, s. 319.

<sup>85</sup> Taberî, *Târîh*, c. 3, s. 560.

<sup>86</sup> Streck, "Kadisiye", *İA*, c. 6, s. 56.

yapıldığı ifade edilen bu savaşta pek çok önemli isimle birlikte Eş'as b. Kays'ın da yer aldığı, hatta şiddetli geçen savaşta tek gözünü kaybettiği belirtilmektedir.<sup>87</sup> Eş'as'ın, Halid b. Velid'in kumandanlığında gerçekleşen Yermük savaşı sırasında ve sonrasında Halid b. Velid'e yakınlaşma fırsatı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Ömer, bu savaştan birkaç yıl sonra Halid'i görevlerinden azletmiş, gerekçelerinden biri olarak da onun elde ettiği ganimetten Eş'as'a verdiği on bin dirhemi göstermiştir. İfade edilenlere göre 637 yılı içerisinde İyaz b. Ganem ile birlikte Halid b. Velid Bizanslılarla yaz boyunca yaptığı savaşlardan pek çok ganimet elde etmişlerdi. İnsanlar bu ganimetlerden istemek üzere Halid b. Velid'e geldiler. Bunlardan bir de Eş'as b. Kays idi. Halid ona yüklü miktarda para verdi. Bu haber Hz. Ömer'e ulaştığında Halife Ömer derhal Ebû Ubeyde'ye bir mektup göndererek Halid'in bu parayı Eş'as'a nereden verdiğini sormasını istedi. Şayet para kendi hissesinden ise yaptığı davranışın yanlış bir tasarruf ve israf olduğunu, eğer yaz içerisinde topladığı ganimetten ise bu defa da hainlik yapmış olduğunu belirtti. Halid, Ebû Ubeyde ile görüşmesinin ardından Medine'ye geldi ve halifeye paranın kendi hissesinden olduğunu belirtti. Sonuçta halife onu görevinden azletmişti. Gerek kendisine gerekse diğer valilere bu kararının sebebini bildirirken, Halid b. Velid'e bir kızgınlığı olmadığını, onun hainlik yaptığını düşünmediğini, ancak insanların onu savaşlardaki başarıların tek müsebbibi gibi görmesinden korktuğu için azlettiğini ifade etti.<sup>88</sup> Yaşananlar, Esas'ın siyasî mahareti ile önemli şahsiyetlere yakınlaşmayı ve onları etkilemeyi nasıl başardığı konusundaki örneklerden biri olarak görülebilir. Zira Halid b. Velid de ona kayıtsız kalamamış, Hz. Ömer'in oldukça hassas olduğu bir konuda onun öfkesini çekecek şekilde Eş'as'a lütufta bulunmaktan kendini alamamıştır.

Kâdisiye savaşı ve onun bir devamı olarak gerçekleşen Medain savaşının kazanılmasının ardından, Müslüman askerler geçici olarak bu şehre yerleştirildiler. Kısa bir zaman içinde Medain'in rutubetli iklimi sebebiyle buranın, askerlerin yerleşimine pek uygun olmadığı fark edildi. Durum Hz. Ömer'e bildirildiğinde, halife yeni bir ordugâh şehir kurulmasını emretti. Kurulacak şehrin Medine ile arasında nehir engeli

<sup>87</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 141; Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud ed-Dîneverî, *el-Ahbâru't-Tvâl*, thk. Abdü'lmun'im Âmir, Kahire, 1960, s. 120; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 3, s. 610; Fayda, "Yermük Savaşı", *DİA*, c. 43, 2013, s. 485.

<sup>88</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. 10, s. 46-47.

bulunmayan bir alan olarak belirlenmesini istedi.<sup>89</sup> Böylece Sa'd b. Ebû Vakkas 638 senesinde Hz. Ömer'in emri ile Kûfe şehrini kurdu. Öncelikli olarak askeri amaçlarla kurulan şehre yerleştirilen Yemenli kabileler yaklaşık 12.000 kişiden oluşmaktaydı. Irak'ın fethinde görev alan Kinde kabilesi de Kûfe'ye ilk gelen kabilelerden biri olarak şehirdeki yerini aldı. Şehrin planı kabilelerin birbirinden bağımsız halde yerleştirilmesi şeklinde yapıldı. Bir yandan da Yemenli kabileler ile Nizarlılar birbirinden ayrıldılar.<sup>90</sup> Şehrin kuruluşunda Eş'as b. Kays'ın da bazı önde gelen liderlerle birlikte söz sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Kinde kabilesinin lideri Eş'as, yeni kurulmakta olan şehirde kabilesine bir yerleşim bölgesi tayin etti.<sup>91</sup> Eş'as, önce mezarlığın (cebbane) yerini belirledi. Zira cebbaneler gerektiğinde kabilelerin savaş için toplanma yeri olarak kullanılıyordu. Ardından kabilesini, bu bölgenin etrafına yerleştirdi. Artık Kûfe'nin eşrafından olan Eş'as, şehrin aristokratlarına ait meşhur konaklardan birinin de sahibiydi.<sup>92</sup> Eş'as, Kûfe'de kısa bir zaman içinde Kindelilerin önemli şahsiyetlerinden biri olan Şurahbil b. es-Sımt ile liderlik mücadelesine girdi. Her ikisi de birbirlerine rakip olmuşlardı. Şurahbil b. es-Sımt'ın babası es-Sımt b. el-Esved el-Kindî, Yermük savaşında önemli başarılar göstermiş, Hıms'ın fethinde görev almış, Müslümanların bu şehre yerleşimini sağlamış bir komutandı. Oğlunun Eş'as'a karşı Kûfe'deki konumunu güçlendirmek istiyordu. Kendisi Hıms'da ikamet etmekte olan Es-Sımt, Hz. Ömer'in yanına giderek ya oğlunu Şam'a ya da kendisini Kûfe'ye göndermesini istedi. Hz. Ömer Kinde içerisindeki bu rekabeti fark etmiş olmalıdır ki oğlunu babasının yanına Şam'a göndermeyi tercih etti. Böylece Kûfe'deki Kindelilerin liderliğini Eş'as'a bırakmış oldu. Şurahbil ise babası ile Hıms'a yerleşti.<sup>93</sup> Şurahbil es-Sımt ile Eş'as arasındaki rekabet ile ilgili olarak başka bir rivayette Eş'as'ın Şurahbil'i çekemediği ve bu sebeple ona bir tuzak hazırladığı ifade edilmektedir. Bu bilgiye göre Hz. Ömer Şurahbil'i Irak'a, Sa'd b. Ebû Vakkas'a göndermiş, Sa'd, ise ona burada önemli mevkiiler vermişti. Eş'as bu durumdan rahatsız oldu. Bir sebeple Irak'tan Medine'ye gönderilen Cerîr b. Abdullah el-Becelî henüz halifenin huzuruna çıkmadan önce Eş'as, onunla görüştü ve ondan

<sup>89</sup> Casim Avcı, "Kûfe", *DİA*, c. 26, 2002, s. 339.

<sup>90</sup> Söylemez, *Kûfe*, s. 21, 95, Avcı, "Kûfe", *DİA*, c. 26, s. 339.

<sup>91</sup> Söylemez, *Kûfe*, s. 111-112.

<sup>92</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 104; Söylemez, *Kûfe*, s. 63, 70, 87.

<sup>93</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 143.

Şürahbil'i halifenin huzurunda bir şekilde kötölemesini istedi. el-Becelî de Eş'as'ın isteğini yerine getirdi. Bunun üzerine Hz. Ömer Şürahbil'i Medine'ye çağırıldı. Ardından onu Şam'a gönderdi. Şürahbil Şam'da babasının nüfuzu sebebiyle büyük ilgi gördü ancak Eş'as b. Kays ve Cerîr b. Abdullah ile arasındaki soğukluk böylece devam etti.<sup>94</sup>

642 yılında Sâsânîlere karşı Nihavend Savaşı yapıldı. Bu savaşta alınan büyük başarı, savaşın "Fethu'l-Fütûh" (fetihlerin fethi) adı ile anılmasına sebep olmuştur. Bu savaş, Sâsânîlerin Kâdisiye Savaşı ve sonrasında aldıkları yenilgilere karşı son bir toparlanma gayreti özelliği taşımaktaydı. Nitekim III. Yazdicerd Kâdisiye'de aldığı yenilgi üzerine Medâin'e kaçmış, bir yıl sonra burası da Müslümanların eline geçmişti. Bir dizi yenilginin ardından Kisra bu defa İsfahan'a kaçtı. Nihavend Savaşı için yapılan hazırlıkların neticesinde altmış bin ila yüz elli bin kişilik ordu hazırlandı ve başına Firûzan getirildi. Ayrıca ordu çok sayıda fillerle desteklenmekteydi. İslam ordusu ise yaklaşık otuz bin kişiden oluşuyordu.<sup>95</sup> Hz. Ömer ordunun başına komutan olarak Numan b. Mukarrin'i seçmiş, halife, şayet Numan şehit olursa kumandanlığa Huzeyfe b. el-Yeman'ın, o da şehit olursa Cerîr b. Abdillan el-Becelî'nin, o da şehit olursa Eş'as b. Kays'ın geçmesini istemişti.<sup>96</sup> Diğer bir rivayette, seçilen ilk üç komutan aynı iken dördüncü sırada Muğire b. Şu'be, beşinci sırada Eş'as olduğu belirtilmektedir.<sup>97</sup> İbn-i Kesir'de ise Eş'as'ın yerinde Kays b. Mekşuh'un adı geçmektedir.<sup>98</sup> Kays b. Mekşuh Yemenlidir ve Hz. Ebûbekir'e karşı hareket eden komutanlardan biridir.<sup>99</sup> Onun konumu da Eş'as ile aynı görünmektedir. Ayrıca Kays da Kâdisiye Savaşı'na katılmıştır.<sup>100</sup> Bu durumda halifenin dördüncü seçenek olarak ifade ettiği kumandan ister Kays olsun ister Eş'as olsun pişman olmuş mürtedlerden biri konumundadır. Ancak Kays b. Mekşuh'un, Yemen'de bir dönem yalancı peygamber Esved el-Ansî ile birlikte hareket etmesi ve Dâzeveyh'in öldürülmesi olayına karışmış olması sebebiyle yönetim karşısındaki konumu daha da sıkıntılı

<sup>94</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 162-163.

<sup>95</sup> İbrahim Sarıçam, "Nihâvend", *DİA*, c. 33, s. 98.

<sup>96</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 300.

<sup>97</sup> Dîneverî, *Ahbârut-Tvâl*, s. 135.

<sup>98</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. 10, s. 117.

<sup>99</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 263-264.

<sup>100</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 256.

görülmektedir.<sup>101</sup> Hz. Ömer, Kays b. Mekşuh'un savaş konusunda mahir olduğunun farkındaydı. Onu İslam ordusu içinde savaşlara göndermekle birlikte komutanına, onunla istişare etmesini ancak kendisine her hangi bir yetki verilmemesini tembihlemişti.<sup>102</sup> Açıķça görülmektedir ki Müslümanların büyük bir hızla gelişen fetihleri ve bu fetihlerdeki asker ve komutan ihtiyacı artık prensip tanımamaktaydı. Halife b. Hayyât'ın Tarih'inde Hz. Ömer'in Kûfe ordusu yanında savaşması için çağırıldığı önemli isimler Huzeyfe b. Yemân, Zübeyr b. Avvam, Muğire b. Şu'be, Eş'as b. Kays, Amr b. Ma'dîkerîb ve Abdullah b. Ömer olarak sıralanmaktadır.<sup>103</sup> Eş'as b. Kays'ın, komutan sıralamasındaki yeri kesin olmasa dahi, adının bu önemli isimler arasında belirtilmesi ve kendisinin Nihavend Savaşı'nda komutanın karargâhını kuran Kufeli seçkinler arasında bulunması,<sup>104</sup> devletin içinde bulunduğu şartların da etkisiyle siyasî sahada gittikçe ilerleyen mevkii açısından oldukça önemli bir aşamadır.

### c. Hz. Osman Dönemi ve Eş'as'ın Valiliğe Yükselişi

Devam eden fetih hareketi içerisinde Eş'as'ın Azerbaycan'ın fethinde görev aldığını görmekteyiz. Bunun semeresi olarak ise diğer pişman olan mürtedlerin ulaşamadığı bir makama yükseldi ve Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Azerbaycan valisi oldu.<sup>105</sup> Hitti, bu başarıyı şu sözleri ile ifade etmektedir: "*Hadramavt emiri el-Eş'as'ubn Kays..... kendisini Suriye ve Irak'ın fethinde göstermiş ve bir İran eyaletinin vâliliği verilmek suretiyle mükâfatlandırılmıştı.*"<sup>106</sup> Velid b. Ukbe ile Azerbaycan fethine katılmış olan Eş'as, Hz. Osman'ın bu bölgeye atadığı son vali oldu. Eş'as, Azerbaycan valiliği sırasında bölge halkının Müslümanlaşmasına katkı sağladı. Divandan atâ alan bir kısım Arapları vilayet merkezi olan Erdebil'e yerleştiren Eş'as, buraya bir de mescid yaptırdı.<sup>107</sup> Özellikle Yemen'den gelen kabileler ve çoğunlukla da Ezd ve

<sup>101</sup> İbn Sa'd, Tabakât, c. 6, s. 263-264; Hüseyin Algül, "Esved el-Ansî", *DİA*, c. 11, 1995, s. 441.

<sup>102</sup> İbn Sa'd, Tabakât, c. 6, s. 264.

<sup>103</sup> Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, s. 105.

<sup>104</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmîl*, c. 2, s. 410.

<sup>105</sup> Nasr b. Müzâhim el-Minkarî, *Vak'atü Sıffîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Beyrut, 1990, s. 20; Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 321-324; Taberî, *Târîh*, c. 4, s. 561.

<sup>106</sup> Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 129.

<sup>107</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 224.

Kinde kabileleri buraya yerleştirildiler. Bu kabileler pek çok alanda maharetli insanlardan oluşmaktaydı.<sup>108</sup>

Eş'as b. Kays'ın devlet içerisindeki yükselişi, halifelerin İslam'a sonradan girenler ve mürtedlerle ilgili politikaları ile uyumluluk arz etmektedir. Zira Hz. Ebûbekir mürtedleri savaflara almamış, Eş'as da bu politikadan etkilenmişti. Hz. Ömer'in bu karardan vaz geçmesi Eş'as'a yaramış fakat yine istediği mevkilere henüz gelememişti. Oysa Hz. Osman, devlet yönetiminde haleflerinden farklı bir politika takip ederek atadığı valilerle eleştirilere muhatap olurken<sup>109</sup> Eş'as, onun bu yaklaşımından nasibini aldı ve valiliğe kadar yükseldi. Cabiri, bu süreç içerisinde Yemenlilerin iktidara yakın olmak ve devletin nimetlerinden en üst düzeyde istifade etmek konusunda oldukça istekli davrandıklarını Eş'as örneği ile açıklamakta ve Eş'as ile ilgili şöyle bir yorum yapmaktadır: *"Eş'as bin Kays, Kinde hükümdarlarının torunlarındanır. Muhammedî davet ortaya çıktığında Hicaz'a, Necid'e ve Irak'a uzanan krallıklarının üstünden yalnızca yaklaşık bir yüzyıl geçmişti. Genel olarak Yemenliler, Perslerin bırakmasıyla, önceki bölümde belirttiğimiz gibi, Yemen'de İslâm'ı hemen ilk benimseyen "Ebnâ"ya geçmesinden sonra mülklerini (krallıklarını) yeniden kuracak "Kahtânî"nin çıkışını bekliyordu. Bu Kinde kabilesinin önderi Eş'as b. Kays'ın önderlik ettiği ikinci "riddet" in başarısız olduktan sonra, Muhammedî davet devletini ele geçirmeyi ve onun adına ve sayesinde mülklerini yeniden almayı tamah ediyor muydu?"*<sup>110</sup> Cabiri'nin ifadeleri konuya Eş'as b. Kays üzerinden bakıldığında gerçekten büyük bir iddia olarak değerlendirilebilir. Ancak Hz. Osman döneminde başlayan siyasî hareketlilikte ve Hz. Ali döneminde yaşanan iç savaşlarda, Yemenlilerin dikkat çekici etkileri olduğu aşikârdır.

Eş'as'ın yönetim ile sürekli uyum içerisinde olması ona birçok yönden avantaj sağladı. Bu açıdan bakıldığında Eş'as'ın devlet kademelerindeki yükselişinin kesinlikle bir rastlantı olmadığı anlaşılmaktadır. Fetihlerde askerleri ile birlikte kendisine verilen görevlere odaklanan Eş'as, Azerbaycan valiliği sırasında da makul şartlarda hareket etti. Hz. Osman döneminde ne iktidarın ne de muhalif grupların direkt olarak tepkisini çekecek bir davranış sergiledi. Ancak Azerbaycan valiliğine getirilişinde yine bir akrabalık ilişkisinin etkisi

<sup>108</sup> Bkz. Abbas Gurbanov, "Abbâsîler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasî Tarihine Genel Bir Bakış (10-132/632-750)", *İSTEM*, c. 5, sayı: 9, 2007, s. 130.

<sup>109</sup> Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 137-138.

<sup>110</sup> Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, s. 432.

olduğu fikri insanlarda mevcuttu. Zira Eş'as, bu defa da kızı ile Hz. Osman'ın oğlunun evliliği sayesinde halife ile hısım olmuştu.<sup>111</sup> Sonuç olarak Eş'as b. Kays, devlet içerisinde kendisine ihtiyaç duyulan liderler arasına girmiş, nüfuzu ile Müslümanlar arasında seçkin bir yer edinmiş, her ne kadar sahabenin yerini asla alamayacak olsa da bu Yemenli cesur komutan güçlü ve savaşçı kabilesi ile birlikte İslam Devleti'ni ayakta tutan elemanlardan biri olarak kabul görmeyi başarmıştı.

Eş'as, mevcut iktidarın hep yakınında bulundu. Hz. Osman'a karşı oluşturulan isyan hareketinin ortaya çıkma sebepleri arasında yer alan Sevad arazisinin Kureyş'e peşkeş çekildiği konusundaki tartışmalarda<sup>112</sup> Eş'as, şikâyetçi tarafta yer alan Yemenlilerin aksine bu kıymetli araziden nasipleneler arasındaydı.<sup>113</sup> Bilindiği üzere Hz. Osman Irak'ın verimli savâfi topraklarını ikta yolu ile bazı önde gelen isimlere vermişti. Abdullah b. Mesud, Sa'd b. Mâlik, Zübeyir b. Avvâm, Habbab b. Eret, Üsâme b. Zeyd, Ammâr b. Yâsir,<sup>114</sup> Sa'd b. Ebû Vakkas, Saîd b. Zeyd, Ebû Musa el-Eş'ârî bu isimlerdendi.<sup>115</sup> Ayrıca halife, En-Neşâstec'i Talha b. Ubeydullah'a, Zürâre'ye ait topraklara bitişik bölgeyi Vâil b. Hucr el-Hadramî'ye, İstûniya'yı Habbab b. Eret'e, er-Revhâ'yı Adıyy b. Hâtim et\_Tâî'ye, Hammam A'yen yanındaki bir toprağı Hâlid b. Urfuta'ya, Fırat kenarındaki toprağı Cerîr b. Abdullah el-Becelî'ye, Tîzenâbâz'ı da Eş'as b. Kays'a ikta olarak vermişti.<sup>116</sup> Saîd b. Âs'ın Kûfe valiliği sırasında bu konu gündeme gelmiş, Yemen asıllı Mezhic kabilesinin Neha kolundan ünlü komutan Mâlik el-Eşter ve yanındaki Kûfeli bir grup bu durumdan duydukları rahatsızlığı dillendirmişler, meseleyi ileri boyutlara taşımışlardı.<sup>117</sup> İşte bu karışık ortamda Eş'as'ın Azerbaycan'da bulunması, Hz. Osman'ın şehadetine giden süreç içerisinde onu muhaliflerin gözünde devletçi yapmaktan kurtardığı gibi, muhaliflerin

<sup>111</sup> Dîneverî, *Ahbârut-Trvâl*, s. 156.

<sup>112</sup> İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, c. 3, s. 30-36; Ayrıca bkz. Hasan Barlak, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasi Gelişmelerine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006, s. 72-74.

<sup>113</sup> Sevad arazisi meselesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Demirci, "Emevîler Devrinde Aşağı Irak'ta (Sevâd) Büyük Çiftliklerin Doğuşu ve Gelişimi", *İSTEM*, c. 5, sayı: 9, 2007, s. 61-83.

<sup>114</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 272-273.

<sup>115</sup> Bkz. Söylemez, *Kûfe*, s. 272.

<sup>116</sup> Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 271-273.

<sup>117</sup> İbnü'l Esir, *el-Kâmil*, c. 3, s. 30-36, Malik el-Eşter'in siyasi faaliyetleri için bkz. Kenan Ayar, "Mâlik b. El-Hâris el-Eşter'in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sayı: 4, 2005, s. 30-37.

desteği ile iktidara gelen Hz. Ali'nin de kendisinden her hangi bir rahatsızlık duymasını engelledi. Zira Azerbaycan'ın tamamının fethinde önemli görevler üstlenen Eş'as, bu bölgede etkili olmuş, samimi gayretleri ile başarılı bir vali olarak kabul görmüştü.<sup>118</sup>

### 5. Eş'as b. Kays'ın Hz. Ali İle İlişkileri

Hz. Osman şehit edildiği dönemde Eş'as b. Kays Azerbaycan valiliğine devam etmekteydi.<sup>119</sup> Hz. Ali halife olduğunda ilk icraatlarından biri olarak, Hz. Osman'ın atadığı valilerin önemli bir bölümünü onların biatlerini beklemeksizin azletti.<sup>120</sup> İfade edilenlere göre Halife, Azerbaycan'a da Saîd ibn Sâriye el-Huzâî'yi yeni vali olarak atadı. Ancak kısa bir süre içerisinde bölgeye yeniden Eş'as'ı vali yaptı veya valiliğini tekrar onayladı. Eş'as bu görevi Hz. Ali'nin Sıffin Savaşı için kendisini Kûfe'ye çağırmasına kadar sürdürdü.<sup>121</sup>

Halife, Ziyad b. Merhab aracılığı ile Azerbaycan Valisi Eş'as'a, kendisine biat etmesini emreden mektubunu gönderdiğinde o, -belki de Hâşimoğullarına duyduğu yakınlık sebebiyle- tercihini mevcut yeni yönetimden yana kullandı. Her ne kadar kendisinin Muaviye tarafına geçmeyi düşündüğü ve bu konuda tereddütler yaşadığı ifade edilmekteyse de problem çıkarmaksızın Hz. Ali'nin isteğine uyarak Kûfe'ye geldi ve biat etti.<sup>122</sup> Eş'as, bu kararı ile İslam Devleti'nin devamlılığı açısından tutarlı bir tercihte bulunmuş oldu. Nitekim artık yeni halife seçilmişti ve o da Hz. Ali idi. Muaviye b. Ebû Süfyan ise halifeye isyan etmiş kişi konumdaydı.<sup>123</sup> Muhtemelen Eş'as, Hz. Ali'nin Muaviye'ye karşı daha sağlam bir konumda olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple kendisi ve kavmi adına onun tarafında bulunmayı uygun görmüştü. Eş'as b. Kays'ın Azerbaycan'dan Kufe'ye gelişi Cemel

<sup>118</sup> Bkz. Ali İpek, *İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 96.

<sup>119</sup> Bkz. İpek, *İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, s. 95.

<sup>120</sup> Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası*, Beyan Yay., İstanbul, 2002, s. 66.

<sup>121</sup> Hz. Ali döneminde yaşanan karışıklıklar sebebiyle bu dönemde Azerbaycan'da fetih hareketleri durmuştur. Ancak Hz. Ali ile birlikte bölgede İslâm'ın yayılışı için çalışmalar yapılmış, İslâmî ilimlere ve Kur'an öğretimine ağırlık verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İpek, *İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, s. 95-96.

<sup>122</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 139; Dîneverî, *Ahbârut-Tivâl*, s. 156. Bir rivayete göre halifenin, zimmetindeki mallara el koyacağı endişesiyle önce Şam'a kaçmayı düşündü, yakınları onu Hz. Ali'ye beyat konusunda ikna etti. Sonra beyat için Kufe'ye geldi. Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 20-21.

<sup>123</sup> Apak, *Asabiyet*, s. 162.



Vakası'nın sonrasında gerçekleşti.<sup>124</sup> Dolayısıyla o aynı zamanda bu savaşın galibinin yanında yer almış oluyordu. Hz. Ali'nin halife olmasının ardından geçen süreçte Eş'as'ın yaklaşık altı ay boyunca Azerbaycan valiliğine devam ettiği ifade edilmektedir.<sup>125</sup>

Halife, Eş'as b. Kays'ı Azerbaycan'dan, Ömer b. Ebû Seleme'yi Bahreyn'den,<sup>126</sup> Cerîr b. Abdullah el-Becelî'yi de Horasan'dan Kûfe'ye çağırdı.<sup>127</sup> Hz. Ali'nin bu davetinin sebebi onları bulunmuş oldukları valiliklerden azletmekten ziyade Muaviye'ye karşı düzenlemeyi düşündüğü askerî harekâta onlara ihtiyaç duymasıydı.<sup>128</sup> Eş'as ve Cerîr b. Abdullah'ın ardında ciddi miktarda kabile mensubu bulunmaktaydı. Ayrıca her ikisi de fetihlerde görev almış önemli komutanlardı. Hz. Ali, Muaviye'ye karşı harekete geçmeden önce son kez onu anlaşılmaya davet etmiş olmak, bir yandan da Şam'daki durumu öğrenmek amacıyla Cerîr b. Abdullah'ı Şam'a gönderdi. İfade edilenlere göre Cerîr de Muaviye'nin tarafına geçmek istiyordu ancak Eş'as'ın Kindeli rakibi Şurahbil b. es-Simt Muaviye'nin tarafında yerini almıştı ve bu konuda Muaviye'yi etkilemiş, Muaviye de Cerîr'e pek iltifat etmemişti. Kûfe'ye döndüğünde Muaviye'nin Şam'da bir ordu hazırladığını ve Hz. Osman'ın kanını şiddetle talep ettiğini belirten Cerîr'in konuşmaları, Hz. Ali ve Malik el-Eşter'i rahatsız etti. Cerîr b. Abdullah el-Becelî ile Hz. Ali arasında çıkan anlaşmazlık, onun Hz. Ali'den ayrılarak Karkisiya'ya çekilmesine sebep oldu.<sup>129</sup> Bu gelişmeler Eş'as'ı rahatsız etse de Hz. Ali'nin yanında yer almaktan alıkoymadı. Zira Kabilesi de bunu arzulamaktaydı.

### a. Eş'as'ın Sıffin Savaşı'ndaki Gelişmelere Etkisi

Muaviye, h. 36 yılı sonlarında başladığı savaş hazırlıklarının neticesinde Şam'dan büyük bir ordu toplayarak Fırat nehri yakınlarında Sıffin denilen geniş araziye yerleşti. Bölgeye ilk gelen kendisi olduğu için su kaynaklarını ele geçirdi. Hz. Ali, ordusunu susuz bırakan Şamlılara karşı askerî harekâta geçilmesini emrettiğinde, Eş'as oldukça atak davrandı ve bu konuda istekli olduğunu belirtti. Bunun üzerine Hz. Ali Eş'as'ı görevlendirdi. Ardından Şebes b. Rib'i, onlara yardımcı olmak

<sup>124</sup> Taberî, *Târîh*, c. 4, s. 561.

<sup>125</sup> Bkz. İpek, "İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)", s. 95-96.

<sup>126</sup> Ünal Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", *Hz. Ali -Sempozyum Bildirileri*, DEÜ İlahiyat Fakültesi, İzmir, 2009, s. 321.

<sup>127</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2., s. 127.

<sup>128</sup> Kılıç, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", s. 321.

<sup>129</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, s. 127-128; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, s. 161-162.

üzere de Malik el-Eşter görevlendirildiler. Eş'as, emrindeki iki bin kişilik adamı ile kahramanca savaşarak askerî yeteneklerini ortaya döktü. Kısa bir zaman içinde su kaynakları ele geçirilmişti. Hz. Ali Muaviye gibi davranmadı ve suyun Şamlılarca da kullanılmasına müsaade etti.<sup>130</sup> Hz. Ali'nin bu davranışı belki de savaşın bir an önce başlanıp sonuçlanmayacağıının ilk habercisiydi. Zira bu vesile ile iki tarafın askerleri birbirleri ile iletişim kurmaya başlamışlardı. Ardından üç ay boyunca ciddi anlamda hareket yaşanmadı. Zilhicce ve Muharrem aylarına denk gelen ilk iki ayın sürekli müzakerelerle geçtiği belirtilmektedir.<sup>131</sup> Su kuyularının ele geçirilmesinde oldukça aktif rol alan Eş'as'ın, sonraki aşamalarda savaşma isteğinin yavaş yavaş kırılmaya başladığını görmekteyiz. Muhtemelen bu durum Eş'as'ı rahatsız etmişti. Anlaşma ümidiyle geçen zaman içerisinde yaklaşık doksan tane küçük çarpışma yaşanmış, bu belirsizlik özellikle Hz. Ali'nin ordusunda ufak ufak huzursuzlukların başlamasına sebep olmuştu. Zira Hz. Ali'nin ordusu karmaşık bir yapıya sahipti. Çoğunluğu fetihler ile birlikte Irak'a gelerek buraya yerleşenlerden oluşan ordu, Hz. Osman döneminde Kureys'in zenginleşmesinden rahatsız olan Kûfeli Kurra, Rebialı, Mudarlı ve Yemenli kabileler ile Ensar ve Muhacir'in önemli bir kesimini içermektedir.<sup>132</sup> Bunların içerisinde Hz. Osman'ın şehadetine giden süreçte önemli rol oynamış kabile liderleri de mevcuttu. Ensar ve bir kısım Kûfeli Kurra, Cemel Savaşı'nda Hz. Ali'nin yanında yer almıştı ve onun sağlam destekçileriydi. Mahayudin Hajji Yahya'ya göre bu grup Eş'as'tan hoşlanmıyordu, zira o ridde ehliydendi. Özellikle ridde savaşlarına katılan kabileler Eş'as'tan şiddetle rahatsızlık duyuyorlardı. Eş'as'ın Hz. Osman dönemindeki üst düzey konumu ve Hz. Osman'ın arazi değişimi siyaseti sonucunda, daha önce Kurra'nın yönetiminde olan geniş savafî arazilere sahip olması, onu daha da itici hale getirmişti. Siyasî tercihlerinde kabilesinin temayülünü ve menfaatlerini dikkate almak durumunda olan Eş'as da, Hz. Ali'den değil ama belki de onun ordusu içerisindeki gruplardan rahatsızdı.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Dîneverî, *Ahbârut-Tivâl*, s. 168-169; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 166-168; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001, s. 106.

<sup>131</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil* c. 3, s. 163-175.

<sup>132</sup> Abdülhalik Bakır, *Hz. Ali ve Dönemi*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2004, s. 224-225.

<sup>133</sup> Mahayudin Hajji Yahya, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıfîn Vak'ası", çev. Ahmet Turan Yüksel, *SÜİFD*, sayı: 30, Güz, Konya, 2010, s. 243-246.

Hız. Ali savaş hazırlığı sırasında Eş'as'ı Kinde ve Rebia kabilelerinin lideri iken azletti ve yerine Hassan b. Mahduc ez-Zühelî'yi getirdi. Oysaki Rebia kabilesi geçmişte Kindeliler ile bağı olan kabilelerdendi ve Eş'as'ın emrinde hareket etmekteydi. Bu değişiklik kabileler içerisinde hoşnutsuzluk yaratırken Malik el-Eşter, Adiy b. Hatim, Hani b. Urve gibi şahsiyetler bu kararın yanlışlığını halifeye bildirdiler. Hassan b. Mahduc çözüm olarak her kabileyi kendi başkanının kontrol etmesini önerdi. Bu da Kindelilerce benimsenmeyince Eş'as ordunun sağ kanadına kumandan olarak atandı.<sup>134</sup> Yaşananlar, Hız. Ali'nin, Cemel Savaşı'na katılmamış olan Eş'as'ı ön planda düşünmediğini, ortaya çıkan problem üzerine durumu toparladığını göstermektedir. Esasen Hız. Ali için Irak bölgesinde Eş'as'a yeni bir rakip söz konusuydu. Bu bölgeye sonradan gelen Kinde'nin farklı kollarına mensup kimseler Hucr b. Adî el-Kindî'nin emri altına verilmişti. Dolayısıyla Irak'ta Hucr'un ağırlığı Eş'as'ın önüne geçmekteydi. Bu durumda Eş'as hem Azerbaycan'daki konumunu kaybetmiş, hem de ne Hız. Ali tarafında ne de Muaviye tarafında kendisini istediği derecede öne çıkaracak bir ortam bulabilmişti. Şüphesiz bu durum onu rahatsız etmekteydi. Nitekim Muaviye'nin yanına geçmeme sebeplerinden biri de Şürahbil'in Muaviye'nin yanındaki konumunun onu gölgede bırakacağı endişesi idi. Bununla birlikte Eş'as, Irak'ta önemli bir nüfuza sahipti ve bu durumunu bir şekilde koruması gerekiyordu.<sup>135</sup>

Savaşın şiddetinin gittikçe arttığı ve Muaviye tarafının ciddi anlamda zayıf düştüğü bir gecenin sonunda, Amr b. As'ın teklifi ile Kur'an sahifelerinin mızrakların ucuna takılarak aradaki anlaşmazlıkta Kur'an-ı Kerim'in hakem kılınması teklifi Sıffın Savaşı'nın en belirleyici anını oluşturdu. Hız. Ali'nin ordusunun büyük çoğunlukla bu teklife sıcak bakmasının sebepleri arasında, savaş sırasında farklı kabilelerden pek çok insanın ölmesinin önemli bir etken olduğunu ifade etmek gerekir. Zira bu savaşta ne bir bölge fethedilmektedir, ne de Hız. Ali tarafından verilecek ganimetlere umut edilmektedir. Hal böyle iken aynı kabilelere mensup insanlar birbirlerini öldürmektedirler. Aynı gece Eş'as'ın askerlere yaptığı ifade edilen konuşma manidardır. Eş'as, savaşın çok şiddetli geçtiğini görmüş, bu durumdan Araplar adına endişeye kapılmıştır. İfade edilenlere göre ortaya çıkan can kaybı Eş'as'ı oldukça tedirgin etmiş, geçmişte yapılan savaşların insanların sonunu

<sup>134</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 137-140.

<sup>135</sup> Bkz. Yahya, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffın Vak'ası", s. 244-249.

getirdiğini hatırlatarak, savaşın devam etmesi durumunda kazananın düşmanlar, kaybedenin ise tüm Araplar olacağına dikkat çekmiştir.<sup>136</sup> Hz. Ali'nin tarafında Cemel Savaşı'na katılmış olan kabileler ile ilgili olarak bu yaklaşım bir parça çelişkili gibi görünmekteyse de bu savaşa iştirak etmemiş olan Eş'as'ın görüşlerinde samimiyet hissedilmektedir. Hakem olayına ilk sıcak bakan kişiler arasında yer alan Eş'as'ın, her ne kadar Muaviye ile anlaşmış olabileceği üzerinde durulmaktaysa da kabilesi ile birlikte Müslüman olmadan önce ve sonra pek çok savaşta yer almış, Sâsânîlere ve Bizansa karşı savaşmış, Azerbaycan'ın fethinde bulunmuş ve burada valilik yapmış, görüş ve düşünceleri ile saygın ve tecrübeli bir lider olan Eş'as'ın şahsi düşüncelerle hareket etmiş olabileceği pek muhtemel görünmemektedir. Nitekim Sıffin'de yaşanan gelişmeler esnasında Bizans, Azerbaycan tarafında ilerlemeye başlamıştı. Bu durum Müslüman Araplar için ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı. Zira bu karışıklık döneminde olumsuzluklardan en çok etkilenen bölge Azerbaycan ve Ermeniyeye olmuştu. Muaviye'nin, Hz. Osman döneminde emniyet altına aldığı bölge, Müslüman askerlerin iç savaş sebebiyle bölgeden çekilmesi üzerine tehlike altına girmişti. Müslümanların Bizansa karşı yanlarına aldıkları Ermeniler şimdi Bizans'ın kontrolü altındaydı.<sup>137</sup> Eş'as bu bölgenin valisiydi. Bölgeyi tanıyor, Bizans tehdidini görüyordu. Bölgeye yerleştirdiği Kindelilere karşı da bir sorumluluğu vardı. Eş'as'ın, hakem kararına sıcak bakmasının sebebi olarak pek çok amilden bahsedebiliriz ancak özellikle Bizans tehdidi en önde gelen sebeplerinden biri olmalıdır.<sup>138</sup>

<sup>136</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 480-481; Dîneverî, *Ahbârut-Tıvâl*, s. 188. Rivayete göre Eş'as'ın yaptığı konuşma ile ilgili bilgi Muaviye'ye ulaştığında, Muaviye de bu görüşe katılarak; Araplarla Rumlar arasındaki sınırı Rumlar aşacak ve Arapların üzerine gelecekler, onları yok edecekler demiş, bu tehlikeyi ancak bilgili ve ferasetli kişi anlayabilir diyerek muzrakların ucuna kuran sayfalarının bağlanmasını emretmişti. Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 480-481.

<sup>137</sup> İpek, "İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)", s. 93-94. Anlaşıldığı üzere Muaviye'nin politikası; fethedilen bölgeler üzerindeki Bizans tehdidini ortadan kaldırmak ve mümkün olduğu kadar Bizans üzerine ilerlemek yönündedir. Hatta belki de İstanbul'un fethi için planlar yapmaya şimdiden başlamıştır. Bu sebeple Muaviye'nin de bir an önce sonuca ulaşmayı hedeflediği görülmektedir.

<sup>138</sup> Abdulhalik Bakır, Hz. Ali halife olduğu andan itibaren Eş'as'ın onun icraatlarından hoşlanmadığını, ordunun Şam üzerine hareketi sırasında Kinde'nin yanı sıra Rebia kabilesine de başkanlık yapan Eş'as'ın yerine Hassan b. Mahduç'u atama girişiminden şiddetle rahatsız olduğunu, hakem olayı öncesinde halife ile ufak tefek tatsızlıklar yaşadığını belirtmekte, Eş'as'ın Irak ordusunda çıkan anlaşmazlığın müsebbibi olduğunu belirterek, onun, Muaviye ve Ümeyyeoğullarının siyasî

### b. Hakem Seçimine ve Anlaşma Metnine Müdahale

Savaşın durdurulması ve Kur'an'ın hakemliğine başvurulması konusunda ilk harekete geçen kişinin Eş'as olduğu belirtilmektedir. Hatta bu ısrarı sebebiyle Malik el-Eşter ile Eş'as arasında tartışmalar yaşanmış, oldukça sinirli olan Eş'as, Eşter'den anlaşmayı kabul etmesini istemiş, kabul etmeme durumu ile ilgili olarak ise "Bu kılıcımla çok insanları öldürdüm, sen onlardan daha hayırlı değilsin, senin kanın da bana haram değil" demişti.<sup>139</sup> Yemenli kabilelerin ve Rebia kabilesinin önemli bir bölümü ona itaat ediyordu. Hz. Ali'nin kontrolünden çıkan Irak ordusu, derhal savaşın durdurulmasını istedi. Hz. Ali, kendi ordusu içinde bir çatışmanın ortaya çıkabileceğini fark ederek teklifi kabul etmek zorunda kaldı.<sup>140</sup> Zira bu çatışma belki de daha önce Hz. Ebûbekir'in önlemiş olduğu büyük bir ayrışmaya sebebiyet verebilirdi. Hz. Ali'nin onlara bunun bir hile olduğu konusundaki uyarıları ise sonuçsuz kaldı. Hz. Ali'den Muaviye ile ön görüşme talebinde bulunan Eş'as, görüşmenin sonucunda iki taraftan da seçilecek olan birer hakemin Kur'an'ın hükümleri uyarınca meseleyi çözüme kavuşturmalarını kararlaştırdı. Bu aşamaya gelindiğinde Hz. Ali tarafında hakem seçimi konusunda da anlaşmazlık çıktı. Hz. Ali; Abdullah b. Abbas veya Malik el-Eşter'in hakem olmasını isterken, Eş'as b. Kays, Zeyd b. Hüseyin ve Mis'ar b. Fedekî Ebû Mûsa el-Eş'ârî'nin hakem olması konusunda ısrar ettiler.<sup>141</sup> Eş'as'ın hakem olarak Hz. Ali'nin isteğine karşı Yemenli bir şahsı tercih etmesi taraflı bir tutum olarak dikkat çekmektedir. Hatta Muaviye'nin Amr b. el-As'ı hakem seçtiğini, Hz. Ali'nin Abdullah b. Abbas'ı seçmesi durumunda iki Mudarlı'nın kendileri için hüküm vermiş olacağını belirten Eş'as, bunu kabul edilemez görmüş, bu sebeple Ebû Musa'da diretmişti.<sup>142</sup> Hz. Ali Eşter'i hakem yapmak istediğinde ise Eş'as, Yemenli olmasına rağmen onu da istemedi. Zira o da şiddetle savaş yanlısıydı. Onun, Ebû Mûsa'nın hakem olmasını istemesi Hz. Ali'nin ve onun seçeceği hakemin anlaşmadan çok savaşmayı tercih edebileceği kaygısı ile gerçekleşmişti.<sup>143</sup> Muaviye'nin yenilgiyi göze

---

isteklerine paralel hareket ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Bakır, *Hz. Ali ve Dönemi*, s. 226-227.

<sup>139</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 512.

<sup>140</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 484, 512; Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 131.

<sup>141</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 194.

<sup>142</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 131.

<sup>143</sup> Ayar, *Dört Halife Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, Etüt Yay., 2. bs., Samsun, 2011, s. 335, 338; Hakem olayına giden sürece Eş'as'ın etkisi konusunda ayrıntılı bilgi

alamaması üzerine hakem isteği ile ortaya çıkması ve bu durum karşısında Hz. Ali'nin savaşa devam etme arzusu iki tarafın da iddiasından feragat etmeyeceğini açıkça gösteriyordu. Kanaatimizce Eş'as, yeni bir halife seçilebileceğini ummuyordu. Muaviye tarafına geçmek gibi bir düşüncesi de yoktu. O, iki tarafın savaşmayı bırakmalarını, aralarında anlaşarak iki ayrı yönetim şeklinde yollarına devam etmelerini uygun görmüştü. Nitekim hakem olayından sonra Hz. Ali'nin yanından ayrılmaması ve onunla birlikte hareket etmesi onun bu düşüncede olduğunu göstermektedir.

Irak ordusu Hz. Ali'ye bu aşamaya kadar dediğini yaptırmayı başarmış, iş anlaşma metninin hazırlanmasına gelmişti. Amr b. el-Âs hakem kararını resmîyete döken metnin başında Hz. Ali'yi temsil eden "Mü'minlerin Emiri" ifadesinin yazılmasına itiraz ettiğinde, hakem olayının esas olarak Muaviye ile Amr'ın Hz. Ali'yi hilafetten düşürmek için hazırladıkları bir komplo olduğu ortaya çıktı. Hz. Ali yaşadığı durumu her ne kadar Hudeybiye anlaşmasında "Rasulullah" ibaresinin kaldırılmasına benzetse de aslında iki hadisenin birbiriyle ilgisi bulunmamaktaydı. Hudeybiye'de Hz. Peygamber peygamberliğinin meşruiyetine karar verilecek olan bir metni onaylamış değildi. Oysa hakem olayının tek meselesi halifelikti ve Hz. Ali karşı tarafın isteği üzerine, halifelikten feragat etmiş duruma düşmüştü. Nitekim Ahnef b. Kays, Hz. Ali'yi bu yaklaşımdan dolayı uyarmış, ona, iki hadisenin birbirine benzemediğini söyleyerek bu unvanı sildiği takdirde bir daha geri alamayabileceğini ifade etmişti.<sup>144</sup> Hz. Ali'yi bu konuda ikna edenlerden biri ise yine Eş'as oldu.<sup>145</sup> Eş'as bu konuda çıkan anlaşmazlığın savaşı yeniden başlatabileceğinden endişelenmişti. Sonuçta halife, metni, Muaviye tarafının istediği şekliyle kabul etti. Bu durum Iraklılar içerisinde ikinci bir muhalefeti de beraberinde getirdi. Hariciler tekrar savaşa dönmeyi isteseler de artık ordu bölük bölüktü. Zira Yemenlilerin zihninde savaş çoktan bitmiş ve Hz. Ali çaresiz çoğunluğa uymak zorunda kalmıştı.<sup>146</sup>

---

için bkz. Tanrıverdi, *Eş'as b. Kays el-Kindî'nin Hayatı*, s. 66-71. Yemenli Eş'ar kabilesine mensup olan Ebû Mûsa, Hz. Osman döneminde Kûfe valisi iken Hz. Ali tarafından azledilmiş, ardından Küfelilerin isteği ile tekrar Kûfe'ye vali olarak atansa da o, Hz. Ali ile görüş ayrılığına düşmüş, yaşanan gelişmelerde tarafsızlığı tercih ederek Dimeşk yakınlarında bir köyde inzivaya çekilmişti. Bkz. Apak, *Asabiyyet*, s. 160; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Mûsa El-Eş'arî", *DİA*, c. 10, 1994, s. 191.

<sup>144</sup> Dîneverî, *Ahbârut-Tivâl*, s. 194; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 94-95.

<sup>145</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 131.

<sup>146</sup> Ayar, *Dört Halife Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, s. 345.

Diyalektiği güçlü bir kişi olan Eş'as'ın, hilafet konusunda hakemlerin kararına giden süreci kontrol altına almaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Nitekim Eş'as b. Kays, yazıya geçirilinceye kadar her aşamasına müdahil olduğu anlaşma metnini insanlara duyurmak üzere eline almış, atının üzerinde farklı kabile topluluklarının arasında okumaya başlamıştı. Artık savaşın bittiği konusunda insanların ikna olmasını ve bu konudaki ihtilafların ortadan kalkmasını istiyordu. Farklı birkaç kabile anlaşma metnini kabul etmek istemediler ve seslerini yükselttiler. Hatta 4000 kişilik Aneze kabilesi bu durumdan şiddetle rahatsız olmuş ve Muaviye'nin üstüne gitmeye kalkmışlardı. Fakat Muaviye'nin askerleri tarafından engellendiler. Anlaşmaya her karşı çıkan "la hükme illa lillah" diye haykırıyordu.<sup>147</sup> Temim oğullarından Urve b. Udeyye ve arkadaşları Eş'as'ın okuduğu metne şiddetle tepki gösterdi. Urve: "Allah'ın emrine ve hükümlerine ortak mı koşunuz. Hayır, vallahi hüküm ancak Allah'ındır. Ondan başka hüküm verecek yoktur. Bizim ölümlerimizin durumu ne olacak" diyerek kılıcını çekti ve Eş'as'ın atına vurarak öfkesini ortaya döktü. Eş'as'ın adamlarının olaya müdahale etmesiyle birlikte iki taraf arasında arbede yaşandı. Ardından Eş'as öfke ile oradan uzaklaştı. Olay, Ahnef b. Kays, Misar b. Fedeki ve Temimliler adına gelen bir grubun özür dilemesi ile yatıştı.<sup>148</sup>

Tahkimin sonucunda Amr b. el-As'ın, Ebû Mûsa el-Eş'ârî ile oluşturdukları ortak kanaate sadık kalmaması ve Ebû Mûsa'nın, şahitlerin huzurunda yapılan konuşma sırasında, anlaşıklarını düşündüğü şekilde Hz. Ali'yi hilafetten açıkça azletmiş olması, iki tarafın da birbirine düşman şekilde kendi bölgelerine çekilmelerine sebep oldu. Hz. Ali sonuçtan memnun değildi. Muaviye'ye karşı yeniden harekete geçmişken Abdullah b. Habbab ve eşinin Hariciler tarafından hunharca öldürülmeleri ve bu olaya karşı halkın tepkisi, onu Haricilerin üzerine gitmeye zorladı. Nehrevan'da gerçekleşen savaşta haricilerin büyük çoğunluğu öldürüldü.<sup>149</sup> Eş'as b. Kays ise hakem olayının sonrasında Hz. Ali'nin yanından ayrılmadığı gibi bu savaşa da onunla birlikte katıldı. Hz. Ali'nin asıl amacı Şam üzerine yürümektir. Bunun için ordusunu toplamış, hazırlıklarını yapmıştı. Ancak Eş'as, Haricilerin kendileri için tehdit oluşturduğunu ve Muaviye üzerine hareket

<sup>147</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s.512.

<sup>148</sup> Minkarî, *Vak'atü Sıffin*, s. 513; Dîneverî, *Ahbârut-Trvâl*, s. 197; İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 196.

<sup>149</sup> Dîneverî, *Ahbârut-Trvâl*, s. 205-210.

ettiklerinde Kûfe'nin savunmasız kalacağını ifade ederek onu Haricilere yönlendirdi. Eş'as Haricilere karşı savaşmaktan kaçınmadı, fakat Haricilerin etkisiz hale getirilmesinin ardından Şam'a yönelen Hz. Ali'ye savaş için teçhizatlarının yetersiz olduğu ve yeniden toparlanmaları gerektiği konusunda sarf ettiği sözlerle onu savaştan alıkoymayı başardı. Askerlerin de eğilimlerinin bu yönde olduğunu fark eden Hz. Ali, Nuhayle'ye çekildi. Burada kurduğu karargâhı günden güne boşaldı. Kûfe'ye gelerek askerlerini yeniden savaşa çağırdığında ise kimseden bir kıpırdanma göremedi.<sup>150</sup>

Hz. Ali, Muaviye ve Amr b. el-As için eş zamanlı suikast planlayan Haricîler, İbn Mülcem'i Hz. Ali'yi öldürmekle görevlendirdiler. İbn Mülcem'in Kûfe'ye geldiğinde Eş'as tarafından bir ay boyunca misafir edildiği, dolayısıyla Eş'as'ın bu suikastte parmağı olduğu ifade edilmektedir.<sup>151</sup> Hatta rivayete göre olayın ardından Hucr b. Adî Eş'as'a; *"onu öldürdün, kör herif"* diyerek çıkmıştır. Demircan, Eş'as'ın Hz. Ali ile birlikte Haricîlere karşı savaşmış olmasının, onun Haricilerin işbirlikçisi olma ihtimalini ortadan kaldırdığını, bu rivayetlerin Eş'as'ı hain gösterme çabaları olduğunu ifade etmektedir.<sup>152</sup> Nitekim Şiiler Eş'as'ı ikiyüzlülükle itham etmekte ve onun Sıffîn Savaşı'nın başından beri Hz. Ali'ye karşı Muaviye ve Amr b. el-As ile anlaşmalı olarak hareket ettiğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla onu Hz. Ali döneminde yaşanan bütün olumsuzlukların müsebbibi olarak görmektedirler.<sup>153</sup>

Eş'as b. Kays ile Hz. Ali arasındaki ilişkilere bakıldığında, Sıffîn Savaşı'ndan itibaren onun bir yandan Hz. Ali'ye bağlılığının devam ettiği, bir yandan ise sürekli gelişmeleri yönlendirmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>154</sup> Hz. Ali'ye gerçekleştirilen suikastta dahi parmağı olduğu ifade edilecek derecede tarih içerisinde tepki toplayan Eş'as b. Kays'ın asıl niyetinin ne olduğunu anlamak gerçekten güçtür. Ancak Hz. Ömer döneminde fetihlere katılan Yemenli kabilelerin ve bunların içerisinde özellikle tarihi arka planı sebebiyle önemli bir konumu olan Kinde kabilesi lideri Eş'as b. Kays'ın Hz. Ali dönemi hadiselerinde aktif rol oynadığı görülmektedir.

<sup>150</sup> İbnü'l Esîr, *el-Kâmil*, c. 3, s. 223-225.

<sup>151</sup> Yakûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, c. 2, s. 148.

<sup>152</sup> Bkz. Demircan, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul, 1996, s. 123-124.

<sup>153</sup> Bkz. Tanrıverdi, *Eş'as b. Kays el-Kindî'nin Hayatı*, s. 81-82; Eş'as ve tüm ailesine "hain" olarak bakılmaktadır. Bkz. Reckendorf, "Eş'as", *İA*, c. 4, s. 394.

<sup>154</sup> Reckendorf, "Eş'as", *İA*, c. 4, s. 394.



Eş'as, diğer halifelerle olduğu gibi Hz. Ali ile de arasında akrabalık bağı kurdu. Kızı Ca'de'yi, Hz. Hasan ile evlendirdi.<sup>155</sup> Kinde kabilesinin soylularından olmasının yanı sıra çevresinde cömertliği ve gösterişi sevmesi ile de tanınan Eş'as b. Kays, geri kalan ömrünü Kûfe'de, kabilesi içerisinde geçirdi. Vefatı, Hz. Ali'nin şehit edilışinden kırk gün sonra gerçekleşti. Cenazesinin teçhiz ve tedfini ile bizzat damadı Hz. Hasan ilgilendi.<sup>156</sup>

### Sonuç

Eş'as b. Kays'ın dört halife döneminde hızlı bir şekilde yükseliş serüveni, İslam öncesinde kabilesindeki yeri ve önemi açısından değerlendirilmelidir. Zira Kinde kabilesinin Arap kabileleri içerisinde farklı bir konuma sahip olduğu görülmektedir. Orta Arabistan'da yaşayan Arap kabilelerinin aksine, çok yakın bir tarihte bir devlete sahip olmalarının yanı sıra, Himyerî ve Sâsâni kültüründen de etkilenmiş olduğu anlaşılan Kinde kabilesinin önemli liderlerinden biri olmak, Eş'as b. Kays'a ciddi bir sorumluluk yüklemiştir. Eş'as, Kureyş'in liderliğinde kurulan İslam Devleti'nde söz sahibi olmaya çalışmıştır. Henüz Hz. Peygamber ile ilk görüşmesinde kabilesinin şerefini üstün görmekte olduğunu yansıtan ve Rasulullah'ı rahatsız eden sözleri, onun Hz. Peygamber'in devleti içerisinde etkili konumlara gelmeyi amaç edindiğini göstermektedir. Nitekim Peygamber'in vefatının ardından Kureyş'e başkaldırmış, Halife Ebûbekir'in gücünü fark edince pişman olmuş ve ona yaklaşmaya çalışmıştır. Hz. Ömer döneminde fetihlere katılmayı başaran Eş'as; Kâdisiye, Medain, Celula, Nihavend ve Yermük savaşlarında bulunmuş, Kûfe'nin kurulması ile birlikte şehrin ileri gelenleri arasına girmiş, Hz. Osman döneminde Azerbaycan valiliğine atanmış ve burada önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bu, pişman olmuş mürted bir lider için devlet kademelerinde çok hızlı ve oldukça önemli bir yükseliş serüvenidir. Eş'as'ın sözü dinlenir bir kişi olduğu tartışılmazdır. Hz. Ali'nin Muaviye'ye karşı verdiği mücadele sırasında kritik anlarda sarf ettiği sözler ve Yemenli kabileler üzerindeki etkisini

<sup>155</sup> İbn-i Sa'd, *Tabakât*, c. 6, s. 237; Ca'de, Eş'as'ın Hz. Ebubekir'in kız kardeşi ile evliliğinden doğan kızlarından biridir. Dolayısı ile anne tarafından Kureyşlidir. Belâzürî, *Futûhu'l-Büldân*, s. 110. Ca'de'nin Yezid ile evlenme karşılığında Hz. Hasan'ı zehirlediği, sonrasında ise Yezid'in onunla evlenmediği rivayet edilmektedir. Bkz. Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, TDV Yay., Ankara, 1997, s. 297.

<sup>156</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. 3, s. 610; Reckendorf, "Eş'as", *İA*, c. 4, s. 394.

kullanarak Hz. Ali üzerinde oluşturduğu baskı, onun bu yönünü ortaya koymaktadır. Öyle ki Hz. Ali'nin halife oluşundan itibaren onun en büyük destekçilerinden biri olan Malik el-Eşter'i dahi etkisiz kılacak şekilde savaşın seyrine müdahalede bulunabilmiştir. Kabile zafiyetini de harekete geçirerek hakemin belirlenmesinde ısrarla Ebû Mûsa el-Eş'arî'yi tercih etmesi ve Hz. Ali'ye bunu kabul ettirmesi, Eş'as'ın olayları kendi isteği doğrultusunda nasıl yönlendirebildiğinin en açık kanıtlarındandır. Bu durum aynı zamanda Güney Araplarının Kureyş ve çevresi üzerindeki etkisinin zirvede olduğu anlardandır.

Eş'as b. Kays, Hz. Ebûbekir döneminde yaşanan ridde hadisesinin ardından pişman olmuş, Hz. Ebûbekir'e verdiği söz gereğince İslam ordusunda Sasanîlere ve Bizans'a karşı Müslümanca savaşmış, büyük başarılarla imza atmış bir şahsiyettir. Azerbaycan valiliği sırasında yine devletine ve halkına önemli hizmetleri olmuştur. Hz. Ali ile Muaviye arasında gerçekleşen iç savaşı Müslümanlar için bir talihsizlik görerek barış yolunu seçmiş, Müslüman Arapların birbirini öldürmesini ziyan sayarak, enerjilerinin dış tehditlere karşı sarf edilmesi gerektiğini düşünmüştür. Harici tehdidinin ortadan kaldırılması konusunda Hz. Ali'ye destek olmuş ancak halifenin yeniden Muaviye'ye yönelmesine müsaade etmemiştir. Hz. Ebûbekir, Hz. Osman ve Hz. Ali ile kurduğu akrabalık ilişkileri, onun yönetime yakınlığını korumak, kendisini ve kabilesini devlet kademelerinde mümkün olduğu ölçüde etkili hale getirebilmek gayretinin ürünü olarak görülmelidir. Horasan'dan gelerek İslam Devleti'ne dâhil olan Kinde'nin bu soylu ve zeki lideri, ilk dönem İslam tarihi içerisinde etkili bir isim olarak yer edinmeyi başarmıştır.

### Kaynakça

- Algül, Hüseyin, “*Esved el-Ansî*”, *DİA*, c. 11, 1995.
- Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, Ensar Yay., 2. bs., İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Asabiyyet ve Erken Dönem İslâm Siyasî Tarihindeki Etkileri*, Düşünce Kitabevi Yay., İstanbul, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- Aras, Ömer, *İslam Öncesinden Hz. Muhammed’in (s) Vefatına Kadar Kinde Kabilesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2015.
- Athamina, Khalil, “İslam Öncesi Arabistan'da Kabile Kralları (Erken Dönem Arap Kaynaklarında Melik veya Zu 't-Tâc Unvanları Üzerine Bir Çalışma)”, çev. İsrail Balcı, Celal Emanet, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19, Samsun, 2005.
- Avcı, Casim, “Kûfe”, *DİA*, c. 26, 2002.
- Ayar, Kenan, *Dört Halife Dönemi Siyasî Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*, Etüt Yay., 2. bs., Samsun, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Mâlik b. El-Hâris El-Eşter'in İlk Dönem Siyasi Hadiselerdeki Rolü”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 5, sayı: 4, 2005.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Bakır, Abdülhalik, *Hz. Ali ve Dönemi*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2004.
- Balcı, İsrail, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Hz. Ömer'in Komutan Atama Stratejisi: Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh Örneği”, *OMÜİFD*, sayı: 20-21, Samsun, 2005.
- Barlak, Hasan, *Arap Kabilecilik Anlayışının Hz. Osman Dönemi Siyasî Gelişmelerine Etkisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006.
- Belâzürî, el-İmam Ebî'l-Hasen, *Futûhu'l-Büldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Ensâbü'l-Eşrâf*, thk. Muhammed Humeydullah, Dâru'l-Meârif, c. 1, Mekke, ty.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kiyabevi Yay., İstanbul, 1997.

- Çağatay, Neşet, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1957.
- Çubukçu, Asri, "Eş'as b. Kays", *DİA*, c. 11, 1995.
- Demircan, Adnan, *Ali-Muaviye Kavgası*, Beyan Yay., İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Hâricîler'in Siyasî Faaliyetleri*, Beyan Yay., İstanbul, 1996.
- Demirci, Kadir, "İman da Hikmet de Yemendedir" Hadisine Dair Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, c. 14, sayı: 38, 2001.
- Demirci, Mustafa, "Emevîler Devrinde Aşağı Irak'ta (Sevâd) Büyük Çiftliklerin Doğuşu ve Gelişimi", *İSTEM*, c. 5, sayı: 9, 2007.
- Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. Dâvud, *el-Ahbâru't-Troâl*, thk. Abdü'lmun'im Âmir, Kahire, 1960.
- Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslam*, Mektebetü'n-Nehza el-Mısriyye, 9. bs., 1964.
- Fayda, Mustafa, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'a Yayılışı*, AÜİF Yay., Ankara, 1982.
- \_\_\_\_\_, "Ridde (Ridde Olayları)", *DİA*, c. 35, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Yermük Savaşı", *DİA*, c. 43, 2013.
- Gurbanov, Abbas, "Abbâsîler Dönemine Kadar Azerbaycan'ın Siyasî Tarihine Genel Bir Bakış (10-132/632-750)", *İSTEM*, c. 5, sayı: 9, 2007.
- Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Süheyl Zekkâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.
- Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İFAV Yay., İstanbul, 2011.
- Hurşid Ahmed Faruk, *Târîhu'r-Ridde*, Dâru'l-Kitâb el-İslâmî, 2. bs., Kahire, ty.
- İbn Al Kalbî, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza (Düşüngen) Bilgin, Pınar Yay., İstanbul, 2003.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdü'l-Kerim *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Gâzî, Dâru'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *Cemheretü Ensabi'l Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Dâru'l-Meârif, 5. bs., Kahire, ty.
- İbn Hişam, el-İmam Ebî Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka vd., Dâru İbn Kesîr, 3. bs., Beyrut, 2005.

- İbn-i Kesîr, Hâfız İmadüddin Ebu'l Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, 1998.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001.
- İpek, Ali, *İlk İslâmî Dönemde Azerbaycan (632-750)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Kallek, Cengiz, "Ukiyye", *DİA*, c. 42, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Mûsa El-Eş'arî", *DİA*, c. 10, 1994.
- Kavaklıoğlu, Mahmut, "Şürahbîl b. Sımt", *DİA*, c. 39, 2010.
- Kılıç, Ünal, "Hz. Ali'nin Vali Politikası ve Valileri", *Hz. Ali -Sempozyum Bildirileri*, DEÜ İlahiyat Fakültesi, İzmir, 2009.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kinde (Benî Kinde)", *DİA*, c. 26, 2002.
- Minkarî, Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Beyrut, 1990.
- Reckendorf, "Eş'as", *İA*, c. 4, Eskişehir, 1997.
- Sallâbî, Ali Muhammed, *Birinci Halife Hz. Ebubekir (RA) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Şerafettin Şenaslan, Ravza Yay., İstanbul, 2009.
- \_\_\_\_\_, *II. Halife Hz. Ömer (R.A.) Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş, Ravza Yay., İstanbul, 2006.
- Sarıçam, İbrahim, *Emevî-Hâşimî İlişkileri (İslâm Öncesinden Abbâsîlere Kadar)*, TDV Yay., Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_, "Nihâvend", *DİA*, c. 33, 2007.
- Streck, M., "Kadisiye", *İA*, c. 6, Eskişehir, 1997.
- Söylemez, M. Mahfuz, *Bede'vîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2001.
- Şeyha Ubeyd el-Harbî, "Lemhât min tarih memleketi kinde (elmulûk)", *Mecelletü Buhûs eş-Şark el-Evsat*, sayı: 32, bölüm: 1., ty.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-Rusul ve'l Mülûk*, thk. Muhammed abu'l-Fazl İbrahim, c. 3. Dâru Süveydân, Beyrut, ty.
- Tanrıverdi, İsmail, *Eş'as b. Kays el-Kindî'nin Hayatı, Kişiliği ve İslâm Tarihindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2007.
- Yahya, Mahayudin Hajji, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffîn Vak'ası", çev. Ahmet Turan Yüksel, *SÜİFD*, sayı: 30, Güz, Konya, 2010.
- Yakûbî, Ahmed b. İshak b. Ca'fer, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, c. 1-2, Beyrut, 2002.
- Yücesoy, Hayrettin, "Kâdisiye Savaşı", *DİA*, c. 24, 2001.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 2. bs., Beyrut, 1990.

Zeydân, Corcî, *İslâm Uygarlığı Tarihi*, çev. Nejdet Gök, İletişim Yay., 3. bs., İstanbul, 2013.



## CLAUDE GILLIOT VE İSLAMÎ ÇALIŞMALARI ÜZERİNE II KUR'ÂN İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Naif YAŞAR\*

### Öz

Claude Gilliot, özellikle tefsir ve Kur'ân'ın metinleşme tarihi başta olmak üzere İslami ilimler alanında birçok çalışması olan ünlü bir oryantalisttir. İki doktora tezini de Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsiri üzerine yapan Gilliot, daha sonra Kur'ân'ın metinleşme tarihi, Arap Edebiyatı, İslam tarihi ve kelamı, hadis, vb. birçok İslami ilim üzerine çalışmıştır. Fakat Kur'ân ile ilgili çalışmalarında özgün bir bakış sergilemek yerine, tamamen diğer oryantalistlerin fikirlerini benimsemiş ve genel itibarıyla onlara dayanarak birçok makalesinde aynı konuları tekrar etmiştir. Biz bu makalede, Gilliot'un Kur'ân ve Kur'ân'ın metinleşme tarihi ile ilgili bazı düşüncelerini inceleyeceğiz. Aynı zamanda konuyla bağlantılı olarak kısaca oryantalizme ve temel amaçlarına da değineceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Claude Gilliot, Kur'ân, Mushaf, Oryantalizm, Kur'ân'ın metinleşme tarihi.

### About Claude Gilliot and His Islamic Studies II His Views of the Qur'ân

#### Abstract

Claude Gilliot is a well-known orientalist who has numerous works on Islamic studies, especially on the Qur'anic exegesis and textualization history of the Qur'ân. At his both doctorate dissertations he has worked on Tabarî's commentary called *Câmi' al-Bayân* and later on he has studied the History of the Qur'ân Codex, Arabic Literature, Islamic History and Theology, hadith and so on. But, whereas being original in his studies about the Qur'ân, he almost completely adopted the predecessor orientalist's thoughts and generally relied on them and repeated the same subjects in many of his articles. In this article we will analyze some of his thoughts on the Qur'ân and the Qur'ân Codex. And also we will shortly touch on the orientalism and its main purposes related to the subject matter.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, naifyasar@gmail.com.



**Key Words:** Claude Gilliot, the Qur'ân, Codex, Orientalism, Textualization history of the Qur'ân.

## Giriş

İslami ilimlerle uğraşan oryantalistlerin en temel ilgi alanlarından birisi şüphesiz ki Kur'ân'dır ve böyle olması da kaçınılmaz bir şey olsa gerek. Zira tüm İslami ilimlerin mihenk taşı, birincil başvuru ve otorite kaynağı Kur'ân'dır. O halde İslam ilimleri ile ilgilenen her kim olursa olsun, Müslim veya gayri Müslim fark etmeksizin, öncelikle Kur'ân'ı çok iyi bilmesi gerekir. İşte bu gerçek ve gerekçeden dolayı oryantalistler, yüz yıllardır Kur'ân üzerine yoğun bir çaba sarf etmekte ve kendi kültürlerinin, inançlarının ve en son olarak da bilimsel birikimlerinin sonuçlarını bu araştırmalarında ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Onlar, bazen Kur'ân'ın diğer semavî kitaplardan derlendiğini, bazen Yahudi ve Hristiyan âlimlerinin onu Hz. Muhammed'e yazdırdığını, bazen onun, Mekke'de yaşayan Yahudi veya Hristiyan kölelerin Hz. Muhammed'e verdikleri eğitimin bir sonucu olduğunu ve bazen de Mekke'deki Hanifliğin bir uzantısı olduğunu iddia ederler. Hatta bazıları bunun daha ötesine gidip Kur'ân'ın Aristo'nun eserlerine dayandığını iddia ederler.<sup>1</sup> Bu noktada Gilliot da kendi oryantalist meslektaşlarının tipik örneklerinden biridir. O, Kur'ân'ın dili, içeriği, tefsiri, toplanma süreci, mushaflaşma sürecinin günümüze kadar olan uzantısı üzerine birçok çalışma yapmıştır. Bizim burada ele almayı düşündüğümüz konu, daha çok Gilliot'un Kur'ân'ın kaynağı, dili ve Kur'ân'ın mushaflaşma tarihi ile ilgili görüşleridir.

## 1. Kur'ân, Kolektif Bir Çalışmanın Ürünü müdür?

Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu iddiası oryantalistlerin en tipik iddialarından biridir. Bu noktada Gilliot der ki: "Muhammed, Kur'ân'ı sözel olarak söylemeden önce büyük bir olasılıkla Yahudi ve Hristiyan yazarlarca bilgilendirilmiş, İncil'in Süryanice tercümelerinden ve İncil harici metinlerden malumat edinmiştir."<sup>2</sup> Aynı

<sup>1</sup> Ulrika Mårtensson, "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ân and in al-Tabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008), ss. 363-420, s. 386.

<sup>2</sup> Claude Gilliot, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-arameenne du Coran", *Arabica*, L(2003/3), ss. 381-393, s. 392.

minvalde başka bir makalesinde şunu söylemektedir: “Kur'ân'ın Mekke döneminin tamamının, ellerinde İncil ile alakalı veya İncil sonrası metinlerle alakalı belgeler bulunan 'Allah'ı arayanlar' tarafından veya onların arasında meydana getirilen bilgilerden izler taşıdığı göz ardı edilmemelidir. Bu ihtimal Christopher Luxenberg'in Syro-Aramaic (Süryanî-Aramî) üzerinde yaptığı çalışmayla<sup>3</sup> daha da güçlülük kazanmaktadır. Bu tabanda son zamanlarda ifade edilen hipotez, Kur'ân'ın kısmen bir grubun çalışmasının ürünü olabileceği yönündedir.<sup>4</sup> Her ne kadar bazı nedenlerden dolayı açıkça dile getirmezlerse de Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu, birçok oryantalistin düşüncesinin arka planında yer alır. Aslında Arapça İslami kaynakları yakından tanıdıkça, Muhammed'in Allah'tan aldığını dile getirdiği şeyin, birçok yönüyle, okunan (*recited*) bir Kur'ân aşamasına gelmeden önce, onun 'toplanıp bir araya getirilen, değiştirilen ve kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu' hipotezi bize daha da inandırıcı gelmektedir.”<sup>5</sup>

Gilliot, Kur'ân'ın mahiyeti ile ilgili hem kendisinin hem de kendisinin de ifade ettiği gibi, birçok oryantalistin en temel görüşlerini dile getirir. Gilliot'un bu konuda dayandığı temel argümanlardan birisi, Kureyşlilerin Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Yahudi veya Hristiyan

---

<sup>3</sup> Luxenberg (takma ad), bu çalışmasında Kur'ân'ın birçok pasajının müfessirler arasında tartışıldığını ve yaklaşık yüzde yirmi beşinin hâlâ açıklanamadığını iddia eder. Ona göre bu açıklanamayan kısım kendisinin önerdiği Süryanî-Aramî dil bilimi tabanında açıklanabilir. (Bkz. Christoph Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007, s. 108) Luxenberg'e göre batılı tercümanlar Kur'ân'ı tercüme ederken, Müslüman müfessirlerin yaptığı açıklamaları tatmin edici bulmazlarsa, aynı kelimenin Arapça yapısı çerçevesinde Süryanice ve Aramice eş anlamlısına bakmalıdırlar. Eğer bu kelime Arapçadaki anlamından farklı, fakat bağlam ile Arapça anlamından daha uyumlu bir anlamı varsa, bu Süryanice veya Aramice anlamına göre Kur'ân'ı tekrar tercüme etsinler. Eğer bu işe yaramazsa, görünüşte Arapça olup fakat kendi bağlamında tutarsız olan kelimenin Kur'ân'ın bağlamına en iyi uyan şeklini bulmak için o kelime Süryanice ve Aramice dillerinden tercüme edilir. Bkz. Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, s. 23-27. Ayrıca bkz. Claude Gilliot, “Origines et Fixation du Texte Coranique”, *Etudes*, 409(2008/12), ss. 643-652, s. 649; Gilliot, *Methodes*, s. 387-388; Claude Gilliot, “Les Sources du Coran”, *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33, s. 33.

<sup>4</sup> Claude Gilliot, “Creation of a Fixed Text”, (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 53.

<sup>5</sup> Claude Gilliot, “Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?”, (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007, s. 88.

kölelerden aldığı iddialarıdır. O, bu konuda şunu ifade eder; Kur'ân'ın getirdiği birçok şey Mekkelilere yeni gelmemiş olsa gerektir ki onlar: "İnkâr edenler, 'bu Kur'ân, Muhammed'in uydurduğu bir yalandan başka bir şey değildir. Başka bir topluluk da bu konuda ona yardım etmiştir' dediler. Böylece onlar haksız ve asılsız bir söz uydurdular' ve 'Ayrıca, 'onun, sabah akşam kendisine okunsunlar diye yazdırdığı eskilerin masalları, efsaneleridir bu!' dediler"<sup>6</sup> şeklinde Muhammed'i eleştirmişlerdir. Kur'ân'ın bunlara verdiği cevap ise: 'Andolsun ki biz onların, 'Kur'ân'ı ona bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise gayet açık bir Arapçadır"<sup>7</sup> şeklinde olmuştur.

Gilliot, bu noktada kendi kendine çelişmektedir. Zira o, bir yandan Kur'ân'ın doğruluğunu reddederken, öte yandan Kur'ân'ın gerçekliğini çürütmek için yine Kur'ân'a dayanır. Hemen hemen tüm peygamberler ilk etapta kavimleri tarafından yalanlanmış, reddedilmiş, bin bir bahaneyle itham edilmiştir. Hz. Muhammed de diğer peygamberler gibi bu ithama maruz kalmış ve hâlâ da kalmaktadır. Diğer yandan burada Peygamber'e (a.s.) Kur'ân'ı öğrettiği iddia edilen Yahudi veya Hristiyan kölelerin ne bildiğine dair en ufak bir tarihi vesika yoktur.<sup>8</sup> Haniflerindini anlayışı ile Hz. Muhammed'in dini anlayışı arasında benzerlik mevcut olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz.<sup>9</sup> Keza karşılaşım eğitim gördüğü iddia edilen Yahudi veya Hristiyan âlimlerinin de Peygamber'i (a.s.) eğittiğine dair en ufak bir tarihi kırıntı bile yokken,<sup>10</sup> oryantalistlerin sürekli olarak bu konuları bir hakikatmiş gibi ele almaları ve yüz yıllarca uğraştıkları halde bilimsel geçerliliği olan bir delil bulamamalarına rağmen yine de aynı konuda yoğun bir şekilde bu iddiaları işlemelerinin sebebi, İslam ile ilgili önyargılarından ve bilimsellikten ziyade ideolojik ve politik hareket etmelerindedir.

Aslında oryantalistleri biraz daha yakından tanıyınca bu gibi önyargılarının sebebi daha da iyi anlaşılıyor. Zira her ne kadar İslami çalışmalarında bilimsellikten başka bir gaye taşımadıkları izlenimini veriyorlarsa da işin aslı, birçok fikirlerinin sebebinin politik olduğudur. Napolyon'un (1769-1821) birçok oryantalist tercümanı, 1796

<sup>6</sup> Furkân, 25/4, 5.

<sup>7</sup> Nahl, 16/103; Gilliot, *The Authorship*, s. 89.

<sup>8</sup> Muhammed Abdullah Draz (1894-1958), *en-Nebau'l-'azîm: Nazarâtun cedîdetun fi'l-Kur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Doha, 1985, s. 64-67.

<sup>9</sup> Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 54-55.

<sup>10</sup> Draz, *en-Nebau'l-'azîm*, s. 56-58.

Haziran'ında başlayıp Doğu Dilleri Devlet Okulu'nda<sup>11</sup> yegâne Arapça öğretmeni olan Sylvestre de Sacy'nin (1758-1838) öğrencileriydi. Sacy daha sonra neredeyse Avrupa'nın tüm önde gelen oryantalistlerinin hocası oldu. Öğrencileri bu sahayı üççeyrek asra yakın yönettiler. Onların çoğu, Mısır'da Napolyon'a olduğu gibi, politik alanda birçok şekilde yararlanılabilir konumdaydılar.<sup>12</sup> Keza Lord Curzon (1859-1925) 1914'te yaptığı bir konuşmasında şu cümleleri sarf etmiştir: "Doğu Bilimleri, entelektüel bir lüks değil, büyük bir imparatorluğun bir zorunluluğudur. Bence, Doğu Çalışmaları Okulu<sup>13</sup> gibi bir okulu Londra'da inşa etmek, imparatorluk mobilyasının gerekli bir parçasıdır. Bizim gibi Doğu'da birkaç yılını geçirenler, ulusal malzemelerimizde eksikliğini hissettikleri boşlukları doldurmak için en yüksek bir sorumluluk bilinciyle çalışırlar."<sup>14</sup>

İşte oryantalistlerin temel hedeflerini ve eğitim programlarının amacını tarif eden bu konuşma, aynı zamanda onların hangi zihniyete sahip olduklarını ve olacaklarını, İslami ilimlere hangi bakış açısıyla yaklaşacaklarını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gilliot'un iddialarının aksine, Kur'ân'ın kaynağı önceki semavî kitaplar veya Ehl-i Kitap'tan Peygamber'e (a.s.) muallimlik edenler olamaz. Zira Kur'ân, Ehl-i Kitap'ın birçok akidesinin yanlış olduğunu<sup>15</sup> ve onların, Kutsal Kitapları kendi elleriyle tahrif edip bu konuda insanları aldattıklarını<sup>16</sup> dile getirir. Binaenaleyh, eğer Kur'ân onlardan istifade edilerek ortaya konulmuş olsaydı, nasıl olurdu da hoca kabul ettiği kaynağa muhalefet ederdi. Onlara muhalif akide ve tarihi bilgi verdiği halde nasıl olur da yine onun kaynağı bu kitapların olduğu iddia edilebilir.<sup>17</sup>

Oryantalistleri, Kur'ân'ın kaynağının daha önceki semavî kitaplar olduğu iddiasına götüren şeylerden birisi de, Kur'ân'ın daha önceki

---

<sup>11</sup> École publique des langues orientales.

<sup>12</sup> Edward W. Said (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978, s. 83.

<sup>13</sup> Daha sonra bu okul Londra Üniversitesi'nin School of Oriental and African Studies bölümüne dönüşmüştür. Bkz. Said, *Orientalism*, s. 214.

<sup>14</sup> Said, *Orientalism*, s. 214.

<sup>15</sup> Bakara, 2/102; Âlu 'İmrân, 3/64, 181; Nisâ', 4/155-161; Mâide, 5/18, 64, 72-73; Tevbe, 9/30.

<sup>16</sup> Bakara, 2/79; Âlu 'İmrân, 3/71, 78; Mâide, 5/13, 15; En'âm, 6/91; Nahıl, 16/63-64; Neml, 27/76.

<sup>17</sup> Draz, *en-Nebau'l-'azîm*, s. 58-64.

semavî dinlerin nazil olduğu dillerdeki bazı kelimeleri kullanması ve bazı bölümlerinin daha önceki semavî kitaplarla içerik ve metot açısından benzerlik arz etmesidir.

Gilliot bu konuda şunu iddia eder; Kur'ân'ın, Arapça olmayan kelimeleri kullanması, özellikle Hristiyan metinleri başta olmak üzere, Yahudi ve Hristiyan metinlerinin hem Mekke'de hem de Medine'de bilindiğini gösterir. Kur'ân ("Kur'ân" kelimesi de Arapça değil) ile ilgili bazı teknik kavramlar Arapça kökenli değildir. *Âye* (işaret, mucize, ayet), İbranice *ôth* ve Süryanice *âthâ* (sign) ile ilişkilidir. *Sûre* de Süryanice *Sûrtâ'* dan türetilmiş gibi görünüyor. Keza, bizzat İslami kaynaklar, bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın başka bir tarihinin olduğunun izlerini taşır.<sup>18</sup> Müslüman müfessirlerin Kur'ân pasajlarını anlamada zorlanmaları, Muhammed ve diğerlerine bazı ilhamlar vermiş olan Kur'ân öncesi bir metnin varlığı izlenimini vermektedir. Gilliot, burada Kevser Sûresi'ndeki "Kevser" kelimesini ele alır ve Mâturîdî (ö. 333/944)<sup>19</sup> ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273)<sup>20</sup> bu kelimenin önceki metinlerden gelip "el-îsar-tercih" anlamına geldiğini iddia ettiklerini dile getirdikten sonra der ki; "Müfessirlerin bu kelime ve tüm sûrede sıkıntı yaşamaları, 'bu metnin hali hazırdaki konumuyla ya çok az veya hiçbir anlamının olmadığı' yönündeki fikrimizi destekler.<sup>21</sup> Binaenaleyh, tüm bu ve diğer başka sebepler, Kur'ân'ın kendisinden önce tarihi bir arka planının olduğunu gösteren şeylerdir."<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 98; Gilliot, *Origines*, s. 652.

<sup>19</sup> Mâturîdî, bu kelimenin "el-îsar" anlamına geldiğini ve eski kitaplardan alındığını savunan görüşü sadece zikredip geçer, "havuz"un ismi olduğu görüşünü ise şartlı olarak reddeder. Der ki; eğer bu konuda gelen rivayetler sahih ise zaten doğrusu bu görüştür, yoksa bizce doğru olan görüş, bu kelimenin "kesîr'in" mubalağa sığası olarak "kevser", yani "çok çok" anlamına geldiğini savunan görüştür. Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd el-Mâturîdî (ö. 333/944), *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. X, s. 617.

<sup>20</sup> Kurtubî, bu kelimenin "el-îsar" anlamına geldiğini savunan görüşü reddedip, bu kelimenin sahih rivayetlerde de nakledildiği gibi "havuzun" ismi veya "kesîr'in" mubalağa sığası olarak "kevser", yani "çok çok" anlamında kullanıldığını ve asıl sahih olan görüşlerin bu görüşler olduğunu savunur. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed İbn Aḥmed el-Enşârî el-Ḳurtubî (ö. 671/1273), *el-Câmi'u'l-aḥkâmu'l-Ḳur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, c. XX, s. 147-148.

<sup>21</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 98; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

<sup>22</sup> Gilliot, *Creation*, s. 43; Gilliot, *Les sources*, s. 31; Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî*, Vrin, Paris, 1990, s. 108-110; Claude Gilliot, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987, I, 139-140.

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu noktada kasıtlı olarak görmezlikten geldikleri iki temel nokta bulunmaktadır. Birincisi, semavî kitapların hepsinin ortak bir dil ailesi olan Sâmi Dil Ailesi ile nazil olmaları ve dolayısıyla ortak kelimeleri kullanmalarının gayet doğal olması; ikincisi, tüm bu kitapların aynı kaynaktan geldiği ve aynı amacı hedeflediği düşünüldüğünde, içeriğinin de kaçınılmaz olarak birbirine benzeyeceğidir. Zira Kur'an, insanoğlunun başlangıcından kendi zamanına kadar olan uzun zaman dilimi içindeki vahye ait geleneğin bütününe mirasçı olan ve bu konumu üzerinde ısrarla duran bir kitaptır.<sup>23</sup> Keza Kur'an'ı bize ileten Peygamber(a.s.), peygamber olduğunu söyleyen ilk kişi olmadığını belirtmektedir.<sup>24</sup>

Birinci noktanın, özellikle günümüz dünyasında, gayet kolay anlaşılabilmesine ve dolayısıyla oryantalistlerin bu konudaki iddialarının da basit bir şekilde çürütülebileceğine inanıyoruz. Zira İbranice ya da Süryanice kelimelerinin benzer fonetik ve anlamlarıyla Kur'an'da bulunmaları, Gilliot'un iddia ettiği gibi, Kur'an'ın daha önce bu dillerde yazılmış semavî kitaplara ve kitap ötesi metinlere dayanmasını hiçbir surette gerektirmez. Çünkü burada bahsi geçen dillerin hepsi Sâmi Dil Ailesi dilleri olup birbirinden kelime almaları, sahip oldukları dil, tarih, coğrafya ve kültür ortaklığının kaçınılmaz ve zorunlu bir sonucudur. Bu süreç tüm dünya dilleri için de geçerlidir. Örneğin "metot" kelimesi, İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca... gibi birçok Avrupa dillerinde ve daha sonra küreselleşme sürecinde bu dillerle ilişkisi olan Türkçe, Rusça gibi dillerde aynı anlam ve benzer bir fonetik yapısıyla ortak bir kelime olarak kullanılmaktadır.

Bundan dolayı Kur'an da nazil olduğu dönemde Araplar tarafından yaygın olarak bilinen kelimeleri, orijinine bakmaksızın kullanmıştır. Bu kelimeler Aramice, Habeşçe, Akatça, Süryanice, İbranice ve Arapça gibi dillerde uzun bir zaman diliminde ortak olarak kullanılmıştır.<sup>25</sup> Keza diller arasında uzun bir zaman dilimi boyunca

---

<sup>23</sup> Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 82. Ayrıca bkz. Mâide, 5/48.

<sup>24</sup> Paçacı, *Kur'an*, s. 83.

<sup>25</sup> Esra Gözeler ve diğerleri, "*Corpus Coranicum* Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss. 219-253, s. 238-240.

ortak olarak kullanılan kelimelerin orijini tespit edilemez.<sup>26</sup> Birçok Avrupa ve Asya dilini bilen Gilliot'un, dilin bu yapısını görmezlikten gelmesi, iddiasında tamamen önyargılarının esiri olarak hareket ettiğini gösterir.

Gilliot'un Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğunu ispatlamak için kullandığı argümanlardan biri de Zeyd b. Sâbit'tir (ö. 45-55/665-675).<sup>27</sup> O, bu konuda şöyle demektedir: "Muhammed Medine'ye gelmeden önce Zeyd b. Sâbit Arapça ve İbranice okuyup yazabiliyordu."<sup>28</sup>

Gilliot'un iddiasının aksine, baktığımız tarih kaynakları, ki bunların çoğu Gilliot'un bu konuda kullandığı kaynaklardır, Zeyd'in Hz. Muhammed Medine'ye gelmeden önce İbranice veya Süryaniceyi bilmediğini gösterir. Bu kaynaklar Zeyd'in, Peygamber'in (a.s.): "İbranice/Süryanice biliyor musun?" sorusuna: "yok, bilmiyorum" şeklinde cevap verdiğini ve bunun üzerine Hz. Muhammed'in ona öğrenmesini ve kendisi için Yahudilerin mektuplarını okumasını emrettiğini belirtir.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Ğalib eṭ-Ṭaberī (ö. 310/923), *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vili āyi'l-Kur'ān*, thk. Ḥalil el-Meys, Dāru'l -Fikr, Beyrut, 2005, c. I, s. 19-23.

<sup>27</sup> Hz. Peygamber (a.s.) Medine'ye geldiğinde Zeyd b. Sâbit on bir yaşında, Hazrec Kabilesi'nden bir çocuktur. Künyesi Ebu Sa'îd olup ona Ebu Harice de denir. Hz. Muhammed Medine'ye geldiği zaman Müslüman oldu. Babası, kendisi altı yaşındayken, Bu'âs Savaşı'nda öldürülmüştür. Zeyd'in Hicri 45-55/665-675 yılları arasında öldüğü rivayet edilir. Birçok sahâbî ve tabiin ondan rivayette bulunmuştur. Mesruk (ö. 63/683) der ki; Medine'ye geldiğimde Zeyd'i ilimde derinleşenlerden buldum. Saîd b. Müseyyeb (ö. 94/715) de der ki; ben Zeyd'in cenazesinde buldum. O, kabre konulurken İbn Abbâs (ö. 68/687) dedi ki; kim ilmin nasıl yok olup gittiğini görmek istiyorsa, işte ilim böyle yok olup gider. Vallahi bugün büyük bir ilim gömülmüştür. Keza Zeyd'in öldüğü gün Ebu Hureyre (ö. 57/676): "Bugün ümmetin âlimi ölmüştür" dedi. Şa'bî (ö. 104/722) der ki; Zeyd, farzlar ve Kur'ân konusunda diğer insanlardan önde idi. Zeyd; yargı, farzlar, kıraat ve fetva konusunda önde gelenlerden biriydi. Medine'de fetva veren altı kişiden biriydi ve Hz. Ömer (ö. 23/644) sefere çıktığında Medine'de onu vekil olarak tayin ederdi. Bkz. İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitābu't-ṭabakāti'l-kebir*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ', Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, c. II, s. 273-276; İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitābu's-sikât*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Pakistan 1973, c. III, s. 135-136; 'Alî b. el-Ḥasan b. Hibetillâh b. 'Abdillâh İbn 'Asâkir (ö. 571/1171), *Tāriḫu Medīneti Dimeşk*, thk. Muḥibbuddin Ebî Sa'îd, Dāru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. XIX, s. 295-338; Şemseddin Muhammed b. Aḥmed b. Usmân ez-Zehabî (ö. 748-1374), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf vd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1996, c. II, s. 427-441; İbn Ḥacer (ö. 852/1448), *el-İşâbe fi temyizi's-sahâbe*, (1854 Hindistan baskısının tıpkı baskısı), c. III, s. 22-23.

<sup>28</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

<sup>29</sup> İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabakât*, c. II, s. 273-274; İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 301-305; ez-Zehabî, *en-Nubelâ*, c. II, s. 427-429; İbn Ḥacer, *el-İşâbe*, c. III, s. 22-23; Muhammad Hamidullah

Dolayısıyla, Gilliot'un buna dair yorumu zorlama bir iddia gibi görünüyor. Onun bu iddiasının asıl sebebi ise Zeyd'in İbranice veya Süryaniceyi bilip bilmemesi değil, onun bu diller vasıtasıyla öğrendiği Tevrat'ı Kur'ân'a kattığı ve buna bağlantılı olarak Gilliot'un "Kur'ân'ın kolektif bir çalışmanın ürünü olduğu" iddiasını ispatlamasıdır. Zira Gilliot, bu bağlamda der ki; Zeyd'in ezbere bildiğini söyleyip de Muhammed'in buna sevindiği on veya on altı sûre, Muhammed'in ve sahâbîlerin hoşuna giden Yahudi yazıları olabilir. Zira "sûre" kelimesinin kökü Aramice veya İbraniceden gelmez.<sup>30</sup>

Aslında Gilliot, burada tamamen yanıltıcı ve taraflı hareket eder. Zira gördüğümüz kadarıyla, bu konuda kullandığı tarih kaynaklarının hiç birinde Zeyd'in ezbere bildiği sûrelerin Yahudi yazıları olduğuna dair en ufak bir bilgi olmamakla beraber, bu kaynakların birçoğu Zeyd'i Hz. Muhammed'e getiren şahısların: "Sana nazil olandan on yedi sûre biliyor"<sup>31</sup> şeklinde bir ibare kullanmıştır. Dolayısıyla Gilliot, hem bu ibareyi gizliyor hem de bu kaynaklarda hiç yer almayan bir iddiayı Zeyd'e atfediyor. Keza "sûre" kelimesinin kökü Aramice veya İbraniceden gelme olup olmamasının ise daha önce ifade ettiğimiz gibi, bu konuda herhangi bir öneme sahip değildir. Çok anlamlı bir kelimenin anlamını belirleyen bağlamıdır. Bu tür kelimeleri bağlamından koparıp atomik bir değerlendirme yapmanın semantik açıdan hiçbir önemi yoktur.

Gilliot'un, bu iddiasını daha da güçlendirmek için kullandığı argümanlardan biri de Zeyd b. Sâbit'in Medine'de Yahudi okulunda eğitim aldığını<sup>32</sup> ve İbn Mes'ûd'un(ö. 32/652) Zeyd'i, bir Yahudi olarak tanımladığını<sup>33</sup> iddia etmesidir. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, birçok kaynağın Zeyd'in İbranice veya Süryaniceyi bilmediğini ifade etmesi Gilliot'un bu iddiasını çürütür nitelikte görünüyor.

---

(1908-2002), *Muhtasar Hadis tarihi*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 33.

<sup>30</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33. Aslında çok eski zamanlarda gerçekleşen diller arası kelime alışverişlerinde, bir kelimenin hangi dilden diğerine geçtiği tespit edilemez. Bkz. eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, c. I, s. 19-23; Theodor Nöldeke, *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg, 1910, s. 31.

<sup>31</sup> İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 301-305; ez-Zehebî, *en-Nubelâ'*, c. II, s. 427-4428; İbn Hacer, *el-İşâbe*, c. III, s. 22-23.

<sup>32</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93; Gilliot, *Les sources*, s. 33.

<sup>33</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 92-93.



İbn Mes'ûd'un Zeyd'i "bir Yahudi olarak tanımladığı" iddiası ise yine geçersiz bir iddia olup Gilliot'un sırf Kur'ân'ın kaynağını bulandırmak için tutarsız bir şekilde davrandığını gösterir. Zira bu konuda Gilliot'un kullandığı aynı kaynakları kullandığımız halde, İbn Mes'ûd'un Zeyd'e Yahudi dediğine şahit olmadık. İbn Mes'ûd, bu noktada Zeyd için şu ibareleri kullanır: "Ben (Mekke'de) Resulullah'ın ağzından yetmiş sûre öğrendiğimde Zeyd, iki kâkül saçıyla, çocuklarla oynuyordu/Zeyd daha çocuktu/Zeyd daha Müslüman değildi/Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi."<sup>34</sup> Fakat bu ibareler tamamen Zeyd'in İbn Mes'ûd'dan daha küçük olmasıyla alakalıdır. Zira İbn Mes'ûd ilk Müslüman olanların altıncısı olduğundan<sup>35</sup> o, daha Zeyd doğmadan önce Müslüman olmuştu. Zeyd ise İslamiyet'in on dördüncü yılında on bir yaşındayken Müslüman olmuş<sup>36</sup> ve babası da, kendisi altı yaşındayken, Bu'âs Savaşı'nda öldürülmüştür.<sup>37</sup> Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un buradaki: "Zeyd daha Müslüman değildi" veya "Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi" gibi ibareleri, Zeyd'in ya hiç doğmamasından kaynaklanan yaşça küçüklüğü veya İslami mükellefiyet yaşına gelmemesiyle alakadardır ki bunların hiçbiri Zeyd için ne bir günah ne de bir kusur sayılabilir.

Gilliot, İbn Mes'ûd'un: "Zeyd daha babasının sulbunda kâfirdi" sözünü, Zeyd'in Yahudi olduğuna delil olarak ele alır. Hâlbuki İbn Mes'ûd'un kastettiği şey "kâfir olan babasının sulbundaki çocuğun da kâfir olduğu" ki bundan da amacı kendisinin İslamiyet'e girme bakımından Zeyd'den çok önde olduğudur. Gilliot'un Zeyd'in Yahudi olduğuna dair kullandığı başka bir delil de İbn Mes'ûd'un Zeyd'i: "Zeyd, iki kâkül saçıyla, çocuklarla oynuyordu" şeklindeki tanımlamasıdır. Gilliot'a göre buradaki "iki kâkül saç" Yahudilere özgü bir semboldür.<sup>38</sup> Fakat aksine İbn Mes'ûd'un da ifade ettiği gibi, bu olsa olsa o zamanın çocuklarına özgü bir şeydir. Zira İbn Mes'ûd'dan gelen birçok farklı rivayetlerde o, sürekli Zeyd'in çocukluğuna vurgu yapıyor. Bu rivayetler de açıkça gösteriyor ki İbn Mes'ûd'un kastettiği şey, Zeyd'in Yahudi olduğu değil, kendisinden yaşça çok küçük olduğudur.

<sup>34</sup> Abdullâh b. Ebî Dâyud es-Sicistânî (ö. 316/929), *Kitâbu'l-meşâhif*, thk. Selîm b. 'Îd el-Hilâlî, Müessesetü Ğurrâs, Beyrut, 2006, s. 177-187.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *el-İşâbe*, c. IV, s. 129.

<sup>36</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, c. III, s. 135-136; İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 295-305.

<sup>37</sup> İbn 'Asâkir, *Dimeşk*, c. XIX, s. 338.

<sup>38</sup> Gilliot, *Methodes*, s. 391.

## 2. Kur'ân'ın Mushaf Haline Getirilmesi

Oryantalistlerin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de Kur'ân'ın mushaf haline getirilme sürecidir. Onlar bu noktada Kur'ân'ın birçok değişikliğe, ziyadelik veya noksanlığa maruz kalmış olabileceğini ileri sürerler. Oryantalistler çalışmalarını yaparken genel itibariyle kendi kültürlerinin penceresinden bakarak İslami ilimlere yaklaşırlar. Bu belki bir nebze kadar doğal karşılanabilir. Zira kişinin yetiştiği kültür ve anlayışından tamamen soyutlanması ve karşılaştığı yeni kültür ve düşünceleri önyargılarından bağımsız bir şekilde değerlendirmesi düşünülemez. Bununla beraber kişi bu özelliğinin farkına vararak önyargılarını minimize edebilir. Dolayısıyla kültür uzaklığına dikkat edilmeksizin kişi kendi kültürünün penceresinden bakmaya saplanıp kalırsa, elbette farklı kültürlerde yazılmış metinlerle sağlıklı bir iletişime geçmesi söz konusu değildir.

Bundan dolayı oryantalistler Kur'ân'a yaklaşırken, ona, kendi kutsal kitaplarının tarih içerisinde geçirdiği serüven perdesinin arkasından bakarlar. Zira İbranicede harekeleme sistemi, metinlerin yazıya geçirilmesinden bin yıl, belki daha uzun zaman sonra kullanılmaya başlanmıştır. Bu zaman zarfında birçok kelimenin manası ve gramatik yapısı değişmiş ve dolayısıyla kelimelerin asıl manalarına ulaşmak daha da güçleşir olmuştur. Metinlerin kenarlarında yorum olarak yazılanlar daha sonraki müstensihler tarafından asıl metinle karıştırılmıştır.<sup>39</sup> Eski Ahit'teki kitapların birer birer yazıya geçirilmesi çok daha öncelere varmakla birlikte, resmi metnin oluşumu M.S. III. yüzyılda tamamlanmıştır. Yine İncillerin tek tek yazılması 60-100 yıllarına kadar gitmektedir. Ancak resmi konsüller tarafından bütün Hristiyan cemaatlerce kabul edilmesi öngörülen bir Yeni Ahit metni M.S. IV. yüzyılda meydana gelmiş bulunmaktadır.<sup>40</sup> Yeni Ahit'teki kitapların asıl nüshaları elimizde bulunmamaktadır. Yeni Ahit'e ait eldeki en eski kitap M.S. 200'lere ait olduğu sanılan Yuhanna İncili nüshasıdır. Yazmalar karşılaştırıldığında ise hiçbir nüsha diğeri ile tıpatıp aynı olmadığı görülmektedir. Bugün için 10.000'nin üzerindeki farklı nüsha, 200.000 kadar farklılık taşımaktadır.<sup>41</sup> Kutsal Metin sahipleri,

---

<sup>39</sup> Paçacı, *Kur'an*, s. 97-98.

<sup>40</sup> Paçacı, *Kur'an*, s. 100.

<sup>41</sup> Paçacı, *Kur'an*, s. 98. André Robert ve André Feuillet başkanlığında Fransızcada *Introduction à la Bible* adıyla hazırlanan eserin ilk baskısında el yazmaları arasındaki

metinlerindeki bu farklılıkları açıklamak için kutsal metinlerinin aslında birçok yönüyle beşeri özellik taşıdığını, her ne kadar temelde ilahi ise de bunları kaleme alanların özgür iradeye sahip insanlar olduğunu ve bu insanların da yazdıklarına kendi ilmî, tarihî, psikolojik, inanç ve kültürel değerlerini, zahiri hisleri vasıtasıyla edindikleri malumatı yansıttıklarını ve ihtiyaca bağlı olarak bu metinleri tekrar tekrar redakte/revize ettiklerini iddia etmişlerdir.<sup>42</sup>

Dolayısıyla kutsal kitapları böyle tarihi bir metinleşme sürecinden geçen ve birçok değişiklik barındırdığı inkâr edilemeyen Yahudi ve Hristiyanlar, Kur'ân'ın hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiş olabileceğine ihtimal veremiyorlar.

## 2.1. Hz. Peygamber Döneminde Kur'ân'ın Yazılması ve Ezberlenmesi

Kur'ân'ın toplanma ve mushaflaşma sürecinin belki de en önemli safhası, Hz. Muhammed hayattayken Kur'ân'ın hangi aşamada olduğu, yazılıp yazılmadığı, ezberlenme durumu, vb. konularla ilgili olan aşamasıdır. Bundan dolayı Kur'ân tarihiyle ilgilenen oryantalistler öncelikle bu safha ile ilgili hipotezler öne sürerler.

Bu noktada Gilliot şöyle demektedir; Kur'ân sürekli bir evrim geçirmiş ve bu evrim belki de Emevî dönemine kadar devam etmiştir. Hz. Muhammed'in öğrencileri, onun ve ortaklarının algısı, nesih, ayet ve hatta sûrelerin unutulması, kaybolan ayet ve sûreler, az çok tamamlanmış mecmualar, eklentiler, metindeki hataların kısmen düzeltilmesi, birçok dilbilimsel değiştirmeler ve hakeza devam etmiştir. Bir peygamber bir günde yaratılmadığı gibi, bir kutsal kitap da hayli hayli bir günde yaratılamaz.<sup>43</sup>

---

farklılıkların iki yüz bin olduğu ifade edilirken (bkz. A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Declée & Cie, 1959, c. I, s. 111, Muḥammad Muştafâ al-A'zamî, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy, Leicester, 2003, s. 303 içinde); bu rakam aynı eserin İspanyolca ve İngilizce çevirisinde hiçbir açıklama yapılmadan yüz elli bine indirilmiştir. Bkz. André Robert, André Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1967, c. I, s. 128; A. Robert and A. Feuillet, *Interpreting the Scriptures*, translated by P.W. Skehan et al, Declée Company, New York, 1969, c. I, s. 115. al-A'zamî, *The History of the Qur'anic Text*, s. 303 içinde.

<sup>42</sup> Robert y Feuillet, *Introducción*, c. I, s. 40, 43, 46-60, 79-81, 133-136, 164-165, 174-176, 290-295, 299, 322-324; c. II, s. 107-109.

<sup>43</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 101; Gilliot, *Origines*, s. 652.

Bu yorum yukarıda zikrettiğimiz Tevrat ve İncil'in mushaflaşma sürecini andırır gibidir. Zira bu ibarelerde ifade edilen süreç, Tevrat ve İncil'in geçirdiği safhalardır. Keza Gilliot, bu konuda diğer bazı oryantalistlerin değerlendirmelerini ele alır ve der ki; J. Burton'a göre elimizdeki Kur'ân, Muhammed vefat ettiğinde bıraktığı Kur'ân'ın tıpkısıdır.<sup>44</sup> Ona göre Ebu Bekir'e (ö. 13/634) ve Osman'a (ö. 35/656) isnat edilen toplama işlemi tarihte vaki olmamış bir şeydir.<sup>45</sup> Fakat Angelika Neuwirth'e göre elimizdeki Kur'ân, Osman kanalıyla gelir. Keza, Karl Vollers'e (1857-1909) göre Kur'ân dilinin orijini Mekke ve Medine lehçelerinde bulunur ki Kur'ân, çok cazip olan eski Arap şiir diline adapte edilmek için tekrar gözden geçirilmiştir.<sup>46</sup> Biz (Gilliot), Kur'ân'ın geçirdiği uzun redaksiyon sürecinde değişikliğe uğramış olduğu ihtimalini göz ardı etmememiz gerektiğini düşünüyoruz.<sup>47</sup> Gilliot'un bu iddiası bize John Wansbrough'u (1928-2002) hatırlatmaktadır. Zira Wansbrough ve onun görüşlerini benimseyenlere göre Kur'ân değişken bir metin halinde sürekli olarak düzenleme, tashih ve dizayndan geçirilmiş ve önceki kutsal kitapların bazı üslupları taklit edilerek ancak hicri ikinci asrın sonlarında veya üçüncü asrın başlarında son şeklini alabilmiştir. Dolayısıyla onun standart bir metin haline gelmesini ifade eden rivayetler de bu dönemde son halini almıştır.<sup>48</sup> Buna karşın Josef Van Ess şunları ifade eder: "Bence Wansbrough, ilk dönem Hristiyanlığın bu konudaki çalışmalarından çok fazla etkilenmiştir. İslamiyet, dinin kitap dini olarak bilindiği bir zaman ve çevrede doğmuştur. Bu anlayış Maniheizm ile beraber Yahudilik ve Hristiyanlık tarafından yerleştirilmişti. Mushaflaşma artık yeni bir icat sayılmıyordu ve gerçekleşmesi beklenen bir şeydi. Bence bu, İslamiyet'te mushaflaşmanın neden o kadar hızlı gerçekleştiğini açıklamak için yeterli bir delildir."<sup>49</sup>

---

<sup>44</sup> Bkz. John Burton, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 239-240.

<sup>45</sup> Gilliot, *Origines*, s. 648.

<sup>46</sup> Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383.

<sup>47</sup> Claude Gilliot, "Deux etudes sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme)", *Arabica*, XXX(1983), ss. 1-37, s. 15.

<sup>48</sup> John Wansbrough (1928-2002), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York, 2004, s. 1-52, 78, 202, 207-208, 225-226.

<sup>49</sup> Josef Van Ess, "Review of J. Wansbrough", *Qur'anic studies*, Bibliotheca Orientalis, 35 (1978), ss. 349-353, s. 353. (Angelika Neuwirth, "Form and Structure of the Qur'ân",

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu konuda ortaya attıkları hipotezlerde sağlam bir delile dayanmazlar. Aksine sürekli varsayımlarla hareket ederler. İslami kaynakları inceledikleri zaman, bu kaynaklardan sadece İslam'ın aleyhine kullanabileceklerini düşündükleri malumatı seçip alırlar. Zira hem Gilliot hem de diğer oryantalistlerin bu gibi konularda iddia etikleri düşüncelerin dayanaklarını yine İslami kaynaklardan elde ederler.

Bizzat oryantalistlerin kullandıkları kaynaklara baktığımızda ise durumun onların iddia ettiklerinden çok farklı olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu işin gerçeği şudur; Peygamber (a.s.) döneminde Kur'ân'ın tamamı yazılıp muhafaza edilmiş<sup>50</sup> ve Hz. Ebu Bekir'in Zeyd'e yaptırdığı ilk mushaf çalışmasında da tüm Kur'ân için yazılı ve güvenilir nüshalar tespit edilerek bu nüshalardan toplama işlemi gerçekleştirilmiştir.<sup>51</sup>

Zira Hz. Muhammed kendisine gelen vahye çok ihtimam gösterip onu vahiy kâtiplerine yazdırır, sonra sesli olarak okutur, eğer yanlışları varsa düzeltirdi. Her sene ramazan ayında Cebrail ile beraber o zamana kadar nazil olan Kur'ân'ı okur<sup>52</sup> ve bu okumaya (arza) sahâbîler de katılır, okumayı dinlerlerdi. Böylece ellerinde nüshaları olanlar, karşılaştırma yapıp yanlışları varsa düzeltirlerdi. Hz. Muhammed, son yılında bu arzayı iki defa yapmıştır.<sup>53</sup> Ayrıca, Kur'ân'ın hem hafızalarda

---

(ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'ân II*, (ss. 245-266), Brill, Leiden, 2002, s. 246 içinde).

<sup>50</sup> Muhammad Hamidullah (1908-2002), *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010, s. 34; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 181; Muhammed Abdullah Draz (1894-1958), *Initiation au Coran*, el-Felah, Mısır, 1997, s. 17-19; eş-Şâbüni, Muhammed 'Alî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Şayda Beyrut, 2011, s. 49; Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

<sup>51</sup> Muhammed b. İsmâ'il el-Buḥārî (ö. 256/870), *Şaḥîḥu'l-Buḥārî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3, s. 922; es-Sicistânî, *el-meşâḥif*, s. 146-154; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi şaḥîḥi'l-Buḥārî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ty., c. IX, s. 12; Draz, *Coran*, s. 17; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (ö. 911/1505), *İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, c. I, s. 183; Muhammed 'Abdulâzîm ez-Zerkânî (ö. 1367/1948), *Menâhîlu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İbn Hâzım, Beyrut, 2006, s. 174-191, İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012, s. 62-65; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 52-59-; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, MÜİFAV Y., İstanbul, 2003, s. 90.

<sup>52</sup> Draz, *Coran*, s. 18.

<sup>53</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, c. II, s. 150-151; el-Buḥārî, *Şaḥîḥ*, *Fedâil*, 7, s. 924; Hamidullah, *İslâm*, s. 32-34; Hamidullah, *Elçi*, s. 180; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 56.

hem de yazılı bir şekilde muhafaza edilmesine titizlikle önem verilmiştir.<sup>54</sup>

Hz. Muhammed, Kur'ân konusunda sadece bir aracı olmuştur, oryantalistlerin iddia ettiği gibi, bırakın onu kendisinin yazması, o, düzenlemesine bile karışmamıştır. Zira ayet tertibi, Hz. Cebrail'in bildirmesi ve Hz. Peygamber'in talimatıyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla ayetlerin tertibi dahi ilahî bir tayinle olmuştur.<sup>55</sup>

Hz. Muhammed'in bu kadar hassas davranmasına rağmen oryantalistlerin sırf kendi kitaplarının metinleşme sürecine odaklanıp dünya yazı tarihini hiçbir şekilde kale almamaları, onların önyargılı davrandıklarına ve dolayısıyla iddiasında buldukları bilimsellik ve objektiflikten uzak olduklarına delildir. Zira Tevrat'ın bin yıl gibi bir süreden sonra metinleşmesi; İncil'in yaklaşık üç yüzyıl sonra metinleşmesi gösteriyor ki vahiy ile bu vahyin metinleşme süresi sürekli kısalmıştır. Binaenaleyh, sıra Kur'ân'ın metinleşmesine geldiğinde yazı tarihini tekrar başa çevirmenin geçerli bir sebebi olmasa gerek. Zira Arap alfabesinin yazılı olarak ne zaman kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber, bazılarının göre bu alfabe M.Ö. 600 civarında yazı dili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Hz. Muhammed Mekke'den Medine'ye hicret ettiğinde Arapça 1200 yıl civarı yazı tarihine sahipti.<sup>56</sup> Arkeolojik veriler de yazının Arabistan'da İslamiyet'ten yüzyıllar önce bilindiğini göstermektedir.<sup>57</sup> Zira Arabistan'ın değişik bölgelerinde İslamiyet öncesi dönemlerine ait olduğu tespit edilen birçok Arapça

<sup>54</sup> es-Suyûti, *İtkân*, c. I, s. 185; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 49-53.

<sup>55</sup> es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 133; Muhammed b. 'Abdullâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392 ), *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fağl ed-Dimyâti, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, s. 180; es-Suyûti, *İtkân*, I, 86-88; Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, el-Mektebetu'l-'Aşriyye, Beyrut, 2011, s. 53; Cerrahoğlu, *Tefsir Üsûlü*, s. 56; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 53; Hüseyin Yaşar, *Batının Kur'ân Algısı*, Akademi Yayınları, İzmir, 2010, s. 67-77, 219-220; Demirci, *Usûl*, s. 79-80; Albayrak, *Usûl*, s. 39.

<sup>56</sup> Ernst Axel Knauf, "Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to early Standart Arabic, 200 CE-600 CE", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 197-254), Brill, Leiden, 2010, s. 197; Jan Retsö, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 281-292), Brill, Leiden, 2010, s. 281-282.

<sup>57</sup> W. Montgomery Watt (1909-2006 ), *Kur'ân'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998, s. 46.

belge ve yazıt keşfedilmiştir.<sup>58</sup> Bu mantık çerçevesinde bakıldığında, Kur'ân dönemine gelindiğinde yazı araç ve gereçleri çok daha fazla gelişmiş olduğundan, Kur'ân'ın nazil olmasıyla yazılması arasında herhangi bir zamanın geçmesine ihtiyaç kalmamıştır ve anında yazılmıştır.

Kur'ân ilk nazil olduğu zamandan itibaren okunmasına, ezberlenmesine, öğrenilmesi ve öğretilmesine önem verilmiş, Hz. Muhammed her fırsatta, hem tebliğinde, hem sohbetlerinde onu sürekli olarak tekrar etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı korumanın yolu sadece yazılı format olmayıp ve fakat aynı zamanda sözlü format da büyük bir öneme sahiptir.<sup>59</sup> Kur'ân'ın tamamını ezbere bilenlerin sayısının azlığı öne sürülerek, Kur'ân'dan bazı şeylerin kaybolduğu iddia edilebilir. Fakat Kur'ân'ın tamamını ezbere bilenlerin sayısı az olsa da her biri farklı bir bölümünü ezberlediği için Kur'ân'ın tamamını bu ezber yöntemiyle koruyanların sayısı sınırsızdır. Zira Peygamber (a.s.) vefat ettiğinde Müslümanların sayısı yüz binleri geçmişti.<sup>60</sup>

Gilliot'un bu konuda ortaya attığı argümanlardan biri de yine "Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişinden önce Zeyd b. Sâbit'in İbranice veya Süryaniceyi bildiği", "Medine'de Yahudi okulunda eğitim gördüğü", "İbn Mes'ûd'un onu Yahudi diye tanımladığı" gibi daha önce ele aldığımız meselelerdir. Gilliot'un, bu konudaki malumatın yönünü kasıtlı olarak saptırdığı kanaatindeyiz.

## 2.2. Osman Mushafı

Kur'ân'ın mushaflaşma tarihi ile ilgilenen müsteşriklerin üzerinde durduğu ve varsayımlarda bulunduğu konulardan biri Osman

<sup>58</sup> Muhammad Hamidullah (1908-2002), *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Hz. Peygamber'in Altı Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 54-64; al-A'zamî, *Qur'anic Text*, s. 135-136; Robert Hoyland, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ân", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'ân in its Historical Context*, (ss. 51-69), Routledge, London, 2007, s. 53-57; Gregor Schoeler, *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Fransa, 2002, s. 15-20.

<sup>59</sup> el-Buhârî, *Sahîh, Feğâil*, 20-26, 37, s. 927-930, 933; el-Kâsım b. Sellâm Ebü 'Ubeyd (ö. 224/838), *Feğâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2009, s. 11-20; es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 177-194; el-Ğurğubî, *Câmi'*, I, 7-10, 19-20; es-Suyûtî, *İtğân*, I, 85; ez-Zerğânî, *Menâhil*, s. 173-174; Hamidullah, *İslâm*, s. 37-38; eş-Şâbüni, *et-Tibyân*, s. 49-52; Demirci, *Usûl*, s. 86-94.

<sup>60</sup> Köksal, *Hz. Muhammed*, c. VIII, s. 616.

Mushafı'dır. Dolayısıyla Gilliot da yukarıda belirttiğimiz gibi bu alanla ilgili olarak birçok çalışma yapmıştır.

Gilliot, bu konuda şunları söylemektedir: "Her ne kadar Müslümanlar bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın Osman Mushafı'nın aynısı olduğuna inansa da bizim, Müslümanların bu konuda anlattıkları üzerinde yaptığımız analizler, Müslümanlarla aynı görüşte olmamıza mani oluyor.<sup>61</sup> Kur'ân, özellikle yeniden okunma ve düzeltilme gibi evrimlerden geçen bir tarihe sahip olduğu için o, sabit bir metin olmaktan uzaktır.<sup>62</sup> Osman Mushafı uzun ve kısa seslileri kapsamıyordu. Bu özelliği, bazı kelimelerin farklı okunmasına imkân tanıyordu. Ayrıca Arap yazısının ilk hali, şuanda bazı ünsüz harflerin sahip olduğu noktalama işaretlerine sahip değildi ki bu noktalar alfabedeki harflere gerçek değerini (fonetiğini) verip karışıklığı önler.<sup>63</sup> Uzun ve kısa sesliler ile noktalama işaretleri, Abdulmelik (685-705) zamanında geliştirildi.<sup>64</sup> Bu değişikliklere muhtemelen, kalamcı ve fakih olan gramerci ve filologların düzeltmeleri de eklenecek.<sup>65</sup> Tüm bunlara rağmen İslam geleneğinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın ilk başlarda ittifak halinde kabul edildiği konusu üzerinde ısrar eder ki böylece Kur'ân'ın sahihliği konusunda yapılan suçlamaları unuttursunlar. Fakat İslami kaynaklarda Kur'ân'ın sahihliği ile ilgili tereddütler ve itirazlar olduğu müddetçe, geçmişte olduğu gibi gelecekte de bu konu batılı araştırmacılar için, Kur'ân'a 'başka bir mushaflaşma tarihi' teklif etmeye ortam hazırlar."<sup>66</sup>

Gilliot ve diğer oryantalistlerin bu konuda görmezlikten geldikleri birkaç nokta vardır. Birincisi; uzun ve kısa seslilerin veya hareke işaretlerinin olup olmaması sahâbîden sonra gelen ve doğrudan sahâbîlerden ders almayan nesiller için sıkıntılı bir durum haline gelmiştir. Zira sahâbîler, Kur'ân'ı bizzat Peygamber'den (a.s.) defalarca dinlediler ve ayrıca onlar kendi dönemlerindeki Arap alfabesine alıştılar. İkincisi; Kur'ân'ın tamamının ezber yöntemiyle korunmuş olmasıdır. Hem sahâbî dönemini hem de tabiin dönemini okuyan herkesin rahatlıkla görebileceği şeylerden biri, o zamanki Arapların,

---

<sup>61</sup> Gilliot, *Creation*, s. 43.

<sup>62</sup> Gilliot, *Origines*, s. 643.

<sup>63</sup> Gilliot, *Origines*, s. 644; Gilliot, *Methodes*, s. 383-384.

<sup>64</sup> Gilliot, *Origines*, s. 644.

<sup>65</sup> Gilliot, *Methodes*, s. 392-393.

<sup>66</sup> Gilliot, *Origines*, s. 646.



ezbere bilinmeyen şeyi ilim olarak kabul etmedikleridir.<sup>67</sup> Dolayısıyla oryantalistler, kendi kutsal kitaplarının ancak çok istisnai kişilerden başka kimsenin ezberleyemediğine bakarak Kur'ân'ı da aynı kefeye koymaları yanlış ve yanıltıcıdır. Zira İslam tarihine bakıldığında Kur'ân'ı beş-altı yaşlarında ezberlemenin sıradan bir iş olduğu görülür.

Hem Hz. Muhammed hem sahâbîler hem de onlardan sonra gelenler Kur'ân'ın öğrenilip öğretilmesine, ezberlenmesine ve yazılmasına büyük bir ihtimam göstermişlerdir.<sup>68</sup> Hatta Peygamber(a.s.) ve sahâbîler döneminde eğitim-öğretim deyince akla gelen ilk ve tek şey Kur'ân'ın öğrenilmesi ve öğretilmesidir denilebilir. Tüm bunları göz ardı etmenin bilimsellik ve objektiflikten uzak olduğu açıktır. Üçüncüsü; Gilliot'un: "Osman Mushafı uzun ve kısa seslileri kapsamıyordu. Bu özelliği, bazı kelimelerin farklı okunmasına imkân tanıyordu" ifadesidir. Bu iddiaya iki ayrı şekilde cevap verilebilir. İlki; farklı okunma ihtimali olan kelimeler Peygamber'in (a.s.) okuması taklit edilerek sahâbîler tarafından halledilmişti. İbn Mes'ûd'un: "Ben (Mekke'de) Resulullah'ın ağzından yetmiş sûre öğrendim..." ifadesi de bunu gösterir. İkincisi; bir kelimenin farklı okunmalara ihtimal vermesi, Arapça, İbranice, vb. Sâmi dillerinin karakteristik bir özelliğidir. Bunun Kur'ân ile ve Kur'ân'ın sıhhatiyle bir alakası yoktur. Keza Hz. Osman her ne kadar mushafı hat olarak sınırlandırmışsa da kıraati serbest bırakmıştır.<sup>69</sup> Mushafları noktalamaya sevk eden sebep ise sahâbî ve tabiin o dönemde Arapçanın fesahatinin yavaş yavaş bozulmaya başlamasına şahit olmalarıdır. Böylece dil bozulmaya yüz tutunca hem avam hem de havas dilin yanlış kullanımlarına maruz kalmış ve kendileri de belli bir süre sonra bu yanlışları kullanmıştır. Bundan dolayı sahâbî ve tabiin bu yanlış kullanımların gittikçe artmasından endişe ettiklerinden, şüpheli durumlarda ihtilafı ortadan kaldırmak, Kur'ân'ın doğru i'rabının ortaya çıkmasına ve lafızlarının doğru bir şekilde öğrenilmesine vesile olmak için onu noktadılar.<sup>70</sup> Binaenaleyh, mushafları noktalama eylemi, o

<sup>67</sup> İbrahim Canan (1940-2009), *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1988, c. I, s. 114-115.

<sup>68</sup> el-Buḥārī, *Saḥīḥ, Feḍāil*, 20-26, 37, s. 927-930, 933; Ebū 'Ubeyd, *Feḍāil*, s. 11-20; es-Sicistānī, *el-meşāḥif*, s. 177-194; el-Ḳurṭubī, *el-Cāmi'*, c. I, s. 7-10, 19-20; es-Suyūṭī, *İtkān*, c. I, s. 85; ez-Zerkānī, *Menāhil*, s. 173-174; Hamidullah, *İslām*, s. 37-38; eṣ-Şābūnī, *et-Tibyān*, s. 49-52; Demirci, *Usûl*, s. 86-94.

<sup>69</sup> es-Sicistānī, *el-meşāḥif*, s. 249.

<sup>70</sup> Ebū 'Amr Osman b. Sa'īd ed-Dānī (ö. 444/1053), *el-Muḥkem fī naḳti'l-meşāḥif*, thk. 'İzzet Ḥasan, Dāru'l-Fikr, Dimeşk, 1997, s. 3-4, 19; Ğānim Ḳaddūri el-Ḥamed, *Resmu'l-muşḥaf: dirāsetun luġaviyyetun tāriḫiyyetun*, el-Lecnetu'l-Vaṭaniyye, Bağdat, 1982, s. 487-488;

zamanki Arapçayı iyi bilmeyenlerin yanlış kullanımlarını önlemek için yapılmıştır. Kur'ân'ın farklı ve sahih olan kıraatlerinin tüm İslam tarihi boyunca geçerliliği devam etmiştir ve hâlâ da ediyor. Bu, Kur'ân'a bir kusur getirmez, aksine onun zengin yönlerinden biridir. Zaten bu kıraatlerin hiçbirisi, İslam'ın herhangi bir temel esasını değiştirecek bir mana farklılığı barındırmaz.<sup>71</sup>

Gilliot'un Kur'ân tarihi ile ilgili yaptığı çalışmalarda dile getirdiği konulardan biri de Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasıdır. O, bu iddiası için hem İslami kaynaklardan hem de oryantalistlerin çalışmalarından deliller getirmeye çalışır. Gilliot, bu konuda Neuwirth'ten şunları nakleder: "Peygamber sonrası Kur'ân safhasında, Peygamber'in teolojik ifadeleri temel olarak pragmatik ve politik sebeplerden dolayı, Kur'ân'ın redaksiyonu ile tamamen değiştirilmiştir."<sup>72</sup> Gilliot der ki; ne Muhammed'in (artık muhtemelen okuma yazma bildiği bilinen bir şeydir) ne de kâtiplerinin el yazmalarına sahibiz.<sup>73</sup> Kur'ân metninin en eski tam şekli IX. Yüzyıla aittir. Çok nadir parçalar VII. Yüzyılın sonu ve VIII. Yüzyılın başına aittir. Dolayısıyla, tarihli tam bir Kur'ân metnine ancak IX. yüzyıl civarında rastlandığını ve fakat Yemen San'â şehrinde yer alan Ulu Cami'de bulunan tam veya yarı tam en eski metinlerin 1972'de keşfedildiğini belirtir.<sup>74</sup> O, devamla şunu ifade eder; bu konuda yapılan etüt daha çok Kur'ân'ın filolojik tarihi ve İslami kaynakların eleştirisi üzerinde yoğunlaşır.<sup>75</sup>

İslami kaynaklar ve hatta oryantalistlerin yaptığı birçok çalışma ise Gilliot'un burada iddia ettiğinin aksine, Kur'ân'ın hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiğini gösterir. Örneğin; bizzat oryantalistlerin yaptığı ve Gilliot'un da makalelerinde yer verdiği, Almanya'da 1930'a doğru çalışmalarına başlayan Institut für Koran Forshung'un<sup>76</sup> el yazmaları toplama projesi, Gilliot'un ve birçok oryantalistin iddialarını çürüten sonuçlar elde etmiştir. Gilliot bizzat

---

Muhammed 'Ābid el-Cābirī (1936-2010), *Tekvīnu'l-`akli'l-`Arabī*, Merkezu Dirāsāti'l-Vahdeti'l-`Arabiyye, Beyrut, 2011, s. 80-84.

<sup>71</sup> François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden 2010, s. 618-619.

<sup>72</sup> Gilliot, *Deux Etudes*, s. 23.

<sup>73</sup> Gilliot, *Origines*, s. 646-647.

<sup>74</sup> Gilliot, *Coran*, s. 24; Gözeler ve dğr., *Corpus Coranicum*, s. 227-228.

<sup>75</sup> Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 382.

<sup>76</sup> Kur'ân Araştırma Enstitüsü.

kendisi der ki: "Bu projede, 9000 Kur'ân eski el yazması fotoğrafı ve hicri ilk beş yüzyılın Kur'ân disiplinlerine ait 11000 el yazması toplandı. Daha sonra Anton Spitaler (1910-2003) bunların savaş esnasında yok olduğunu belirtmişse de şimdi bu filmlerin, 1992'de Spitaler ve Neuwirth arasında yapılan bir antlaşma sonucunda, Berlin Freie Üniversitesi, Semitistik ve Arabistik Bölümü'ne getirilmiş olduğu bilinen bir şeydir."<sup>77</sup>

Bu çalışmanın sonucunu Hamidullah(1908-2002) şu şekilde açıklar: "Almanya'da Münih Üniversitesi'nde kurulmuş olan 'Institut für Koran Forshung' bölümü bütün dünyadan topladığı 42.000 kadar tam veya eksik Kur'ân nüshasını bir araya getirmiş ve elli yıl süren çalışmaların sonunda bu nüshalar arasında bir-iki hattat hatası dışında hiçbir fark olmadığı anlaşılmıştır."<sup>78</sup> Daha da önemlisi bu projenin bizzat sorumlusu olan Otto Pretzl(1893-1941), toplanan el yazmaları üzerinde yapılan inceleme raporunu şöyle açıklar: "Elde edilen Kur'ân nüshaları üzerinde yapılan detaylı incelemeler neticesinde, değişik dönemlere ait olan bu nüshalar arasında hiçbir farklılığa rastlanmamıştır."<sup>79</sup>

Gilliot bu raporu bilmiyor olamaz. Zira bu rapor bizzat kendisinin de ilgi duyduğu ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi, makalelerinde bahsettiği bir konuda yapılmış en büyük çalışmalardan birinin sonuç raporudur.

Ayrıca Gilliot'un, "ne Hz. Muhammed'in (artık muhtemelen okuma yazma bildiği bilinen bir şeydir) ne de kâtiplerinin el yazmalarına sahibiz"<sup>80</sup> iddiası da gerçeklerle örtüşmüyor. Hz. Muhammed'in el yazması oryantalistlerin varsayımlarından başka hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kâtiplerinin el yazmaları ise Osman Mushafı şeklinde günümüze kadar gelmiştir. Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan birisi İstanbul Topkapı Sarayı,<sup>81</sup> ikincisi, İngiltere Hind Dairesi Kitaplığında bulunmaktadır. Bu iki nüsha tam şekliyle mevcuttur. Bir üçüncüsü - birkaç sayfa eksik- Taşkent'te bulunmaktadır.<sup>82</sup> Ayrıca Rus Hükümeti bu

<sup>77</sup> Gilliot, *Origines*, s. 651; Gözeler ve diğerleri, *Corpus Coranicum*, s. 227.

<sup>78</sup> Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

<sup>79</sup> Otto Pretzl (1893-1941), *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung, Heft 5, München, 1934, s. 13.

<sup>80</sup> Gilliot, *Origines*, s. 646-647.

<sup>81</sup> Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

<sup>82</sup> Hamidullah, *Elçi*, s. 182.

nüshanın bir tıpkıbasımını yaptırmıştır. Bu metinler arasında hiçbir farklılık yoktur.<sup>83</sup>

Gilliot'un Kur'ân'ın tahrif edildiği ile ilgili iddialarından biri de bazı sahâbîlerin Osman Mushafı'nı eleştirdiği iddiasıdır. Bu noktada der ki; birçok İslam bilgini, ilk üç asır boyunca şiddetli bir şekilde Osman Mushafı'nı eleştirmiştir. Bu eleştiri, mushafı olan sahâbîlerle başlamıştır.<sup>84</sup> Özellikle İbn Mes'ûd, Osman Mushafı'na şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>85</sup>

Gilliot bu iddiasını, İbn Mes'ûd'un Zeyd'i eleştirmesine dayanarak ortaya atar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, İbn Mes'ûd'un Zeyd'i eleştirmesi, topladığı Kur'ân'ın sıhhatinden şüphe ettiği için değil ve fakat kendisini bu işe ondan daha ehliyetli görmesindedir. Bu ise bir takdir işidir. Kaldı ki Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve daha sonra da Hz. Osman'ın Zeyd'i bu iş için daha ehliyetli görmesi, Zeyd'e toplama ve çoğaltma işinde yardımcı olmak üzere başka sahâbîleri de görevlendirmeleri ve böylece ilk önce bir komisyon ve daha sonra da sahâbîlerin icmâna mazhar olmuş bir çalışma, elbette İbn Mes'ûd'un tek başına yapacağı çalışmadan çok daha geçerli bir çalışmadır.<sup>86</sup> Farzı muhal olarak İbn Mes'ûd'un Zeyd ile ilgili olarak yaptığı eleştiri, Zeyd'in topladığı Kur'ân'ın sıhhatinden şüphe ettiğinden kaynaklansa dahi bu Kur'ân'ın sıhhatine zarar vermez. Zira Kur'ân'ın bize sahâbînin ittifakıyla gelmiş olması ve bu yönüyle mütevatir olması, hiç kimsenin onun tevatürüne itiraz etmemesini gerektirmez ve bu tür itirazlar da büyük bir cemaatin ittifakla kabul ettiği gerçeği değiştirmez.<sup>87</sup>

Gilliot, Osman Mushafı'nın eleştirildiğini yine İslami kaynaklara dayanarak iddia eder. Fakat İslami kaynaklarda İbn Mes'ûd'un eleştirisinden başka bin kat fazlasıyla şu gerçekler de yer alır; sahâbîlerin tümü Hz. Osman'ın Kur'ân'ı çoğaltma işini tasvip etmiş,<sup>88</sup> Hz. Osman,

---

<sup>83</sup> Hamidullah, *İslâm*, s. 36-37. Altıkulaç'a göre bunlar Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflar değildir. Fakat Hz. Osman'ın mushaflarından çoğaltılan ilk asra ait mushaflar olabilirler. Ona göre Hz. Osman'ın çoğalttığı mushaflardan hiçbiri günümüze gelmemiştir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, IRCICA, İstanbul, 2007, s. 23, 35-36.

<sup>84</sup> Gilliot, *Origines*, s. 646.

<sup>85</sup> Gilliot, *Origines*, s. 644.

<sup>86</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 198.

<sup>87</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 198-199.

<sup>88</sup> eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60-61; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60; Albayrak, *Usûl*, s. 29-30; Demirci, *Usûl*, s. 108-109.

Zeyd b. Sâbit başkanlığında mushafı çoğaltıp o zaman Medine’de bulunan Kur’ân bilginleri olan sahâbîlerin huzurunda okuttuktan sonra, imparatorluğun çeşitli merkezlerine göndermiştir.<sup>89</sup> Sadece İbn Mes’ûd, kendi özel mushafının yakılmasına önceleri karşı çıkmıştır. Fakat onun bu davranışı, Osman Mushafı’nın sahih olmaması gibi bir sebepten değil, alışık olduğu mushafından ayrılmak istememesinden kaynaklanıyordu.<sup>90</sup>

Gilliot der ki; Ubeyy b. Ka’b Mushafı’nda, Osman Mushafı’nda olmayan sûreler vardı.<sup>91</sup> Fakat böyle bir şey varsa da bu gayet doğaldır. Çünkü Osman Mushafı’ndan farklı ayet ve ibareler barındıran mushafların bulunmasının birçok sebebi vardır. Bunlardan biri; ayetlerin ilk şeklini öğrenmiş ve daha sonra Medine dışında yaşadığı için nesh olayı ile Peygamber (a.s.) tarafından iptal edilmiş sahih ayetlerin neshinden haberi olmayan sahâbîlerin, kendi nüshalarını kendinden sonrakilere ilk haliyle bırakmaları; diğer bir sebep, sahâbîlerin anlamakta güçlük çektikleri kelime ve cümleleri Peygamber’e (a.s.) sorup, aldıkları açıklamaları kendi mushaflarına tefsir kabilinden eklemeleri ve daha sonrakilere mushaflarını bu haliyle bırakmalarından dolayı, sonrakilerin Kur’ân’ın asıl metni ile sahâbîlerin eklediği açıklamayı Kur’ân zannetmeleri; başka bir sebep, lehçe farkından dolayı Peygamber’in (a.s.) Müslümanlara, alışık oldukları lehçeye göre kelimeleri telaffuz etmelerine ve hatta anlamakta güçlük çektikleri kelimelerin yerine eş anlamlı diğer kelimeleri kullanmalarına izin vermesidir. Fakat Hz. Osman döneminde halkın okuma yazma oranı arttığından artık Kur’ân’ın değişik okunmasına izin verilmemesi gerektiği düşünülüyordu.<sup>92</sup> Ayrıca Ubeyy b. Ka’b(ö. 30/650) gibi sahâbîlerin, kendi özel mushaflarına hem tefsir kabilinden hem de dua kabilinden yazdıkları şeyler, daha sonrakiler tarafından Kur’ân olarak anlaşılmıştır. Burton bu bağlamda şunları söylemektedir: “Şuana kadar elde edilen el yazmaları Osman Mushafı’na ait olup İbn Mes’ûd gibilerinin mushaflarına dair en ufak bir el yazması bulunmamıştır.<sup>93</sup> Sahâbîye ait farklı kıraatler rivayet edilmiş olmasına rağmen bu kıraatler mushafa girmeyi hiçbir zaman başaramamıştır. Bu olgu da ister Osman

<sup>89</sup> Hamidullah, *İslâm*, s. 32-34; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 60.

<sup>90</sup> es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 170-194, 207-208; es-Suyûtî, *İtkân*, c. I, s. 85; ez-Zerķânî, *Menâhil*, s. 181-184, 198-199; Albayrak, *Usûl*, s. 29-30.

<sup>91</sup> Gilliot, *Creation*, s. 47.

<sup>92</sup> es-Suyûtî, *İtkân*, c. I, s. 185; ez-Zerķânî, *Menâhil*, s. 183; Hamidullah, *İslâm*, s. 35-36; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 61.

<sup>93</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, s. 178, 239.

Mushafı'nda ve isterse diğer mushaflarda olsun, sözlü veya başka bir şekilde de olsa tüm mushafların genel bir Kur'ân geleneğine bağlı olarak şekillendiğini göstermektedir. Aslında bu açıklanması zor bir şey değildir. Gerçekten de birçok entelektüel Müslüman, aktarılan bu farklı kıraatlerin tefsirle ilgili yorumdan başka bir şey olmadığını net bir şekilde farkındaydı."<sup>94</sup>

Gilliot, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasını güçlendirmek için Şî'îlerden bahsedip der ki; Kur'ân'ın tahrif edildiği ile ilgili olarak en sert açıklama Şî'îlerden gelmiştir. Onlara göre Kur'ân'ın tamamını sahih bir şekilde elinde bulunduran tek kişi Hz. Ali (ö. 40/661) idi. Peygamber'in (a.s.) ölümünden ve gücün düşmanlarının (Hz. Ebu Bekir, Ömer, ...) eline geçmesinden sonra, Kur'ân'ın bu versiyonu, Hz. Ali ve taraftarları için açık bir şekilde övgü ve düşmanları için de yergi içerdiği için reddedilmiştir.<sup>95</sup>

Şî'a'nın Kur'ân'ın tahrif edildiğine, noksanlıklar ve ziyadelikler barındırdığına dair iddiası ise delilsiz bir iddiadır. Şî'a'nın imamları dahi bu iddiayı kabul etmiyorlar. Ayrıca sahih rivayetlerle sabittir ki Hz. Ali; Hz. Ebu Bekir ve Hz. Osman'ın yaptırdığı mushaf toplama ve çoğaltma çalışmalarını çok büyük bir takdirle karşılamıştır.<sup>96</sup> Hem eğer Şî'a'nın iddia ettiği gibi Kur'ân'ın tam sahih şeklini sadece Hz. Ali biliyor idiyse, neden kendi hilafeti döneminde bunu ortaya koymadı. Ya da babasının hilafetini devralan Hz. Hasan (ö. 50/670) neden bunu açıklamadı. Binaenaleyh tüm bunlar, Şî'a'nın iddiasının batıl olduğunu gösterir.<sup>97</sup> Keza Şî'a'nın önemli imamlarından kabul edilen Tûsî (ö. 460/1068) ve Tabersî (ö. 548/1153) derler ki: "Kur'ân, olduğu gibi bize nakledilmiş, onun hiçbir eksikliği veya fazlalığı yoktur ve kıyamete kadar da böylece devam edecektir. Bizim mezhebimizin sahih görüşü budur."<sup>98</sup> Keza bu noktada eş-Şeyh el-Mufîd (ö. 413/1022) şunları dile getirir: "Kur'ân'ın bazı bölümlerinin eksiltilmiş olması aklen mümkünse de bu konuda görüş serdedenlerin ortaya koydukları bir delil yoktur. Fakat bazılarına

<sup>94</sup> Burton, *Collection*, s. 182-183.

<sup>95</sup> Gilliot, *Origines*, s. 646; Claude Gilliot, "Presentation", *Arabica*, 47:3/4 (2000), ss. 315-325, s. 319-320.

<sup>96</sup> es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 139-142, 169, 207-208; eş-Şâbûnî, *et-Tibyân*, s. 57-58.

<sup>97</sup> ez-Zerkânî, *Menâhil*, s. 196-197.

<sup>98</sup> Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (ö. 460/1068), *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Zevî'l-Ḳurbâ, İnan, 1816, c. I, s. 3; Ebû 'Ali el-Faḍl b. el-Ḳasim et-Ṭabersî (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyân*, Müessesetu el-E'lemî, Beyrut, 1995, c. I, s. 6.

göre Hz. Ali'nin mushafında tevil ve tefsir kabilinden -ki onlar da her ne kadar nazil olan kelimelerin kabilinden değilse de Kur'an'ın hakiki tevil olduğu için Kur'an sayılır- olan kısımlar eksiltmiştir ki bu görüş bizzat Kur'an'ın bir kısmının eksiltildiği olduğunu iddia eden görüşe nazaran daha isabetli görünüyor ve ben de bu görüşü tercih ediyorum.”<sup>99</sup> O halde, Gilliot'un Şî'a hakkındaki görüşü zorlamadır ve zaten ifade ettiğimiz gibi Şî'a'nın dahi sahip çıkmayıp şiddetle reddettiği bir iddiadır.

### 3. Kur'an Dili ve Mucizeliği

Bazı Oryantalistler, Müslümanların aksine, Kur'an dili ile ilgili yaptıkları çalışmalarda, Kur'an dilinin üstün bir Arapça ile yazılmadığını, hatta normal bir Arapçadan dahi daha kötü bir Arapçaya sahip olduğunu dile getirirler. Bu konuda Gilliot da kendi selefleri veya çağdaşları olan oryantalistlerle aynı fikirdedir. Zira kendisi şunu iddia eder: “Araştırmacılar Kur'an'ın tuhaf dilini inceledikleri zaman, genel Arapçanın kuralları dâhiline zorla girebilen özelliklerinin altını çizerler. O derece ki Nöldeke (1836-1930): ‘Sahih dil selikaları, Arapları Kur'an'ın özel dilinin tuhafliklerini ve zayıflıklarını taklit etmekten korumuştur’ gibi bir ifadeyi yazabilmiştir.”<sup>100</sup> Bu ibareden de açıkça anlaşıldığı gibi Gilliot da selefi Nöldeke ile aynı fikirdedir. Keza o, aynı konuda Nahıl 103 ayeti<sup>101</sup> bağlamında der ki: “Bu ayetin tercümesi genellikle kişiyi yanlış yönlendiriyor. Zira buradaki ‘mubîn’; ‘açık yapan/making (things) clear’ anlamında bir ism-i fâildir. Hâlbuki bu kelime Müslüman kelimeler ve filologlar tarafından; ‘açık Arapça’ şeklinde ve daha da genişletilerek ‘saf’, ‘en iyi’, ‘tüm dillerin en iyisi’, ‘Muhammed’in kabilesi Kureyş’in dili’ şeklinde tefsir edilmiştir. Bu daha sonra Arapçanın üstünlüğüne dair efsanevî anlatımlara yol açarak Kur'an Arapçasının kutsal dil (Lingua Sacra) olduğu düşüncesine zemin hazırlamıştır.”<sup>102</sup>

<sup>99</sup> Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022), *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, thk. İbrâhîm el-Enşârî, Dâru'l-Mufid, Beyrut, 1993, s. 81-82.

<sup>100</sup> Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 382; Claude Gilliot, Pierre Larcher, “Language and Style of the Qur'an” (ed. Jane Dammen Mcauliffe), *Encyclopaedia of the Qur'an III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003, s. 111. Ayrıca bkz. Nöldeke, *Sprachwissenschaft*, s. 22-23.

<sup>101</sup> Nahıl, 16/102. *وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانِ الَّذِي يُلْحَدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ* (Andolsun ki biz onların, ‘Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kimsenin dili yabancısıdır. Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır)

<sup>102</sup> Gilliot, *Creation*, s. 43; Gilliot, *The Authorship*, s. 90; Gilliot - Larcher, *Language and Style of the Qur'an*, s. 114-117.

Gilliot'un buradaki "mubîn" kelimesinin "açık" anlamına gelmediğini söylemesi, sırf dil bilimsel bir endişeden değil; aksine bu, "Kur'ân Arapçasının kötü bir Arapçaya sahip olduğu" yönündeki tezinin önündeki engelleri aşma çabasından kaynaklanıyor. Hâlbuki bu kelimenin burada "açık" anlamına gelmemesi için hiçbir neden yoktur. Zira bu kelime aynı formatıyla Kur'ân'ın birçok yerinde<sup>103</sup> sadece "açık" anlamına gelebilecek şekilde kullanılmıştır.

Bununla beraber Kur'ân dili konusunda farklı düşünen oryantalistler de mevcuttur. Örneğin Karl Vollers, bunun tam aksini düşünür. Ona göre, Kur'ân, ilk etapta birçok özellikle (eksiklik) beraber, i'râb özelliği olmayan Mekke lehçesiyle yazılmış fakat daha sonra, çok cazip olan eski Arap şiir diline adapte edilmek için tekrar gözden geçirilmiştir.<sup>104</sup>

Bu bağlamda Gilliot der ki: "Biz kendimizi, 'her ne kadar hafif gramer yanlışları varsa da Osman Mushafı, bazen tuhaf bir düzende olsa da sadece gerçek metinleri barındırır' veya 'Kur'ân gerçek olmayan hiçbir şeyi barındırmaz, aksine sadece gerçek pasajları barındırır' gibi anlayışlardan uzak tutuyoruz."<sup>105</sup> Osman, çoğaltılmış mushaf kendisine getirildiğinde, içinde gördüğü birçok dil yanlışlarını (lahn) düzeltmedi ve: 'Bunları değiştirmeyin, Araplar bunları değiştirecekler / dilleri ile değiştirecekler' deyip öylece bıraktı.<sup>106</sup> Arap dil ekollerinde genel bir kural yoktur ve her dil ekolu kendi özel organizasyonuna sahiptir. Bundan dolayı, Kur'ân metnine doğrudan doğruya ulaşmak, Arapça bilenler için dahi mümkün değildir."<sup>107</sup>

İslami kaynaklara baktığımızda ise Gilliot'un bu iddialarının tamamen varsayımlardan ibaret olduğuna şahit oluyoruz. Zira Hz. Osman'dan rivayet edilen "Kur'ân'ın bazı yerlerinde dilbilgisi hataları (lahn) vardır fakat Araplar onu dilleriyle düzeltereklerdir"<sup>108</sup> rivayetine bağlantılı olarak iddia edilen dil bilgisi hataları, Arap dil bilimcileri tarafından açıklığa kavuşturulmuş ve bu hata diye gösterilen örneklerin

---

<sup>103</sup> Bakara, 2/168, 208; Âlu 'İmrân, 3/164; Mâide, 5/110; En'am, 6/74, 142; A'râf, 7/22, 60, 107.

<sup>104</sup> Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383; Gilliot, *The Authorship*, s. 95-96.

<sup>105</sup> Gilliot, *The Authorship*, s. 100.

<sup>106</sup> Gilliot, *Creation*, s. 47.

<sup>107</sup> Gilliot, *Coran*, s. 26.

<sup>108</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şakar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973, s. 71; es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 231-242.



aslında hata olmadığı ve fakat Arapçanın hem dil bilgisinin çok yönlü olmasından hem de birçok farklı şivesinin<sup>109</sup> bulunmasından kaynaklandığı beyan edilmiştir. Keza burada dilbilgisi hatası diye anlaşılan şey, farklı şive anlamında kullanılmış olabilir.<sup>110</sup>

Örneğin; *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ*<sup>111</sup> cümlesi Bilhâris b. Ka'b'ın<sup>112</sup> şivesidir.<sup>113</sup> Onlar *مررت برجلان* derler. Keza yine Yemenlilere isnat edilen bir beyitte bu kullanıma delil vardır:

أَيُّ قُلُوصٍ رَاكِبٍ تَرَاهَا طَارُوا عَلَاهِنَّ فَطَرُ عَلَاهَا<sup>114</sup>

Bu beyitte *أَيُّ* kelimesi “medh ve ta’zim” üzere nasb edildi. Yoksa İbtida üzere raf’ edilebilirdi.

Başka bir örnek,<sup>115</sup> *وَالْمُؤَفُّونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ* kelimesidir. Arap dil bilginleri buradaki *وَالصَّابِرِينَ* kelimesinin nasbının “medh” üzere olduğunu, zira Arapların “medh ve zemm” durumunda kelimeleri nasb ettiğini ifade ederler. Dolayısıyla bu cümlede bu kelimenin nasb edilmesi “tehlike” ve “savaş” gibi durumlarda “sabrın” önemine dikkat çekmek içindir.<sup>116</sup> Arapçada nasb, cer ve raf’ birçok durumda mütekellimin niyetine bağlı olarak değişiklik arz eder. Cümlede takdirler ve hazflar yapılarak i’râb değiştirilir.<sup>117</sup>

Sekkâkî (ö. 626/1229) de şunu ifade eder: “Hz. Muhammed, Kur’ân’ı yirmi seneden daha uzun bir zaman diliminde sürekli okuduğu

<sup>109</sup> es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 232.

<sup>110</sup> es-Sicistânî, *el-meşâhif*, s. 232.

<sup>111</sup> 20/Tâhâ, 63. Buradaki *هَذَا*’nın ismi olduğundan dolayı *هَئِن* olması gerekirdi.

<sup>112</sup> Yemen’de bir kabilenin adı. Bkz. Ömer Rıdâ Kehhâle, *Mu’cemu kabâilî-l-‘Arab: el-Kadîme ve’l-hadîse*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1997, c. I, s. 102; c. III, s. 940; el-Kurtubî, *Câmi’*, c. XI, s. 144-146.

<sup>113</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Harezmi ez-Zemaşşerî (ö. 538/1143), *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzil ve ‘uyuni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil*, Mektebetü Mısır, Kahire, ty., c. III, s. 153.

<sup>114</sup> İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 71-72.

<sup>115</sup> 2/el-Bakara, 177. (Asıl iyilik, ... antlaşma yaptıkları zaman antlaşmalarını yerine getiren; sıkıntı ve hastalık zamanlarında sabredenlerin bu tutum ve davranışlarıdır).

<sup>116</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyâd el-Ferrâ (ö. 207/823), *Me’ânî’l-Kur’ân*, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1983, c. I, s. 105-108; İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 75; Ebü İshâk İbrâhîm İbnu’s-Serî ez-Zeccâc (ö. 311/923), *Me’â’l-Kur’ân ve i’râbuhü*, ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1988, c. I, s. 247; Ebü Ca’fer Ahmed b. Muḥammed b. İsmâ’îl en-Neḥḥâs (ö. 338/950), *İrâbu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2008, s. 76; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 200; Muḥammed b. Yûsuf el-Endelusî el-Ġirnaṭî Ebü Ḥayyân (ö. 754/1353), *el-Baḥru’l-muḥîṭ fi’t-tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2005, c. II, s. 140; el-, Nâşiruddîn Ebü Sa’îd ‘Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî Beyḏâvî (ö. 691/1292), *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001, c. I, s. 107.

<sup>117</sup> Bkz. Sîbeveyh (ö. 194/809), *el-Kitâb*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, c. I, s. 450-505.

halde, yanında müstesna dostları ve onun noksanlığını görmek isteyen düşmanları olmasına rağmen, tüm bu süre zarfında ne dostlarının onun sürekli yaptığı hataları düzeltmemesi ne de düşmanlarının ondaki bu noksanlıkları ifade etmemesi mümkün değildir.<sup>118</sup> Ayrıca Kur'an'da hataların olduğunu söyleyenlerin Arap dili ve Edebiyatı namına öne çıkmış hiçbir âlimleri ve eserleri yoktur. Karaladıkları kitaplar da hep öncekilerin taklitlerini yapmaktan ibarettir.<sup>119</sup> Kur'an'ın, Arap dil bilgisine aykırı olduğu iddia edilen<sup>120</sup> سلاسل<sup>121</sup>, قوارير<sup>121</sup> gibi örneklerin nahiv ilminde cevapları vardır."<sup>122</sup>

Kur'an, İslam Arap literatüründe yazılan ve bu literatürün temelini oluşturan ilk kitaptır.<sup>123</sup> Dolayısıyla bu kitap daha sonraları Halil b. Ahmed (ö. 170/786) ve Sîbeveyh (ö. 194/809) gibi dil bilimcilerinin belirlediği kurallardan önce ve kendi döneminde cari olan kullanımlar üzere nazil olmuştur. Daha sonraları bazı dilbilgisi kuralları değişmiş olabileceği gibi bazı kullanımlar da ortadan kalkmış olabilir. Bundan dolayı Kur'an'ı, nüzulünden iki asır sonra ortaya konulan dilbilgisi kurallarına tabi kılmak anakronik bir hataya düşmektir. Ayrıca dilbilgisinin tespitinde asıl temel alınması gereken, o dildeki cari kullanımlardır. Yoksa aksi değildir. Halil ve Sîbeveyh gibi dilcilerin tespit ettiği kurallar, kendi dönemlerinin tüm lehçelerini ve kullanımlarını ihata etmiyordu. Bundan dolayı onların, çalışmalarında göz önünde bulundurmadıkları ve fakat Kur'an'ın kullandığı bazı üsluplar bulunmaktadır. Onlar, hem fiilen kullanılmakta olan tüm lehçeleri araştırmadılar hem de Kur'an'ın kullanımlarının dışında teorik olarak geliştirdikleri vezinler ve bedevî Arap kullanımlarını ölçüt aldılar.

<sup>118</sup> Ebū Ya'kūb Yūsuf b. Muḥammed b. 'Alī es-Sekkākī (ö. 626/1229), *Miftāḥu'l-'ulūm*, thk. 'Abdulḥamīd Hindāvī, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, s. 707-708.

<sup>119</sup> es-Sekkākī, *Miftāḥ*, s. 708-709.

<sup>120</sup> 76/el-İnsān, 4. Arapça dil bilgisi kuralı gereği سلاسل olması gerekir. Çünkü bu kelime gayrı munsarıftır ve tenvin alamaz.

<sup>121</sup> 76/el-İnsān, 16. Arapça dil bilgisi kuralı gereği قوارير olması gerekir. Çünkü bu kelime gayrı munsarıftır ve tenvin alamaz.

<sup>122</sup> es-Sekkākī, *Miftāḥ*, s. 710. Bu kelimeler bazı kıraatlerde munsarîf olarak okunmuştur.

<sup>123</sup> Alphonse Mingana (1878-1937), "Syriac Influence on the Style of the Qur'an", *John Rylands Library Bulletin*, Manchester, 1927, ss. 77-98, s. 78; Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran*, s. 13, 30, 331-332; Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*, Editrice Civiltà, Brescia, 1967, s. 16; Hamidullah, *Diplomatik Mektup*, s. 67; Muhammad Hamidullah (1908-2002), *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 52; Schoeler, *Ecrire et Transmettre*, s. 15; al-A'zamī, *Qur'anic Text*, s. 166.

Dolayısıyla o günün dünyasında bilfiil kullanılmakta olan ve Kur'ân'ın da barındırdığı birçok vezin fasih Arapçanın sınırlarının dışında kalmıştır.<sup>124</sup>

Binaenaleyh, dil bilgisi hataları diye iddia edilen hatalar, kasıtlı olarak yanlış ifade edilmektedir. Zira Sekkâkî'nin de ifade ettiği gibi, Peygamber'in (a.s.) çağdaşları, ana dilleri olan ve kendi zamanlarında hiç bozulmamış saf bir halde bulunan Arapçayı hem kendilerinden sonraki Araplardan hem de sırf akademik olarak öğrenen oryantalistlerden çok daha iyi bildikleri halde, Kur'ân'da herhangi bir yanlışın olduğunu iddia etmeleri bir yana, aksine edebî yapısına hayran kalmaları,<sup>125</sup> Kur'ân'da hiçbir dil bilgisi hatasının olmadığını göstermektedir.<sup>126</sup>

Kur'ân üzerine çalışma yapan oryantalistlerin ilgilendikleri konulardan biri de Kur'ân dilinin mucizeliği meselesidir. Bu konuya dâhil edilebilecek birçok konuyu yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, oryantalistler ilk önce Kur'ân'ın kaynağı ile ilgili şüpheleri ve varsayımları ortaya atıp ondan sonra tamamen bu varsayımlar üzerine değişik hipotezler geliştirirler. Bizim ele aldığımız oryantalist de kendi meslektaşlarının aynı çizgisini takip etmiş ve çoğunlukla onların düşüncelerini özetlemiş, birbiriyle karşılaştırmış, bazılarını diğerlerinden daha güçlü bulduğunu ifade etmiştir. Gilliot bu konuda der ki: "Kur'ân'ın taklit edilemeyeceği iddiası, ona iman edenlerin imanî bir meselesidir. Kur'ân'da hem klasik Arapçanın hem de genel Arapçanın kuralları dâhiline zorla dâhil edilebilen form ve yapılar bulunmaktadır."<sup>127</sup>

Oryantalistlerin önemli babalarından biri olan Goldziher (1850-1921) de şunu öne sürer: "Muhammed, Kur'ân'ın taklit edilemeyeceğini ilan etti. Takipçileri de Kur'ân'ın bir parçasının diğer kısmından daha üstün olduğunu düşünmeksizin onu, Peygamber vasıtasıyla kendilerine gönderilen ilahi bir mucize olarak kabul ettiler."<sup>128</sup> Görüldüğü gibi

<sup>124</sup> el-Câbirî, *Tekvîn*, s. 80-88; Hamidullah, *Kur'an*, s. 82-93.

<sup>125</sup> eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, c. XIV, s. 8679-8681.

<sup>126</sup> Bkz. Mehmet Akif Koç, "John Burton'un 'Kur'ân'da Gramer Hataları' Adlı Makalesinin Tenkidi", *AÜİFD*, sayı: XXXV, 1996, ss. 554-559.

<sup>127</sup> Gilliot, *Methodes*, s. 381.

<sup>128</sup> Ignaz Goldziher (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917, s. 11. Bununla beraber K. Vollers gibi bazı oryantalistler bu düşüncenin tam tersini benimser ve Kur'ân dilinin cazip bir Arapçaya sahip olduğunu ifade ederler. Bkz. Gilliot, *Origines*, s. 647; Gilliot, *Methodes*, s. 383; Gilliot, *The Authorship*, s. 95-96.

burada aktardığımız her iki oryantalistin de kendi önyargılarını ifade etmekten başka dayandıkları hiçbir tarihi veya edebî delil yoktur.

Kur'ân'ın mucize olduğuna ve bir benzerini yapmanın insanlar için imkânsız olduğuna dair delillerden biri; Hz. Muhammed'in Kur'ân vasıtasıyla muhaliflerini, Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri için davet edip onlara meydan okuduğu halde, onların bu meydan okumaya cevap verememeleridir. Zira eğer Kur'ân'a bir benzerini getirmekle mukabele etseydiler, mutlaka bunu her tarafa neşrederlerdi. Çünkü Peygamber'in (a.s.) davasını iptal etmek için böyle bir şeye olan ihtiyaçları hem çok fazlaydı hem de taraftarları çoktu. Hâlbuki tarihen böyle bir şeyin sabit olmaması, böyle bir olayın vuku bulmadığını gösterir. Bu kadar ihtiyaç duydukları bir şeyi yapmamaları ise Kur'ân'ın mucizeliğinden başka hiçbir şeyle açıklanamaz.<sup>129</sup> Zira Arap ediplerinin Hz. Muhammed'e olan tüm kin ve nefretlerine rağmen birkaç satırla davasını iptal etmek gibi kolay ve emniyetli bir yol varken, kılıçla savaşmak gibi zor ve tehlikeli bir yolu tercih etmeleri, böyle bir yola mecbur kaldıklarını ve kalem ile mukabele edemediklerini gösterir.<sup>130</sup>

Kur'ân, Kur'ân'a nazire yapılamayacağı,<sup>131</sup> Peygamber'in (a.s.) insanlardan korunacağı,<sup>132</sup> Allah'tan yana olanların muzaffer olacağı,<sup>133</sup> Müslümanların Mekke'ye emniyet içerisinde girecekleri,<sup>134</sup> Bizanslıların Sâsânîleri mağlup edeceği<sup>135</sup> gibi geleceğe ait ve bir insanın bilmesinin imkânsız olduğu haberleri kesin bir dil ile bildirmektedir. Binaenaleyh, bu haberlerin aynen bildirdiği gibi vuku bulması, Kur'ân'ın Peygamber'in (a.s.) eseri olmadığına ve dolayısıyla mucize olduğuna açık bir delildir.<sup>136</sup>

<sup>129</sup> Muhammed b. eṭ-Ṭayyib b. Muhammed b. Ca'fer el-Bâkıllânî (ö. 403/1013), "İ'câzu'l-Ḳur'ân", (es-Suyûṭî), *İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân II*, (ss. 593-663), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005, c. II, s. 597, 601-603.

<sup>130</sup> el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Ḳur'ân*, II, 603-605; Said Nursî (1878-1960), *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmeccid Nursî, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 210.

<sup>131</sup> Bakara, 2/23-24; İsrâ', 17/78.

<sup>132</sup> Mâide, 5/68.

<sup>133</sup> Şâffât, 37/171-173; Nûr, 24/55.

<sup>134</sup> Feth, 48/27.

<sup>135</sup> Rûm, 30/1-5.

<sup>136</sup> Draz, *en-Nebau'l-azîm*, s. 44-50.

### Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; İslami ilimler üzerine yoğun bir şekilde çalışan oryantalistler, çalışmalarının çoğunda kendi kültürel değerlerini yansıtmış ve İslamiyet ile ilgili olarak ortaya koydukları fikirlerde, çoğu zaman önyargılı olmuşlardır. Her ne kadar bilimsellik ve objektiflik iddiasıyla çalışmalar yaptıklarını iddia etseler de çalışmalarının perde arkasında Batılıların üstünlüğü ve Doğuluların ise geri kalmışlığı, bayağılığı düşüncesi yatmaktadır.<sup>137</sup> Bundan dolayı bilimsellik perdesi altında yaptıkları çalışmalarında en temel hedefleri, Doğuyu ve Doğuluyu şekillendirmek, yönetmek ve üzerine hâkimiyet kurmaktır.<sup>138</sup> Elbette tüm oryantalistleri bu şekilde tanımlamak doğru değildir. Birçok oryantalistin ciddi bilimsel çalışmalar ortaya koyduğu, birçok İslami kaynakların gün yüzüne çıkmasına vesile olduğu bir gerçektir. Fakat bununla beraber, bu makalemizde ele aldığımız oryantalist dâhil olmak üzere, oryantalistlerin büyük çoğunluğu, özellikle Hz. Muhammed ve Kur'ân ile ilgili olarak ele aldıkları çalışmalarda, tamamen önyargılı davranmış, yüzyıllardır varsayımlardan başka bir bulgu elde edememelerine rağmen hâlâ, yüzyıllar önce ele alınmış konuları sanki yeni keşfedilmiş gibi tekrar ele alırlar. İşin en ilginç tarafı şu ki, inceledikleri İslami kaynaklarda onların fikirlerine ters düşen şeyleri çoğunlukla gizlerken, fikirlerini destekleyen en ufak bir sızıntıya, sıhhatine hiç bakmaksızın bilimsel bir gerçekmiş gibi hemen yapışiverirler. İşlerine gelince Kur'ân dâhil olmak üzere, hiçbir İslami kaynağın otantikliğini kabul etmezken, İslami düşünceleri çürütmeye çalışırken, yine bu otantikliğini reddettikleri kaynaklarda geçen verileri kullanırlar. John Burton onların bu hallerini şöyle ifade eder: “Doğrusu Arthur Jeffery (1892-1959), Friedrich Schwally (1863-1919) ve Gotthelf Bergsräber (1886-1933) gibi Avrupalı uzmanların şu ya da bu tartışmalı konularla ilgili olarak Müslüman literatüründe kendi görüşlerini destekleyen her şeyi bu şekliyle kabul etmeye aşırı hazır olduklarını görünce, insan dehşete kapılmaktan kendisini alamıyor.”<sup>139</sup>

Binaenaleyh hem Gilliot'un hem de diğer oryantalistlerin eserlerinden yararlanırken, onların tarihi seyir içerisinde İslam'a ve İslami ilimlere karşı olan tutum ve davranışlarının göz önünde bulundurulması

<sup>137</sup> Said, *Orientalism*, s. 7, 42, 44-45, 209, 300-301, 306-307.

<sup>138</sup> Said, *Orientalism*, s. 2-3, 7-8, 12, 26-27, 41, 83, 201, 203-204, 214, 263-264, 275-276, 294, 296.

<sup>139</sup> Burton, *Collection*, s. 217-220, 233.

faydalı olacaktır. İslam'a ve İslami ilimlere karşı yaptıkları eleştirilerin tahkik edilmesi ve İslam'ın öz kaynaklarından yararlanılarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünürüz.

### Kaynakça

- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şûle Yayınları, İstanbul, 2011.
- Altıkulaç, Tayyar, *Hizmeti Osman'a Nisbet Edilen Mushaf-ı Şerif*, IRCICA, İstanbul, 2007.
- Robert, André, André Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1967.
- al-A'zamî, Muḥammad Muştafâ, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testaments*, UK Islamic Academy, Leicester, 2003.
- el-Beydâvî, Nâşiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî (ö. 691/1292), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru Sâdir, Beyrut, 2001.
- el-Buḥârî, Muḥammed b. İsmâ'îl (ö. 256/870), *Şaḥîhu'l-Buḥârî*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Burton, John, *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid(1936-2010), *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*, Merkezi Dirâsâti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 2011.
- Canan, İbrahim (1940-2009), *Hadis Külliyyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2012.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053), *el-Muḥkem fî nakḥi'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Ḥasan, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1997.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, M. Ü. İFAV Y., İstanbul, 2003.
- Muḥammed Abdullah Draz (1894-1958), *en-Nebau'l-'azîm: Nazarâtun cedîdetun fi'l-Ḳur'ân*, Dâru's-Sekâfe, Doha, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Initiation au Coran*, el-Felah, Mısır, 1997.
- Ebû Ḥayyân, Muḥammed b. Yûsuf el-Endelusî el-Ğırnaṭî (ö. 754/1353), *el-Baḥru'l-muḥîṭ fi't-tefsîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- Ebû 'Ubeyd, el-Ḳâsım b. Sellâm (ö. 224/838), *Feḍâilu'l-Ḳur'ân*, thk. Adnân el-'Alî, Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2009.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Zeyâd (ö. 207/823), *Me'ânî'l-Ḳur'ân*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1983.
- François de Blois, "Islam in its Arabian Context", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu*, (ss. 615-624), Brill, Leiden, 2010.

- Gilliot, Claude, "Les Sources du Coran", *Le Monde des Religions*, 19 (2006), ss. 30-33.
- \_\_\_\_\_, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarī*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarī*, Vrin, Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Creation of a Fixed Text", (ed. Jane Dammen McAuliffe), *The Cambridge Companion to the Qur'an*, (ss. 41-57), Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Reconsidering the Authorship of the Qur'an. Is the Qur'an Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?", (ed. Gabriel Said Reynolds), *The Qur'an in its Historical Context*, (ss. 88-108), Routledge, London, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Origines et Fixation du Texte Coranique", *Etudes*, 409(2008/12), ss. 643-652.
- \_\_\_\_\_, "Deux etudes sur le Coran (La composition des sourates Mekkoises. Le Coran, Muhammad et le "judeo-christianisme)", *Arabica*, XXX (1983), ss. 1-37.
- \_\_\_\_\_, "Methodes et Debats. Langue et Coran: Une lecture syro-araméenne du Coran", *Arabica*, L (2003/3), ss. 381-393.
- \_\_\_\_\_, "Présentation", *Arabica*, 47:3/4 (2000), ss. 315-325.
- Gilliot, Claude, Pierre Larcher, "Language and Style of the Qur'an" (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'an III*, (ss. 109-135), Brill, Leiden, 2003.
- Giulio Basetti-Sani (1912-2001), *Introduzione allo Studio del Corano*, Editrice Civiltà, Brescia, 1967.
- Goldziher, Ignaz (1850-1921), *Mohammed and Islam*, çev. Kate Chambers Seelye, Oxford University Press, London, 1917.
- Gözeler, Esra ve diğerleri, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *AÜİFD*, c. 53, sayı: 2, 2012, ss. 219-253.
- Ğānim Kaddūrī el-Ĥamed, *Resmu'l-muşḥaf: dirāsetun luġaviyyetun tāriḥiyyetun*, el-Lecnetu'l-Vaṭaniyye, Bağdat, 1982.
- Hamidullah, Muhammad (1908-2002), *Allah'ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.



- \_\_\_\_\_, *İslâm'a Giriş*, çev. Cemal Aydın, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Muhtasar Hadis Tarihi*, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Müesseselerine Giriş*, çev. İhsan Süreyya Sırma, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Hz. Peygamber'in Altı Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Abdülaziz Hatip ve Mahmut Kanık, Beyan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Hoyland, Robert, "Epigraphy and the Linguistic Background to the Qur'ân", (ed. Gabriel Said Raynolds), *The Qur'ân in its Historical Context*, (ss. 51-69), Routledge, London, 2007.
- İbn 'Asâkir, 'Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh b. 'Abdillâh (ö. 571/1171), *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Sa'îd, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbn Hacer (ö. 852/1448), *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, (1854 Hindistan baskısının tıpkı baskısı)
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi şahîhi'l-Buĥârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, b.t.y.
- İbn Hibbân (ö. 354/965), *Kitâbu's-sikât*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Pakistan, 1973.
- İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, thk. Aĥmed Şakar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973.
- İbn Sa'd (ö. 230/845), *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Muĥammed 'Abdulkâdir 'Aĥâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Knauf, Ernst Axel, "Arabo-Aramaic and 'Arabiyya: From Ancient Arabic to early Standart Arabic, 200 CE-600 CE", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu*, (ss. 197-254), Brill, Leiden, 2010.
- el-Ĥurĥubî, Ebû 'Abdillâh Muĥammed İbn Aĥmed el-Enşârî (ö. 671/1273), *el-Câmi'u'l-aĥkâmu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
- Luxenberg, Christoph, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.
- Mårtensson, Ulrika, "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ân and in al-Ĥabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008), ss. 363-420.

- el-Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmûd(ö. 333/944), *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- Mingana, Alphonse (1878-1937), "Syriac Influence on the Style of the Qur'ân", *John Rylands Library Bullentin*, Manchester, 1927, ss. 77-98.
- en-Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed b. İsmâ'îl (ö. 338/950), *İ'râbu'l-Qur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.
- Neuwirth, Angelika, "Form and Structure of the Qur'ân", (ed. Jane Dammen McAuliffe), *Encyclopaedia of the Qur'ân II*, (ss. 245-266), Brill, Leiden, 2002.
- Nöldeke, Theodor (1836-1930), *Neue Beitrage zur Semitischen Sprachwissenschaft*, Verlag Von Karl J. Trübner, Strassburg, 1910.
- Nursî, Said (1878-1960), *İşârâtü'l-İ'caz*, çev. Abdülmecid Nursî, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Otto Pretzl (1893-1941), *Die Fortführung des Apparatus Criticus zum Koran*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Abteilung, Heft 5, München, 1934.
- Ömer Rıdâ Keḥḥâle, *Mu'cemu kabâili'l-'Arab: el-Ḳadîme ve'l-ḥadîse*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1997.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- Retsö, Jan, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet", (ed. Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx), *The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu*, (ss. 281-292), Brill, Leiden, 2010.
- eş-Şâbûnî, Muhammed 'Alî, *Şafvetü't-tefâsîr, et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Qur'ân*, el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Beyrut, 2011.
- \_\_\_\_\_, *et-Tibyân fî 'ulûmi'l-Qur'ân*, el-Mektebetü'l-'Aşriyye, Şayda Beyrut, 2011.
- Said, Edward W., (1935-2003), *Orientalism*, A Division of Random House, New York, 1978.
- Schoeler, Gregor, *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam*, Presses Universitaires de France, Fransa, 2002.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muḥammed b. 'Alî (ö. 626/1229), *Miftâḥu'l-'ulûm*, thk. 'Abdulḥamîd Ḥindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

- es-Sicistānī, ‘Abdullāh b. Ebī Dāvud (ö. 316/929), *Kitābu'l-meşāhif*, thk. Selīm b. ‘İd el-Hilālī, Müessesetü Ğurrās, Beyrut, 2006.
- es-Suyūṭī, Celāluddīn ‘Abdurrahmān b. Ebī Bekr (ö. 911/1505), *İtkān fi ‘ulūmi'l-Ķur‘ān*, Dāru'l-Fikr, Beyrut, 2005.
- eş-Şeyh el-Mufīd, Muḥammed b. Muḥammed b. Nu‘mān (ö. 413/1022), *Evāilu'l-makālāt fi'l-meżāhib ve'l-muḥtārāt*, thk. İbrāhīm el-Enşārī, Dāru'l-Mufīd, Beyrut, 1993.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib (ö. 310/923), *Cāmī'u'l-beyān ‘an te'vīli āyi'l-Ķur‘ān*, thk. Ḥalīl el-Meys, Dāru'l -Fikr, Beyrut, 2005.
- eṭ-Ṭabersī, Ebū ‘Ali el-Faḍl b. el-Ḥasan (ö. 548/1153), *Mecma'u'l-beyān*, Müessesetu el-E'lemī, Beyrut, 1995.
- eṭ-Tūsī, Muḥammed b. el-Ḥasan (ö. 460/1068), *et-Tibyān fi tefsīri'l-Ķur‘ān*, Zevī'l-Ķurbā, İnan, 1816.
- Wansbrough, John (1928-2002), *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Prometheus Books, New York, 2004.
- Watt, W. Montgomery (1909-2006 ), *Kur‘ān'a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1998.
- Yaşar, Hüseyin, *Batının Kur‘ān Algısı*, Akademi Yayınları, İzmir, 2010.
- ez-Zeccāc, Ebū İshāk İbrāhīm İbnu's-Serī (ö. 311/923), *Me‘āī'l-Ķur‘ān ve i'rābuhū*, ‘Ālemu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
- ez-Zehebī, Şemseddīn Muḥammed b. Aḥmed b. Uşmān (ö. 748-1374), *Siyeru a'lāmi'-n-nubelā'*, thk. Beşşār ‘Avvād Ma'rūf vd., Muessesetu'r-Risāle, Beyrut, 1996.
- ez-Zemaḥşerī, Ebu'l-Ķāsım Maḥmūd b. Ömer el-Ḥarezmi (ö. 538/1143), *el-Keşşāf ‘an ḥakāiki't-tenzīl ve ‘uyuni'l-ekāvil fi vucūhi't-te'vīl*, Mektebetü Mısır. Kahire,ty.
- ez-Zerḳānī, Muḥammed ‘Abdul‘azīm (ö. 1367/1948), *Menāhilu'l-‘irfān fi ‘ulūmi'l-Ķur‘ān*, Dāru İbn Ḥazm, Beyrut, 2006.
- ez-Zerkeşī, Muḥammed b. ‘Abdullāh (ö. 794/1392 ), *el-Burhān fi ‘ulūmi'l-Ķur‘ān*, thk. Ebu'l-Faḍl ed-Dimyātī, Dāru'l-Hadīs, Kahire, 2006.

# İMAM MÂLİK'İN METODOLOJİSİNDE HABER-İ VÂHİDİN KAYNAK DEĞERİ

Recep ÖZDEMİR\*

## Öz

İmam Mâlik'in fıkhnın genel yapısını Muvatta'da yer verdiği değerlendirmelerden ve rivayetleri tercih etme yönteminden hareketle ortaya koymak mümkündür. İmam Mâlik'in rivayetlere yaklaşımı konusunda ilk elden bilgiler sunan Muvatta'da onun mütevatir olmayan ve birçok konuyu ilgilendiren haberlere yaklaşımıyla ilgili bazı ipuçlarının yer aldığı görülmektedir. Haberin amel ve bilgi değeriyle ilgili rivayetler doğrudan İmam Mâlik'ten gelmemekte, aksine ona izafe edilmektedir. İmam Mâlik'e izafe edilen rivayetler, önemli olmakla birlikte, bu konuda elzem olan şey doğrudan rivayetlerin incelenip bir sonuca ulaşılmasıdır. İmam Mâlik genel olarak haber-i vâhidle amel edilmesi için râvilerin gerekli şartları haiz olmasını yeterli bulmaz. O aynı zamanda haber-i vahidin Kur'an'a, Medine halkının tatbikatına, içtihadı dayanmayan sahabe kavline, maslahata, kıyasa ve sedd-i zerâi' prensibine aykırı olmamasını da gerekli bir şart olarak görür. Özellikle amel-i ehli Medine delili, ona göre haber-i vâhidin aktüel değerinin belirlenmesinde önemli bir etken konumundadır. İmam Mâlik Muvatta'da doğrudan haber-i vâhid kavramını kullanmaz. Fakat o haber-i vâhid niteliğini taşıyan haberleri genel kabul şartlarına uyduğu sürece delil kabul etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Muvatta', Haber-i Vâhid, Sünnet, Fıkıh, Amel-i Ehl-i Medine.

## The Legal Value of the Habar Wahid in the Imam Malik's Methodology

### Abstract

It is possible to put out the general structure of Imam Malik's jurisprudence moving from the personal assessment and the method of choice narrations given in Muwatta. It is seen to take place some clues about the non-narrative approach to his mutewatir in the Muwatta which offering first-hand information on the approach to Imam Malik narrated. Narrations about current and information value of Hadith isn't narrated from Imam Malik directly. While it is important

---

\* Yrd. Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi, celoglu23@gmail.com.

that the information is narrated from Imam Malik', what is required is to reach a conclusion examined the direct narration. Imam Malik' generally not satisfied the requirements of narrators possess to act on a habar wahid. It's also as a necessary condition not to o be contrary to Qur'an, amal ahl al-Madinah, the public interest, analogy and principle prevent evil. In particular, Amel-i-Ahl al-Madina is an important factor in the determining the actual value of the habar wahid. Imam Malik, not used directly concept of the habar wahid. But it's accept news with the quality habar wahid as evidence long as they conform to the general admission requirements.

**Key Words:** Muwatta, Habar Wahid, Sunnah, Fiqh, Amel-i-Ahl al-Madina.

### Giriş

İslâm hukukunun Kur'ân'dan sonra gelen ve aslî deliller arasında yer alan sünnetin yazılı formunu teşkil eden rivayet mahsulleri genel olarak "hadis" ya da "haber" kavramıyla ifade edilmiş; hadislerin sonraki nesillere aktarılmasının sıhhati konusunda farklı yaklaşımlar sergilenmiş, haberi kaynağına ittisalinde farklı dereceleri ifade eden birçok kavram ortaya konulmuştur.<sup>1</sup> Buna bağlı olarak hadislerin sonraki nesillere aktarılmasının şekli ve muhtevası üzerinde titizlikle durulmuştur.

Hız. Peygamber'e (s.a.s.) nispet edilmesi konusunda ilk dönemlerden itibaren rivayetler çeşitli açılardan değerlendirmeye tâbi tutulmakla birlikte, rivayetlerin mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde ikiye ayrılması çoğunluk tarafından kabul görmüştür.<sup>2</sup> Mütevatir haber dışında kalan rivayetleri ifade etmek için kullanılan "haber-i vâhid" kavramı sözlükte, "bir kişinin verdiği haber"<sup>3</sup> anlamına gelmektedir. Haber-i vâhidin terim anlamıyla ilgili birçok tanım mevcuttur. Dilciler ve usûlcüler tarafından haber-i vâhid, "doğru ya da yalan olma ihtimali bulunan söz"<sup>4</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Seyyid Şerif el-Cürcanî, haber-i vâhidi, "bir veya iki kişinin rivayet ettiği haber"<sup>5</sup> şeklinde tanımlamıştır.

<sup>1</sup> Muhammed Cemâlidîn Kâsımî, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010, s. 61.

<sup>2</sup> H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996, s. 355.

<sup>3</sup> Alî b. Muhammed Şerîf Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007, s. 161.

<sup>4</sup> Curcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 161; Ali ibn Muhammed Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm (I-IV)*, Riyad, 2003, II, s. 2, Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh (I-VI)*, Müessesetu'l-Risâle, ty., IV, s. 215-226.

<sup>5</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 161.

Ravi sayısının önemli olmadığı, mütevatir seviyesine ulaşmayan her hadisin haber-i vâhid sayılacağı şeklindeki yaklaşım, daha sonraki müçtehitler tarafından kabul edilmiş bir husustur.<sup>6</sup> Buna göre, sahabeden itibaren her devirde yalan üzerinde birleşmeleri aklen tasavvur edilemeyen topluluklar tarafından rivayet edilen hadislerin mütevatir olduğu ve kesin bilgi ifade ettiği; bunun dışında kalan diğer rivayetlerin ise haber-i vâhid olduğu kabul edilmiştir. Haberi ister adil bir kişi ister birçok kişi rivayet etsin, bu haber teknik olarak haber-i vâhid olarak kabul edilmiştir. Fakat burada güvenilir birçok ravinin rivayet ettiği haberin mütevatir seviyesine ulaşmaması için, haberin zan ifade etmesi gerektiği benimsenmiştir. Zira haber kesin bilgi ifade ettiği zaman, haber-i vâhid kapsamında çıkar.<sup>7</sup>

İlk asırlarda yalnız bir kişinin rivayet ettiği hadisler hakkında “haber-i vâhid” tabiri kullanılıyordu. Nitekim İmâm Şâfiî (ö. 204), haber-i vâhidi, “Hz. Peygamber’e veya ondan sonraki bir şahsa ulaşıncaya kadar bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haber” şeklinde tarif etmiştir.<sup>8</sup> Ancak daha sonraki devirlerde bu tabir, iki, üç ve hatta daha çok kimsenin birbirinden naklettikleri fakat mütevâtirin şartlarına hâiz olmayan bütün haberler hakkında kullanılmıştır.<sup>9</sup> Kaynağını İmam Şâfiî’nin er-Risâle’sinden alan bu tanım, hadisi mütevatir ve haber-i vâhid şeklinde iki ayrı sınıf olarak tasnif eden âlimlere göredir.<sup>10</sup> Mütevatir ile haber-i vâhid arasında meşhur hadis<sup>11</sup> bulunduğunu ifade eden Hanefî ulemasına göre ise haber-i vâhid, mütevatir ve meşhur derecesine ulaşmayan hadis demektir.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Salim Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003, s. 18.

<sup>7</sup> Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûli fi İhtisârî'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003, s. 278.

<sup>8</sup> Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *er-Risâle*, Kahire, 2005, s. 422.

<sup>9</sup> Talat Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966, s. 131.

<sup>10</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 369-370.

<sup>11</sup> Meşhur hadis, her tabakada râvileri üçten aşağı düşmeyen hadis demektir. Buna “müsteffiz hadis” de denir. Meşhur hadis, sahih, hasen ya da zayıf olabilmektedir. Sahih ve hasen olan meşhur hadis, delil olup bağlayıcıdır. Hanefîlere göre meşhur hadis, ilmi yakine yaklaşık bir değerinde, kuvvetli zan ifade eder. Buna ilm-i tuma'nîne denir. İlm-i tuma'nîne, bir bilginin doğruluğunun kesin olduğu konusunda gönlün yatıştığı bilgidir. Bunun için Hanefîlere göre meşhur hadis, delil olması ve hükmünün bağlayıcılığı yönünden mütevatir haber gibidir. Bk. Ebû Ali eş-Şaşi, *el-Usûl*, Beyrut, 1982, s. 269, 272; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, I, 175.

<sup>12</sup> Fahu'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî Pezdevî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Pezdevî)*, Karâçî, ty., II, s. 370.

Hicrî ilk üç asırdan günümüze kadar gelmiş değişik örneklerine sahip olduğumuz haber-i vâhidler yukarıdaki ikili ve üçlü taksim dışında farklı şekillerde de tasnife tâbi tutulmuştur. Bir taksime göre haber-i vâhid ya meşhurdur ya da değildir. Haber-i vâhidin sonraki dönemlerde râvi sayısının artması haberi mütevatir seviyesine çıkartmaz. Haber-i vâhidin meşhur olmayan kısmı ise kendi arasında râvi sayısına göre garib ve azîz şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>13</sup>

Hadisçilerin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen hadisleri, sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçe ayırmaları ise, haber-i vâhidin başka bir yönden taksimidir.<sup>14</sup> Zira mütevatir hadis kesin bilgi ifade ettiği için inceleme dışıdır. Kaldı ki incelemeyi gerektirecek kadar mütevatir hadis mevcut değildir. "Hadis ilmi, sahih hadisi sakiminden ayırmayı hedef tuttuğu zaman konusu yalnızca ahad haberler olmuş ve hadis uleması, yalnızca bu haberleri ve ravilerini tasnife tabi tutmuşlardır; Binaenaleyh, sahih hadis dediğimiz zaman, ahadın sahihleri hatıra geldiği gibi, Buharî, (ö. 256) Müslim (ö. 361) ve kutub-i sittenin diğer dört imamının toplayıp vücuda getirdikleri hadis eserleri de ahadın sahih haberler koleksiyonlarından başka bir şey değildir."<sup>15</sup>

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden pek çoğu bu vasıftaki haberlerdir. Bundan dolayı, hadisin İslâm teşrî'indeki yerinin doğru şekilde tespit edilmesi için ilk dönem hadis anlayışının ortaya konulması gerekir. Bu minvalde İmam Mâlik'in hadislere yaklaşımın ortaya konulması önem arz etmektedir. Zira İmam Mâlik'in eseri Muvatta' ilk dönem hadis anlayışını yansıtmaları bakımından önemli bir kaynak niteliğindedir. Haber-i vâhidin değeri konusuna ışık tutacak pek çok rivayet Muvatta'da yer almaktadır. Bir görüşe göre Muvatta'da 600'ü müned, 222'si mürsel, 613'ü mevkuf ve 285'i maktû olmak üzere toplam 1720 rivayet bulunmaktadır.<sup>16</sup> Bunun yanı sıra ilk dönem hadis yorum metodu hakkında fikir veren İmam Mâlik'in fetva ve içtihatları da eserde yer almaktadır.<sup>17</sup> Gerek haber-i vâhidin kapsamına giren söz konusu rivayetler gerekse bu rivayetlerin değeri hakkında bilgi sunan İmam Mâlik'in görüşleri, onun mütevatir haber dışında kalan rivayetleri

<sup>13</sup> İbn Hacer Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fi Müstalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006, s. 166.

<sup>14</sup> Askalânî, *Nuhbetu'l-fiker fi Müstalahi Ehli'l-Eser*, s. 166.

<sup>15</sup> Koçyiğit, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, s. 131.

<sup>16</sup> Muhammed Zürkânî, *Şerhu Zürkânî alâ Muvatta'(I-IV)*, Matbaatu Hayriyye, ty., I, s. 7.

<sup>17</sup> M. Yaşar Kandemir, "Muvatta", *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006, s. 416.

kapsayan haber-i vâhidin anlam çerçevesiyle ilgili görüşleri hakkında bir kanaat oluşturabilir.

### 1- Haber-i Vâhidin Bilgi ve Amel Değeri

Dünyevî işlerde, fetva ve şehâdet konularında haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğu konusunda görüş birliği mevcuttur. Müçtehitler arasında tartışma konusu olan husus, haber-i vâhidin bilgi değeri ve kabul şartlarıdır.<sup>18</sup>

İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amel edip etmediği konusunda doğrudan ondan gelen bir rivayet mevcut değildir. Esasen haber-i vâhid kavramı İmam Mâlik'ten sonra ortaya çıkan bir kavram olması sebebiyle, ondan doğrudan bu yönde bir ifade arayışına girme beyhude bir çabadır. Ona izafe edilen görüşler daha çok Mâlikî uleması ve diğer mezhep âlimlerinin görüşlerine dayanmaktadır. Bu görüşler, muhtemel İmam Mâlik'in Muvatta'da uyguladığı rivayetleri tercih yönteminden hareketle oluşmuş görüşlerdir.

İbn Hazm (ö. 456), İmam Mâlik'in âdil bir kişinin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ulaşıncaya kadar kendi denginden naklettiği haberin hem bilgi hem de ameli gerektirdiğini zikretmiştir. Kendisi de bu görüşü benimseyen İbn Hazm, bunu İbn Huveymendâd'ın, İmam Mâlik'ten naklettiğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Karâfî (ö. 684) de İmam Mâlik'in dünya işleri, fetvalar ve şahitliklerde haber-i vâhidle amelin caiz olduğu fikrini benimsediğini ifade etmiştir. Ona göre İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amele cevaz vermesinin temel nedeni sahabenin haber-i vâhidle amel etmesidir.<sup>20</sup> Bir diğer Mâlikî fakih, Bâcî'ye göre (ö. 494) de İmam Mâlik haber-i vâhidin bilgi değil, ameli gerektirdiği görüşünü benimsemiştir. O bu görüşünü Ebû Temmâm el-Basrî'den gelen bir rivayete dayandırmaktadır. Bâcî ayrıca Mâlikîlerden kalabalık bir grubun ve diğer mezhep imamlarının da bu görüşü benimsediğini ifade etmiştir.<sup>21</sup>

İmam Şâfiî "haber-i hasa" şeklinde isimlendirdiği haber-i vâhidin muteber bir delil olduğunu ispatlamak için İmam Mâlik'in bazı rivayetlerine yer vermiştir.<sup>22</sup> Şöyle ki: İmam Abdullah b. Dinar

<sup>18</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Usûl*, s. 278.

<sup>19</sup> Ebi Muhammed Ali İbn Said İbn Hazm, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm(I-VIII)*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, ty., I, s. 119.

<sup>20</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 278.

<sup>21</sup> Ebû Velîd Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, Beyrut, 1995, s. 333.

<sup>22</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 418.



vasıtasıyla Abdullah b. Ömer'den şöyle rivayet etmiştir: "Cemaat Kuba mescidinde sabah namazı kılariken bir kişi gelmiş ve Hz. Peygambere gelen bir ayetle kıblenin değiştiğini haber vermiş, bunun üzerine Şam'a doğru dönmüş olarak namaz kılan cemaat derhal Ka'be'ye doğru dönmüştür." Kubalılar, Ensardan olup bilgili kimselerdi ve Allah'ın farz kıldığı yöne dönerek namazlarını kıyorlardı. Onlar bu farzı delilsiz değiştirebilirler miydi? Demek ki, sadık bir kişinin haberi, onlar için bir hucdet teşkil etmiş ve namazın içinde ona uyararak yönlerini değiştirmişlerdir."<sup>23</sup>

Yine İmam Mâlik, İshak b. Abdullah b. Ebû Talha vasıtasıyla Enes b. Malik'ten şöyle rivayet etmiştir: "Ben Talha, Ebû Ubeyde b. el-Cerra ve Ubey b. Ka'b'e hurma şarabı veriyordum. Birisi gelip, '*Şarap yasaklandı*' dedi. Bunun üzerine Ebu Talha, bana: '*Kalk ya Enes, şu küpleri kır.*' dedi. Ben de onları kırdım." Burada görüldüğü gibi adı geçen sahabiler helal olduğu için şarap içiyorlardı. Bir kişinin gelip onun artık haram kılındığını haber vermesi üzerine şarap küplerinin sahibi Ebû Talha, derhal onların kırılmasını emretmiş ve bu hususun doğru olup olmadığını Hz. Peygamber'e sormaya gerek görmemiş veya bir haber-i amme (mütevâtir haber) gelmesini beklememiştir.<sup>24</sup>

İmam Şâfiî bu rivayetleri tek bir kişinin verdiği haberin hucdet olarak kullanabileceğine delil göstermektedir.<sup>25</sup> İmam Şafii'nin İmam Mâlik'ten rivayet ettiği bu haberler hakkında görüşünü izah ederken İmam Mâlik'ten bahsetmemesi dikkate değerdir.

İmam Mâlik'ten rivayet edilen veya ona izafe edilen görüşlere bakıldığında İmam Mâlik'in haber-i vâhidle amele cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Burada İbn Hazm'ın Mâlikî fakih Kârafî ve Bâcî'den farklı olarak İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kesin bilgi ifade ettiğini belirtmesi ihtiyatla karşılanması gereken bir bilgidir. Zira kesin bilgi ifade eden bir rivayetin belli kriterler çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutulması anlamsızdır. Aşağıda izah edileceği üzere İmam Mâlik'in Muvatta'da birçok rivayeti değerlendirdiği; rivayetleri red etmemekle birlikte, belli şartları haiz olmadığında onunla amel etmediği görülmektedir.

<sup>23</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 419.

<sup>24</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 421.

<sup>25</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, s. 418.

## 2- İmam Malik'e Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları

İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü şartlar, bütün imamların da üzerinde ittifak ettiği râvinin akıl-baliğ olması, Müslüman olması, âdil olması ve zabt ehli olması şeklinde özetlenebilecek şartlardır.<sup>26</sup> İmam Mâlik'in râvinin durumuyla ilgili olarak öne sürdüğü şartlar hususunda şöyle dediği rivayet olunur: *"İlim dört kişiden alınmaz; sefihten, bid'at ehlinde, Rasûlullah'a yalan isnat ettiği görülme de insanlara yalan söyleyenden ve ne rivâyet ettiğini anlamayan kimseden."*<sup>27</sup> Bu rivâyet İmam Mâlik'in hadisin kaynağıyla ilgilendiğini göstermektedir. Nitekim onun hadisin kaynağıyla ilgilendiğini gösteren bir rivâyet daha mevcuttur. İmam Mâlik şöyle der: *"Bu ilim (hadis) senin etin ve kemiğindir. Kıyamet günü ondan hesaba çekileceksin. Kimden aldığına dikkat et."*<sup>28</sup>

Her iki rivayet, İmam Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarından bazılarının ravîlerin ahlakî ve ilmî halleriyle ilgili olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İmam Mâlik'in râvilerde aranacak şartları tespit ederek cerh ve ta'dîl ilminin yolunu açtığı ifade edilmiştir.<sup>29</sup>

Yukarıda zikredilen ve râvinin durumuyla ilgili olan şartlara ek olarak İmam Mâlik'in metodolisinde haber-i vâhidle amel edilmesi için, haberi vâhidin Kur'ân'ın zahiri, amel-i ehl-i Medine, içtihadı dayanmayan sahabe kavli, kıyas, maslahat ve sedd-i zerâi'ye aykırı olmaması gerekir.<sup>30</sup> Haberin kesin şekilde sabit olan şer'î esaslara aykırı olmaması da İmam Mâlik'e göre haber-i vâhidin kabul şartıdır. İmam Mâlik, kat'î bir delile dayanan kıyası haber-i vâhide tercih ettiği gibi tevâtür yoluyla rivayet edilmesi gereken mütevatir haberleri de haber-i vâhide tercih etmiştir. Bu sebeple bazı hadisleri isnat bakımından güvenilir bulup rivayet ettiği halde metne yönelik değerlendirmesine bağlı olarak bu hadisleri amelî ahkâmıda esas almamıştır.<sup>31</sup>

İmam Mâlik kabul şartlarına uymadığından Muvatta'da zikrettiği bazı haber-i vâhidlerle amel etmemiş; amel etmeme gerekçesini de

<sup>26</sup> Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, s. 38.

<sup>27</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî İbn Abdilber, *el-İntika fî Fedaili'î Eimmeti's-Selaseti'l-Fukahâ*, Beyrut, 1997, s. 46, Ahmed Emin, *Duha'l İslâm (I-III)*, Mektebetu'l-Usretu, Kahire, 2001, II, s. 211.

<sup>28</sup> Hasan b. Abdirrahmân Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hatîb, Beyrut, 1971, s. 416; Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik*, I, s. 80.

<sup>29</sup> Ahmed Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, c. XXVII, İstanbul, 2006, s. 508.

<sup>30</sup> Öğüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, s. 38.

<sup>31</sup> Özel, "Mâlik b. Enes", *DİA*, c. XXVII, s. 509.

açıklamıştır. Söz gelimi İmam Mâlik, Abdullah b. Ömer'den rivâyet ettiği alım-satımdaki meclis muhayyerliğini ifade eden hadisle amel-i ehl-i Medine'ye dayanarak amel etmemiştir.<sup>32</sup>

İmam Mâlik, bazen haber-i vâhidi senedindeki teferrüden (râvînin tek kalması) dolayı da kabul etmemiştir. Meselâ, o doğrudan Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen, Ramazan Bayramı'nın ikinci gününden itibaren başlayan altı günlük Şevval orucunun hükmünü bildiren haberi bu yüzden kabul etmemiştir. Çünkü İmam Mâlik'e göre bütün Müslümanları ilgilendiren bir haberin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) nispeti sağlam olmalı ve böyle bir haberin çokları tarafından bilinip, rivâyet edilmesi gerekirdi.<sup>33</sup>

İmam Mâlik'in haber-i vâhide yaklaşımı bazı hususlarda diğer mezhep imamların yaklaşımıyla uygunluk arz etse de, özellikle amel-i ehl-i Medine noktasında onların yaklaşımından ayrılmaktadır. İmam Mâlik'le Hanefiler haberin kıyasa tercih edilmesi ve kendisinden daha güçlü bir delile aykırı olmaması noktasında benzer bir görüşe sahiptir. Buna karşın İmam Mâlik, haber-i vahidin kabul edilmesi için, "haber-i vâhidin umumu belvâyla (sıkça karşılaşılan olaylar) ilgili olmaması" ve "haber-i vâhidi rivayet eden râvînin kendi rivayetini çürütecek bir uygulama içinde olmaması" şeklindeki iki şartı dikkate almaması noktasında Hanefilerden ayrılmaktadır. Hanefiler haberin kabul edilmesi için onun umumu belvayla ilgili olmaması gerektiği şartını ileri sürerken İmam Malik Hanefilerin bu şartını haberin aktüel değerini amele göre değerlendirerek sağlamaya çalışmıştır. İster râvînin durumu ister metnin kendisiyle ilgili bir hususta olsun İmam Mâlik, haber-i vâhidi genel kabul şartlarına uyduğu sürece delil kabul etmektedir.<sup>34</sup>

Haber-i vâhidin tanımı şartları konusunda İmam Mâlik'ten doğrudan bir bilgi rivayet edilmemektedir. İmam Mâlik de Muvatta'da haber-i vâhid kavramını kullanarak bu konuda net bir bilgiye yer vermemiştir. Mâlik'in haber-i vâhidi kabul şartlarını örnekler üzerinde daha somut bir şekilde görmek mümkündür. Zira Muvatta'da bu konuda yeterince örnek yer almaktadır. İmam Mâlik'in, söz konusu olan

<sup>32</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Buyû, 38; Şâfiî, *Ümm (I-XI)*, thk. Rifat Fevzî Abdulmutalib, Dâru'l-Vefâ, 2001, IV, s. 6; Buhârî, *Sahîh*, Buyû, 42; Müslim, *Sahîh*, Buyû, 9; Tirmizî, *Sünen*, Buyû, 26; Nesaî, Buyû, 8; Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik I-IX*, thk. Muhammed Abdulkadîr Ahmed Ata, Dâru'l Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1420, VI, s. 425.

<sup>33</sup> Mâlik, *Muvatta*, Siyâm, 21.

<sup>34</sup> Ahmed Emin, *Duha'l İslâm*, II, s. 210; Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihat*, MÜİF Yay., Ankara, 1973, s. 133.

eserinde konuyla ilgili rivayetlere yer verdikten sonra akabinde bir takım izahlarda bulunması onun bu konudaki tavrını yansıtır niteliktedir.

### a- Haber-i Vâhidle Kur'an'ın Zâhirinin Tearuz Etmesi

Hadis metnini tenkit metotları bakımından İmam Mâlik Kur'an'ın zahiri ile haber-i vâhid arasında vaki olan tearuzda birbirinden farklı yöntemler uygulamıştır. İmam Mâlik, kimi durumlarda, Kur'an'ın zahirini gerekçe göstererek haber-i vâhidle amel etmemiştir. Bu bağlamda İmam Mâlik, "Hz. Peygamber pençeli, yırtıcı kuşları yemekten nehyetti."<sup>35</sup> şeklinde rivayet edilen haber-i vâhidle amel etmemiştir. Mâlikî mezhebinde meşhur olan kavle göre, yırtıcı da olsa bütün kuşlar mubahtır. İmam Mâlik, bu hususta, "De ki, bana vahiy olunanda: Leş, akmış kan ve domuz etinden başkasının yenmesi haram diye bir şey bulamıyorum."<sup>36</sup> ayetinin zahirine göre hareket etmiştir. Burada İmam Malik, haber-i vâhidle amel etmemekte; haberi Kur'an'nın zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle zayıf bulmaktadır.<sup>37</sup> Yine İmam Mâlik "Atlar, katırlar, merkepler, bunlar binesiniz diyedir ve zinettir."<sup>38</sup> ayetinin zahirine göre at etini yemeyi haram sayar. Çünkü ayette atın etini yemekten söz edilmemektedir. İmam Malik'e göre, Kur'an'ın zahirinden anlaşılan, atın yemek için olmadığıdır. Ona göre sonuç itibariyle atın yenilmesi haramdır.<sup>39</sup> İmam Mâlik yine aynı şekilde Kur'an'ın zahirine aykırı olduğu için köpeğin yaladığı kabı yedi defa yıkamayı esas alan haberle amel etmemiştir.<sup>40</sup> Ona göre bu hadisin "Allah'ın size öğrettiğinden öğretilip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiysin"<sup>41</sup> mealindeki ayete aykırı olduğu ifade edilmiştir.<sup>42</sup>

İmam Malik bazen Kur'an'ın zahir ve umumî manasına dayanıp, bunlara aykırı haber-i vâhidi ret ederken; bazen de haber-i vâhidle

<sup>35</sup> Mâlik, *Muvatta*, Sayd, 25.

<sup>36</sup> En'âm, 5/14.

<sup>37</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik; Hayatuhû ve Eseruhû*, Kahire, 1952, s. 215; Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, s. 62.

<sup>38</sup> Nahl, 16/8.

<sup>39</sup> Mâlik, *Muvatta*, Sayd, 25; İmam Mâlik'in görüşü bir başka hadise aykırıdır. At etinin caiz olduğunu gösteren bir rivayet mevcuttur. "Resulullah (s.a.s.) Hayber gazasında eşek etini yasak etti, at etini yemeye izin verdi." (Buhârî, *Sahih*, Zebâih, 28; Mey'azi, 38, Nikâh, 21; Müslim, *Sahih*, Nikâh, 30; Sayd, 23, 25, 30, 37) şeklindeki rivayete göre at etinin yenilmesi câizdir.

<sup>40</sup> Buhârî, *Sahih*, Vudu, 33; Müslim, *Sahih*, Tahâret, 89, 91; Ebû Dâvud, *Sünen*, Tahâret, 37; Tirmizî, *Sünen*, Tahâret, 68.

<sup>41</sup> Maide, 5/4.

<sup>42</sup> Ögüt, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, s. 62.

Kur'an'ı tahsis eder. Ona göre, kıyas, icmâ ve amel-i ehl-i Medine tarafından teyit edilen haber-i vâhid Kur'an'ın umumunu tahsis, mutlakını takyid edebilir. Haber teyit olunmazsa Kur'an'ın zahirine uyulur.<sup>43</sup>

Başka bir delil tarafından desteklenen haber-i vâhidin Kur'an'ı tahsîs etmesinin örneği şahitlikle ilgili olan bir hadistir. Bir şahit ve davacının yeminine dayanarak hükmetmeyi ele alan söz konusu hadis, *“Erkeklerinizden iki şahit tutun. İki erkek bulunmazsa doğruluğuna emin olduğunuz şahitlerden bir erkek ve iki kadın da şahit olabilir.”*<sup>44</sup> ayetinin zahirine aykırı olmasına rağmen İmam Mâlik tarafından kabul edilmiştir.<sup>45</sup>

Bu hususta İmam Mâlik şöyle der: *“Amel (uygulama) bir şahitle birlikte yemin edilmesine hüküm vermek şeklinde olmuştur. Hak sahibi şahidiyle birlikte yemin eder ve hakkını almaya hak kazanır. Yemin etmekten kaçınırsa, karşı tarafa yemin ettirilir. Eğer yemin ederse, haklı olduğunu iddia eden kişi, bu hakkı kaybeder. Eğer karşı taraf da yemin etmekten kaçınırsa hak onun aleyhine davacının lehine olur.”*<sup>46</sup>

Görüldüğü gibi rivayet Kur'an'ın zahirine aykırı olarak davalarda hükmetmeyle ilgili olarak şahitlikle birlikte yemini de devreye sokmaktadır. Bununla birlikte bu uygulamanın bütün davaları kapsamadığı görülmektedir. İmam Mâlik verdiği hükmü tahsis eder mahiyette şöyle der: *“Bu, malla ilgili hükümlere mahsustur. Hadlerde, nikâhta, boşamada, âzâd olmada, hırsızlıkta ve iftirada, tek şahit ve yeminle hükmedilemez.”*<sup>47</sup>

Haber teyit edilmediği için Kur'an'ın zahirine dayanılarak ret edilmesine örnek olarak, Hz. Aişe kanalıyla süt emmeyle ilgili rivayet edilen hadis verilmektedir. Muvatta'da yer verilen söz konusu hadis şu şekildedir:

*“Bilinen on emzirme haram kılar şeklinde Kur'an'da bir âyet vardı. Bu daha sonra bilinen beş emzirme şeklinde neshedildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bu, Kur'an'ın bir ayeti olarak okunmaktaydı”*<sup>48</sup> Burada İmam

<sup>43</sup> İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s. 198.

<sup>44</sup> Bakara, 2/282.

<sup>45</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 5-7.

<sup>46</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 5-7.

<sup>47</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 5-7.

<sup>48</sup> Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17; Müslîm, *Sahîh*, Radâ, 24-25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh, 10; Tirmizî, *Sünen*, Radâ, 3.

Mâlik, “Sizlere...sizi emziren süt anneleriniz, süt kardeşleriniz...haram kılındı.”<sup>49</sup> mealindeki ayete dayanarak, süt emme konusunda beş ya da on defa emme gibi şartlar getiren hadisi dikkate almamıştır.<sup>50</sup>

İmam Mâlik'in Kur'an'ın zahirine dayanarak amel etmediği bir diğer haber-i vâhid özür sebebiyle başkasının yerine hac yapmanın câiz olduğunu belirten hadistir. Söz konusu hadisi İmam Mâlik Muvatta'da şu şekilde rivayet etmiştir:

“Abdullah b. Abbas'tan: Fadl b. Abbas, Resûlullah'ın (s.a.s.) terkisindeydi. Bu sırada Peygamberimize Has'am kabilesinden bir kadın gelerek bir şey sormak istedi. Fadl'la kadın bakışmaya başladılar. Bunu gören peygamberimiz Fadl'ın başını öbür tarafa çevirdi. Kadın: “Ya Resûlallah! Yaşlı babama hacca gitmek farz oldu, fakat o binek üzerinde duramaz. Yerine hacca ben gidebilir miyim?” diye sordu. Resûlullah (s.a.s.): “Evet” şeklinde cevap verdi. Bu olay, veda hacı sırasında cereyan etmişti.”<sup>51</sup>

Hadiste başkasının yerine hac yapmanın belli şartlar çerçevesinde câiz olduğu anlaşıldığı halde İmam Mâlik, “Oraya yol bulabilenler.”<sup>52</sup> mealindeki hacla ilgili ayete dayanarak hacca niyabeti kabul etmemiştir.<sup>53</sup>

Muvatta'da yer alan rivayet ve değerlendirmelerden İmam Mâlik'in haber-i vâhidle ayetin zahirinin tearuzu konusunda iki yönlü bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. İmam Mâlik kimi durumlarda Kur'an'ın zahiri anlamını gerekçe göstererek haber-i vâhidle amel etmediği gibi kimi durumlarda ise başka bir delil tarafından teyit edilmiş haber-i vâhidi dikkate alarak Kur'an'ın umumunu tahsis, mutlağını takyit edebilmiştir.

### **b- Haber-i Vâhidle Maslahatın Tearuz Etmesi**

Maslahat prensibini en çok kullanan, metodolojisinde maslahatı başlı başına bir fıkıh kaynağı olarak gören İmam Malik'e göre mesâlih-i mürsele, müstakil şer'î bir delildir. İmam Mâlik'in mesâlih-u mürseleyi tatbik ettiği saha ise genelde muâmelâta dair konulardır.<sup>54</sup> İmam Mâlik'in

<sup>49</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>50</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ Şâtîbî, *Muvâfakât (I-VI)*, Dâru'l-İbn-Affân, ty., III, s. 24.

<sup>51</sup> Mâlik, *Muvatta*, Hac, 97.

<sup>52</sup> Ali İmran, 3/97.

<sup>53</sup> Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, III, s. 470.

<sup>54</sup> Şâtîbî, *İ'tisâm (I-IV)*, Mektebetu'l-Tevhîd, ty., II, s. 133.

mesâlih-u mürseleyi *istihsân* diye isimlendirdiği ve istihsânın ilmin onda dokuzu olduğunu ifade ettiği zikredilmiştir.<sup>55</sup>

İmam Mâlik'in bazı durumlarda maslahatı haber-i vâhide tercih ettiğine ilişkin rivâyetler vardır.<sup>56</sup> İmam Mâlik'in, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı, ordu komutanlığı gibi beşeri sıfatıyla ortaya koyduğu bazı uygulamalarını maslahat prensibine dayanarak kabul etmediği görülmektedir. Bunun en açık örneği mücahitler arasında paylaştırılmadan önce ganimet malı olan tencereden pişirilen etlerin dökülmesini esas alan hadistir.<sup>57</sup> Rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), taksimden önce ganimet hayvanlarının eti pişirilen tencereleri ters çevirmiş ve eti toprakta yuvarlamıştır. İmam Mâlik, bu haberin Peygamber'e (s.a.s.) nispetinin sağlam olmadığını ileri sürmüştür. Çünkü tencereleri ters çevirip içindeki eti toprakta yuvarlamak, lüzumsuz bir davranış olup, maslahata aykırı ve zararlı bir davranıştır.<sup>58</sup> Dolayısıyla İmam Mâlik burada maslahatı dikkate alarak haberin içeriğini kabul etmemiştir. İmam Mâlik'in haberin sübutundan çok anlam dünyasına odaklanması dikkate değerdir.

İmam Mâlik bu konuda şöyle der:

*"Benim görüşüme göre, Müslümanlar düşman topraklarına girdikleri zaman elde ettikleri yiyeceklerden aralarında taksim edilmeden önce yiyebilirler. Bana göre, elde edilen develer, sığır ve koyunlar da yiyecek gibidir. Müslümanlar düşman topraklarına girdikleri zaman bunlardan yiyebilirler. Şayet Müslümanlar toplanıp taksim edinceye kadar, elde edilenler yenmeyecek olursa bozulur. Bu durum ise orduya zarar verir. Onun için elde edilenin tamamının yenmesinde bir mahzur yoktur. Ayrıca, ordu mensuplarından birinin elde edilen ganimetten bir miktar biriktirerek evine getirmesini de doğru bulmam."*<sup>59</sup>

İmam Mâlik tes'ir'in (pazara arz edilen malların fiyatının belirlenmesi) cevazına dair fetvası da haber-i vâhide aykırı olarak verilmiş bir fetvadır.<sup>60</sup> Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hayattayken

<sup>55</sup> Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Birim Yay., İstanbul, 1993, s. 417.

<sup>56</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, s. 210; Karaman, *İslâm Hukukunda İçtihat*, s. 133.

<sup>57</sup> Mâlik, *Muvatta*, Cihâd 17; Şâtîbî, *Muvâfakât*, III, s. 18-19.

<sup>58</sup> Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, s. 415.

<sup>59</sup> Mâlik, *Muvatta*, Cihad, 16.

<sup>60</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evâtâr*, nşr. Halil M. Şeyma, Daru'l-Marife, Beyrut, 1998, V, s. 217; Bâci, *Münteka*, VI, s. 351-352, Askalânî, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları)*, çev. Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1967, s. 50.

sahabeyi fiyatlara narh koymaktan sakındırdığı ve herkesi dilediği fiyatta alıp satmakla serbest bıraktığı ifade edilmiştir. Çünkü onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiyat tahdidine razı olmadığına ve narhu insanları hoşnut olmadıkları fiyatlarla mallarını satmaya zorlama düşüncesini ihtiva ettiğinden dolayı bir haksızlık olarak nitelediğine şahit olmuşlardı. Nitekim bir adam gelip Hz. Peygamber'e: "Ya Rasulallah! Bizim için mallara narh koy!" deyince, Hz. Peygamber, "Hayır, siz Allah'a dua edin" cevabını vermiş, bir başkası da aynı talepte bulununca: "Fiyatları asıl yükselten ve düşüren Allah'tır. Ben herhangi bir kimsenin üzerimde haksızlık iddiası olmaksızın Yüce Allah'a kavuşmak isterim."<sup>61</sup> buyurmuştur.

Muhtemelen piyasanın kötü niyetli kimselerin eline geçmesi ve sunî fiyat artışı nedeniyle İmam Malik narhla ilgili rivayetle amel etmeyerek tes'irin cevazına hükmetmiştir. Çünkü ona göre maslahat fikri bunu gerektirmektedir.<sup>62</sup>

### c- Haber-i Vâhidle Amel-i Ehl-i Medine'nin Tearuz Etmesi

İmam Mâlik'in metodolojisinde "amel" genel anlamda sünnetin pratik değerinin tespitinde önemli bir faktördür. İmam Mâlik bazı rivâyetlerde العمل عندنا (el-Amelu 'İndenâ) terkibini sünnetle aynı anlamda kullanmıştır.<sup>63</sup> Medine'nin gelenek ve örfünü hukuk düşüncesi bağlamında değerlendiren, Goldziher'in ifadesiyle kodifiye eden İmam Mâlik, bunu, hadislerin rehberliği olmadan gerçekleştirmiştir.<sup>64</sup> İmam Mâlik Medine'nin amelini bağlayıcı bir delil olarak kabul eder. O, Leys b. Sa'd'a (ö. 175) gönderdiği mektupta bunu açıkça ifade etmiştir.<sup>65</sup>

Muvatta'daki amel-i ehli Medine kullanımının sıklığı ve delil hakkında gelen rivayetler göstermektedir ki, amel-i ehli Medine, İmam Mâlik için önemli bir delil konumundadır. Ona göre amel-i ehli Medine bir topluluğun bir topluluktan rivayeti gibi güçlü bir delil

<sup>61</sup> Ebû Dâvud, *Sünen*, Buyû, 51; Tirmizî, *Sünen*, Buyû, 73.

<sup>62</sup> eş-Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, V, s. 217, Bâcî, *el-Münteka Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 351-352, Askalânî, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları)*, s. 50.

<sup>63</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Salâtu'l-Leyl, 3, Buyû, 38, Akdiyye, 28; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 85.

<sup>64</sup> Ignaz Goldziher, *Mohammed And Islam*, İngilizceye çev. Kate Chambers Seelye, Yale University Press, 1917, s. 61.

<sup>65</sup> Musâ b. İyâd es-Sebdî Kâdî İyâz, *Tertibu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik (I-II)*, Rabâd, 1965, I, s. 64-65; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 353-354; Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 213.



hükümedir.<sup>66</sup> Çünkü Medinelilerin amelinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sadır olma ihtimali vardır. Zira Medinelilerin amelinin çok kişi tarafından rivâyet edilen bir habere benzerliği söz konusudur.<sup>67</sup> Bu açıdan hocası Rabîa b. Abdurrahman gibi İmam Mâlik de “*Bin kişinin bin kişiden rivayeti, tek kişinin tek kişiden rivayetinden daha üstündür.*”<sup>68</sup> demiştir.

Amel-i ehl-i Medine delilinin tanımı hususunda Mâlikî uleması arasında tam bir ittifak mevcut değildir. Mâlikî ulehasının bir kısmı, bu delilin icmâya, diğer bir kısmı da mütevâtir sünnete delâlet ettiğini ileri sürmüştür.<sup>69</sup> Bunun yanı sıra delilin kesintisiz devam eden nakillere, sahâbe ve tâbîn icmâına, Medinelilerin rivâyet mahsullerine işaret ettiği de ifade edilmiştir.<sup>70</sup>

Amel-i ehl-i Medine'yle ilgili farklı yaklaşımların olmasının nedeni, İmam Mâlik'in delille ilgili Muvatta'da farklı tabirler kullanması ve bu tabirlerin delaleti, bağlayıcılığı hususunda kendisinden sınırlı bir bilginin olmasıdır. İmam Mâlik sadece Muvatta'da merfû, mevkuף hadîsleri zikrettikten sonra, “*هذا الامر هو الذي ادركت عاياه الناس و اهل*”<sup>71</sup> “*وامر المجتمع عليه عندنا*”<sup>72</sup> “*وذلك الامر عندنا*”<sup>73</sup> gibi tabirleri kullanarak kendi görüşünü belirtir. Bu kavramların neye delâlet ettiğine ve bağlayıcılığının ne olduğuna dair en küçük bir imada dahi bulunmamaktadır.<sup>74</sup> Bu kavramların yorumlanması ve bağlayıcılığı hususunda ihtilafların ve tartışmaların görülmesi sonraki dönemlere ait bir olgudur.

İmam Mâlik'in metodolojisinde amel-i ehl-i Medine delili kilit bir öneme sahiptir. Ağırlıklı olarak rivayete dayanan İmam Mâlik'in metodolojisinde herhangi bir rivayetin hükme medar olup olmamasının

<sup>66</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l Medârik*, I, s. 17; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 353; Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 213.

<sup>67</sup> İsâ b. Mes'ûd Zevâvî, *Kitâbu Menâkibi'l İmam Mâlik*, (Müdevvene içinde), Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 92.

<sup>68</sup> Zevâvî, *Kitâbu Menâkibi'l İmam Mâlik*, s. 91.

<sup>69</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2010, I, s. 174; Abdurrahman b. Abdullah Şalân, *Usûlu'l-Fıkhî'l- İmâm Mâlik(I-II)*, Riyâd, 2003, II, s. 1038-1039.

<sup>70</sup> Şalân, *Usûlu'l-Fıkhî'l- İmâm Mâlik*, II, s. 1037-1040; Muhammed Medenî Bûsâk, *el-Mesâilu'lleti benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine( I-III)*, Riyad, 2002, I, s. 72.

<sup>71</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Zekât, 2, Sayd, 2, Ferâiz, 6, Buyû, 11, Akdiyye, 7.

<sup>72</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Hac, 13, Akîka, 13.

<sup>73</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Tahâret, 28; Salât, 10.

<sup>74</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, II, s. 211; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 353-354; Semâin Hâlidî, “Menhucu Fıkhıyyu li'l-İmam Mâlik fi Muvatta'”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: IX, Konya, 2007, s. 309.

temel ölçütü, rivayetin amele uygun olmasıdır. İmam Mâlik Muvatta'da haber-i vâhidleri zikrettikten sonra, onları tatbikata uyup uymadığı noktasında kritiğe tâbi tutmakta; rivayetin aktüel değerini belirlemeye çalışmaktadır.

İmam Mâlik'in metodolojisinde amel-i ehl-i Medine'nin, haber-i vâhid karşısındaki durumu haberin sıhhatine göre değişmektedir.<sup>75</sup> Haber-i vâhid, eğer amel-i ehl-i Medine'ye uygun olursa, bu durumda haberin dayanağı ne olursa olsun, amel-i ehl-i Medine haber tarafından takviye edilmiş olur.<sup>76</sup> Şayet amel-i ehl-i Medine birbirine zıt iki haber-i vâhiden birine mutabık olursa, amele uygun olan haber tercih edilir.<sup>77</sup>

Amel-i Ehl-i Medine haber-i vâhid ile tearuz ederse üç görüşün olduğu zikredilmiştir:

1- Nakle dayanan amel-i ehl-i Medine, haber-i vâhide takdim olunur. Çünkü nakle dayanan amel-i ehl-i Medine, mütevatir hadis hükmündedir. Zann ifade eden haber-i vâhid, kesin bilgi ifade eden mütevatir haberle tearuz edemez.<sup>78</sup>

2- Amel-i ehl-i Medine'nin dayanağı icthad olması halinde, haber-i vâhid, amel-i ehl-i Medine'ye tercih olunur.<sup>79</sup>

3- Dayanağı ister nakil ister içtihad olsun amel-i ehl-i Medine, haber-i vâhide tercih olunur.<sup>80</sup>

İmam Mâlik, pek çok konuda haberi zikreder, fakat onunla amel edilip edilmediğini açıklamaz. Bununla birlikte haber-i vâhid, amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olursa tercihini amel-i ehl-i Medine'den yana kullanır. Ona göre râvinin durumundan dolayı hadislerde ihmal ve gaflet söz konusu olabilir. Ayrıca hadisler, tevil, şüphe, nesh gibi durumlarla karşılaşabilir. Bu sebeple İmam Mâlik, naklettiği merfu bir hadisin ardından, "*Beldemizde ise şu şekilde amel edilmektedir*"<sup>81</sup> diyebilmiştir.

Bir rivayete göre İmam Mâlik, Abdullah b. Ömer'den rivayet ettiği alım-satımdaki meclis muhayyerliğini ifade eden hadisi amel-i ehl-i Medine'ye aykırı olmasını gerekçe göstererek reddetmiştir.<sup>82</sup> Söz konusu

<sup>75</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19.

<sup>76</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 134.

<sup>77</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, s. 134.

<sup>78</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 355.

<sup>79</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360.

<sup>80</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, I, s. 19-20; Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 360.

<sup>81</sup> Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 214.

<sup>82</sup> Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 85.

hadis şu şekildedir: “Alıcı ve satıcı, birbirinden ayrılmadıkça muhayyerdirler.”<sup>83</sup> Yani alıcı ve satıcı birbirinden ayrılmadıkça yaptıkları akdi feshetme hakları vardır. İmam Mâlik bu hadisi; “Elimizde bu hususta belli bir sınırlar ve tarif yoktur.”<sup>84</sup> ve “Alıcı ve satıcı için muhayyerlik yoktur”<sup>85</sup> diyerek reddetmiş ve akitten sonra feshetme hakkını iptal etmiştir. Çünkü meclisin (akit yapma oturumunun) müddeti belli değildir.<sup>86</sup>

Bu rivâyetin terk edilmesinin gerekçesini İmâm Mâlik’in önde gelen öğrencilerinden İbnu’l-Kâsım (ö. 191) şu şekilde izah etmiştir: “Bu hadis bize kadar ulaşmıştır. Şayet hadisi kendilerinden aldığımız kimselerin seleflerinin uygulamasıyla hadis çakışsaydı, onunla amel etmek doğru olurdu. Ne var ki bu da uygulamayla çakışmayan diğer hadisler gibidir...”<sup>87</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Medine’nin tatbikatı İmam Mâlik’in fıkında rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli bir ölçüttür. “Seleflerinin uygulamasına aykırı olan” rivayetler dikkate alınmaz, kendisiyle amel edilmez. Fakat Medine’nin amelinin rivayetlerin değerlendirilmesinde yegâne ölçüt olmadığını belirten görüş sahipleri de vardır. Guraya’ya göre İmam Mâlik sadece kendi görüşüne uyan durumlarda ameli dikkate almıştır. Kendi görüşüne uymadığı hallerde göz ardı etmiştir. Bunun yanı sıra İmam Mâlik amelinin kendisi için en büyük ölçüt olduğunu da iddia etmemiştir. Medine’nin ameli İmam Mâlik için nihai bir delil değildir.<sup>88</sup>

İmam Mâlik, tatbikata uymadığından amel etmediği birçok haber-i vâhîde Muvatta’da yer vermiştir. O, “Peygamber namazdan çıkmak istediğinde biri sağ tarafa diğeri sol tarafa olmak üzere "es-selâmü aleyküm

<sup>83</sup> Mâlik, *Muvatta*, Buyû 17; Şâfiî, *Ümm*, IV, s. 6; Buhârî, *Sahîh*, Buyû, 42; Müslim, *Sahîh*, Buyû, 9; Tirmizî, Buyû, 26; Nesaî, *Sünen*, Buyû, 8; Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 425.

<sup>84</sup> Mâlik, *Muvatta*, Buyû, 17. İmam Mâlik hadise yaptığı bu yorum sebebiyle tenkit edilmiştir. Hadîsin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nisbetinin sağlamlığına delil olabilecek başka tariklerinin olmasından dolayı bazı Mâlikîler, İmam Mâlik’in bu hadisle amel etmemesine sebep olarak amel-i ehl-i Medine’ye aykırı olmasını ileri sürmüşlerdir. Hadîs hakkında geniş bilgi için bkz. Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, VI, s. 426.

<sup>85</sup> Ebî Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî İbn Abdilber, *Fethu’l Bir fî Tertîbi’l Fıkhi lî Temhîdi Abdilber (I- XII)*, çev. Abdurrahman Megurâvî, Riyad, 1997, XII, s. 278.

<sup>86</sup> Şâtubî, *Muvâfakât*, III, s. 18; Ebû Zehre, *Mezhepler Tarihi*, s. 414-415.

<sup>87</sup> Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî, *Müdevenetu’l-Kübrâ I-IV*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1994, III, s. 178.

<sup>88</sup> Muhammed Yusuf Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muvatta İmam Mâlik*, Lahore, 1985, s. 102.

*ve rahmetullah*" diyerek iki tarafa selâm verirdi."<sup>89</sup> şeklinde rivayet edilen haber-i vâhidle amel-i ehl-i Medine'ye aykırı bulduğu için amel etmemiştir. İmam Mâlik burada Medine tatbikatına dayanarak bir selâmla yetinmiş ve nihayetinde bu rivayetle amel etmemiştir.<sup>90</sup>

Muvatta'da yer alan bir diğer rivâyete göre Hz. Aişe şöyle demiştir: "*Bilinen on emzirme haram kılar*<sup>91</sup> şeklinde Kur'ân'da bir âyet vardı. Bu daha sonra bilinen beş emzirme şeklinde neshedildi. Rasûlullah vefat ettiğinde bu, Kur'ân'ın bir ayeti olarak okunmaktaydı."<sup>92</sup>

İmam Mâlik Hz. Aişe'ye ait bu rivayete yer verdikten sonra, "*Amel böyle değildir.*"<sup>93</sup> diyerek Hz. Aişe'den gelen bu rivayeti reddetmiştir. İmam Mâlik'e göre süt emmenin azı ile çoğu arasında ilk iki yıl içinde olmak kaydıyla fark bulunmamaktadır. İlk yıldan sonraki herhangi bir emme hukukî bir sonuç doğurmamaktadır.<sup>94</sup> Dolayısıyla İmam Mâlik söz konusu rivayeti sahih bir senetle rivayet edilmesine rağmen, amel-i ehl-i Medine'ye aykırı bulduğu için amel etmemiştir.<sup>95</sup>

İmam Mâlik, Cabir b. Abdullah el-Ensarî (r.a.)'den umrâyla ilgili şöyle bir haber-i vâhid rivayet etmiştir: "*Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Herhangi bir kişiye ve çocuklarına bir umrâ hibe edilirse, bu o kişinin olur. Bu umrâ, hiç bir zaman hibe eden kişiye geri dönmez. Çünkü hibe edenin hibesi, miras hükümlerinin geçerli olduğu bir hibedir."*

İmam Mâlik bu haberi zikrettikten sonra bu konudaki görüşünü şu şekilde izah eder: "*Bizdeki hüküm şöyledir: Hibe eden "Umrâ sana ve çocuklarına" kaydını söylememişse, umrâ kendisine gerisin geri dönebilir."*<sup>97</sup> Burada İmam Mâlik önce haber-i vâhidi zikreder. Daha sonra amel-i ehli Medine deliline dayanarak kendi görüşünü izah eder. Ona göre umrâ kaydıyla yapılan bir hibe sahibine dönebilir. O bu görüşünü İbn Ömer'den gelen bir uygulamaya dayandırır. Söz konusu uygulamayı gösteren rivayet ise şu şekildedir:

<sup>89</sup> Cemâlu'd-Dîn Ebî Muhammed Abdullah b. Yusûf Zeylâ'î, *Nasbu'r-Râye li Ehâdis-i Hidâye (I-V)*, thk. Muhammed Avâme, Muessetu'r-Reyyân, Cidde, ty., I, s. 432.

<sup>90</sup> Zekiyuddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007, s. 92.

<sup>91</sup> عشر رضعات معلومات يحرمهن, Mâlik, *Muvatta*, Radâ' 17.

<sup>92</sup> Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17; Müslîm, *Sahih*, Radâ, 24-25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh 10; Tirmizî, *Sünen*, Radâ, 3.

<sup>93</sup> Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17.

<sup>94</sup> Mâlik, *Muvatta*, Radâ, 17.

<sup>95</sup> Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 217.

<sup>96</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 43.

<sup>97</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 44.

“Nafi (r.a.) der: Hz. Ömer’in oğlu Abdullah (r.a.)’a kız kardeşi Hz. Hafsa’dan miras olarak bir ev düştü. Hz. Hafsa (r.anha) bu evi Zeyd b. Hattab’ın kızına ömür boyu mesken olarak kullanması için vermişti. Zeyd’in kızı ölünce, Abdullah b. Ömer kendisinin olduğu görüşüyle eve sahip oldu.”<sup>98</sup>

Zikredilen örneklerde İmam Mâlik’in hadisin kaynağına bakmaksızın, tatbikata aykırı düşmesi halinde rivayetleri reddettiği görülmektedir. İmam Mâlik, tatbikatı sünnetin fıkhi değerini belirlemede önemli bir kriter olarak kullanmaktadır. Fakat İmam Mâlik’in reddettiği rivayetlerin tamamen uydurma olduğunu belirtmemesi; bu konuda sessiz kalması dikkate değerdir. İmam Mâlik’in aynı konuda farklı hüküm bildiren rivayetler arasında tercih yaparken Medine’deki uygulamaya mutabık olan rivayeti esas alması onun yaşadığı dönemde rivayetin sıhhatini ortaya koyacak değerlendirme vasıtalarının henüz ortaya çıkmamış olmasıyla izah edilebilir. Sünnetin aktüel değerini belirlemede ameli bir kriter olarak kullanan İmam Mâlik bu konuda bazı müctehitlerin eleştirilerine maruz kalmıştır.<sup>99</sup>

Bunların başında, Muvatta’ı İmam Mâlik’ten rivâyet edip, rivâyet ettiği nüshada Medine ameline işaret eden tabirlere hiçbir şekilde yer vermeyen İmam Muhammed (ö. 189) gelmektedir. İmam Muhammed’e göre Medine ameline işaret eden “الامر عندنا” tabiri hiçbir anlam ifade etmemektedir. Ona göre İmam Mâlik bizzat rivayet ettiği hadislerle amel etmemiştir. İmam Mâlik hiçbir kriter tabi olmadan sırf kendi görüşüne dayanarak hadisi ihmal etmiştir. Şeybânî (ö. 189), görüşünü temellendirmek için İmam Mâlik’in mukim kimsenin mest üzere mest yapmasını yasaklayan görüşünü örnek göstermiştir.<sup>100</sup>

İmam Şâfiî de İmam Mâlik’i bu hususta eleştirmiştir.<sup>101</sup> İmam Şâfiî’ye göre Medine’nin icmâsını kastetmek için kullanılan “الامر مجتمع عليه” tabiri icmâ ifade etmediği gibi bizatihi bu tabirin kendisi hakkında

<sup>98</sup> Mâlik, *Muvatta*, Akdiyye, 45.

<sup>99</sup> İmamı’l Harameyn Ebî Meâli Abdil Melik b. Abdillah b. Yûsuf Cuveynî, *el- Burhan fi Usûli’l-fıkıh (I-II)*, Katar, 1399, I, s. 720.

<sup>100</sup> Muhammed b. Hasan Şeybânî, *Kitâbu’l Hucce ‘alâ Ehlî Medine (I-IV)*, Beyrut, 1983, II, s. 621.

<sup>101</sup> İmam Şâfiî amel hususunda İmam Mâlik’i şu sözlerle eleştirir: “Bugüne kadar amelle neyi murad ettiğini anlayabilmiş değiliz, ölene kadar da anlayabileceğimizi düşünmüyorum.” Şâfiî, “*İhtilâfu Mâlik ve’ş-Şâfiî*” (Ümm içinde, VIII, (513-788), thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru’l-Vefâ, Beyrut, 2001, VIII, s. 513; Ahmed Emin, *Duha’l-İslâm*, II, s. 212; Bûsâk, *el-Mesâilu’lletî benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine*, I, s. 66.

da ihtilaflar vardır.<sup>102</sup> İmam Şâfiî'ye göre İmam Mâlik birçok hadisi göz ardı etmiş; hadisi sünnetin belirlenmesinde yegâne ölçüt olarak kabul etmemiştir. İmam Mâlik'in görüşüne göre sünnetin temeli, ne hadis ne de tatbikattır. Onun kendi görüşü sünnetin temelini oluşturmaktadır. İmam Mâlik'in tatbikattan ne kast ettiğini hiç kimse bilmemektedir.<sup>103</sup>

İmam Mâlik'i amel-i ehl-i Medine hususunda en sert şekilde eleştiren âlim İbn Hazm'dır. İbn Hazm, İmam Mâlik'in Muvatta'da yetmiş küsur hadisi zikredip bunlarla amel etmeyi terk ettiğini ifade etmiştir.<sup>104</sup> Ona göre, İmam Mâlik tarafından öne sürülen amel-i ehl-i Medine'yle takviye edilmemiş haberle amel edilmemesi hususu tam bir saçmalaktır. Zira amel-i ehl-i Medine'den önce haber vardı. Eğer haberin amel-i ehl-i Medine'ye uygunluğu bir kriter olarak ele alınırsa, o zaman amel-i ehl-i Medine'nin teşekkül etmediği dönemlerdeki haberlerin sıhhati zedelenmiş olur.<sup>105</sup> İbn Hazm'a göre Mâlikîler amel-i ehl-i Medine'nin tanımını ve kapsamını hususunda iki yüz yıl boyunca diğer mezhepler tarafından kendilerine sorulan sorulara ikna edici cevap verememişlerdir.<sup>106</sup>

İmam Mâlik'in amel-i ehl-i Medine'yi kayıtsız şartsız kabul ettiği; her durumda bu delili tercih edip diğer rivayetleri ihmal ettiği şeklindeki çıkarımların İmam Mâlik'in Muvatta'da uyguladığı metni değerlendirme yönteminin iyi anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira İmam Mâlik'in ameli terk ettiği, aynı konudaki uygulamalar arasında tercihte bulunduğu ilişkin rivayetler de mevcuttur. İmam Mâlik Medine'nin ameline çok önem verse de onun ameli her şartta kritiğe tabi tutmadan kabul ettiği, sahih sünneti reddettiği şeklindeki düşüncelere ihtiyatla yaklaşılmalıdır.<sup>107</sup> İmam Mâlik'in hadisi değerlendirme yönteminin farklı bir düzlemde değerlendirilmesi, rivayetleri değerlendirme yönteminin ortaya konulması açısından önemlidir. Aksi durumda yani, İmam Mâlik'ten sonra oluşmuş bir metodolojiyle İmam Mâlik'i anlamaya çalışmak kişiyi çok farklı sonuçlara ulaştırma potansiyeline sahiptir.

<sup>102</sup> Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularını Sünnet Anlayışı*, s. 208.

<sup>103</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 199.

<sup>104</sup> Celâluddîn Suyutî, *Abdirrahman, Tenvîru'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta'î Mâlik I-III*, Dâru İhyâi'l-Kutub, Halep, ty., I, s. 9.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, II, s. 97.

<sup>106</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, II, s. 97.

<sup>107</sup> İmam Mâlik'in ameli farklı şekillerde kullandığına dair örneklerin genel bir sıralaması için bkz. Ali Pekcan, "İmam Muhammed'in Medine Ehli İle Yaptığı Fıkhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, Konya, 2005, s. 152-162.

Daha sonraki dönemlerde oluşmuş bir yöntemle, yöntemin henüz oluşmadığı bir dönemi anlamaya çalışmak isabetli bir yaklaşım değildir. “Birinci ve ikinci asırda hadislerin nasıl değerlendirildiğine dair yapılacak bir araştırmanın metot olarak ipuçlarının usul kitaplarında aranması ne denli isabetlidir? Zira o dönemlerde bugünün müdevven usulü olmadan değerlendirmelerin yapıldığını, ıstılahta yer verilen hadis tasnifine ilişkin tabirlerin olmadığını, bunlarla ilgili serdedilen şartların henüz ortada olmadığını görebiliyoruz. (...) İlk dönem sünnet anlayışı ve uygulamasının özellikle buradaki sünnetin dinamikliği açısından nasıllığı ve hadislerin bu noktada oynadığı rolün tespitinin önemi açıktır. Bunun tespiti için elle tutulur daha başka çalışmalardan hareket etmek uygun görünmektedir. Bununla kastedilen, önce usulden değil, fürudan hareketle tespitlerde bulunmak ve neticede bu tespitleri bir usul çerçevesinde ifade edebilmektir. Örneğin bir şahsın usulden hareketle ele alınması, o şahsın özgün metot ve düşüncesini kavramayı engelleyebilmektedir. O yüzden, fertlerin tavırlarını ve konuya yaklaşımlarını müstakil olarak ortaya koyma zarureti vardır.”<sup>108</sup>

İmam Mâlik’in bütün Müslümanları ilgilendiren bir mesele hususunda varit olan fakat haber-i vâhid düzeyinde kalan bir rivayeti Medine’nin tatbikatına aykırı olduğundan dolayı kabul etmemesi, Hanefîlerin umum-u belvâ’ya dayanarak haberi vâhidi reddetmesiyle paralellik arz etmektedir. Hanefîlere göre şayet haber-i vâhid umum-u belvâ alanında olur ve şöhret bulmazsa, bu haberle amel edilmemesi gerekir. Çünkü Hanefîlere göre herkesin ilgilendiren bir husus haber-i vâhid mertebesinde kalmış olamaz. Böyle bir haberin çoğunluk tarafından biliniyor olması gerekir.<sup>109</sup> Malikî fakih İbn Rüşd (ö. 595) Hanefîlerle Mâlikîler arasındaki bu benzerliğe dikkat çekerek şöyle demiştir: “Medinelilerin kendilerinden önceki kuşaktan devraldıkları pratikler sünnet merkezli olup bunlar sık sık yapılagelmelerinden ötürü Hanefîlerin benimsedikleri umum-u belvâ konumundadırlar. Bu itibarla bunların neshedilmiş olmaları da muhtemel değildir.”<sup>110</sup>

Hanefîlerin umum-u belvâ ile ilgili hususlarda varid olan haber-i vâhidlere ihtiyatlı yaklaşması ile Mâlikîlerin amel-i ehl-i Medine’ye

<sup>108</sup> Ali Dere, “İmam Mâlik’in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”, *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, No: 1-2-3-4, 1997, s. 69-70.

<sup>109</sup> Nasi Aslan, “Hanefîlerin Umûmü’l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid’in Değeri Üzerine”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 4, sayı: 2, Adana, 2004, s. 2, 22-23.

<sup>110</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müçtehid*, I, s. 148.

aykırı düşen haber-i vâhidlere ihtiyatlı yaklaşması aynı yaklaşımın tezahürüdür. Her iki mezhebin müçtehitleri, rivayetleri yaygın olan (meşhur) sünnet bağlamında değerlendirdiği; yaygınlık kazanmamış bir uygulamayı içeren haberle amel etmediği söylenebilir.

#### **d- Haber-i Vâhidle Sedd-i Zerâi'nin Tearuz Etmesi**

Harama, kötü ve zararlı bir sonuca vasıta olan davranışların yasaklanması, kötülüğe giden yolların kapatılması demek olan sedd-i zerâi', bütün İslâm âlimlerince benimsenen bir ilke olmakla birlikte daha çok Mâlikî mezhebinde telaffuz edilen ve sıklıkla işletilen bir metot olmuştur. Sedd-i zerâi' delilinin İmam Mâlik tarafından haber-i vâhidlerin değerlendirilmesi hususunda da dikkate alındığı görülmektedir. İmam Mâlik bazı durumlarda sedd-i zerâi' prensibine dayanarak haber-i vâhidle amel etmemiştir. Mesela İmam Mâlik şevval orucuyla ilgili olarak, "Kim ramazan orucunu tuttuktan sonra Şevval ayında altı gün oruç tutarsa, bütün yıl oruç tutmuş gibi olur."<sup>111</sup> şeklinde rivayet edilen hadisle amel etmemiş; Şevval ayında tutulan altı günlük orucu kerih görmüştür.<sup>112</sup> İmam Mâlik Şevval orucu hakkında şöyle demiştir:

*"Ramazan bayramından sonra altı gün oruç tutan hiçbir âlim ve fakih görmedim. Ashaptan hiçbirinden de bu konuda bir rivayet bana gelmedi. Ancak âlimler, bazı cahillerin bu altı günü Ramazana dâhil etmelerinden ve bir bid'at uydurmalarından korkarak bunu mekruh bulmuşlardır. Şayet âlimler bu konuda ruhsat vermiş olsalardı, onların da bayramdan sonra altı gün oruç tuttukları görülürdü."*<sup>113</sup>

İmam Mâlik, bu sözleriyle sedd-i zerâi' prensibine dayanarak şevval orucunu mekruh kabul etmiştir. Dolayısıyla İmam Mâlik, yanlış bir uygulamanın doğuracağı zararlı sonuçları engellemek için burada haber-i vahidin gereğiyle amel etmemiştir.

#### **e- Haber-i Vâhidle Sahabe Kavlinin Tearuz Etmesi**

Muvatta'da yer alan sahabe görüşleri, sayı bakımından Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen hadislerle eşit değildir; fakat aynı fikhî tesire sahiptir. İmam Mâlik, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen hadisler

<sup>111</sup> Müslim, *Sahîh*, Savm, 204; Tirmizî, *Sünen*, Savm, 53.

<sup>112</sup> Şatıbî, *Muvafakât*, III, s. 24.

<sup>113</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Siyam, 60.



için belirlediği kriterleri, sahabenin sözlerine (âsâr) de uygulamıştır.<sup>114</sup>

İmam Mâlik, sahâbe görüşünü geniş anlamıyla sünnet kategorisinde değerlendirdiği için Muvatta'da hadislerin yanı sıra sahâbe fetvalarına da geniş yer vermiştir. İmam Mâlik'in fıkıh metodolojisinde özellikle sahabe kavliyle sünnet arasında yakın bir ilişki vardır. Hatta bazı durumlarda sünnetin sahabe kavli yerine kullanıldığı dahi vaki olmuştur. Söz gelimi iki talakla boşanan kadının durumuyla ilgili olarak İmam Mâlik'in kullandığı sünnet kavramı doğrudan sahabe uygulamasına dayanmaktadır. İmam Mâlik iki defa boşanmış kadının durumuyla ilgili olarak şöyle der:

*“Bir kadını kocası bir ya da iki talakla boşadıktan sonra ona dönmez, nihayet kadın başkasıyla evlenir, o da ölür ya da kendisini boşarsa, birinci kocası tekrar o kadınla evlenebilir. Bu takdirde o kadına geriye kaç talak kalmışsa, o kadar talakla sahip olur. Üzerinde ihtilaf edilmeyen sünnet böyledir.”*<sup>115</sup> Burada İmam Mâlik sünnet kelimesiyle aslında Hz. Ömer'in bir fetvasına göndermede bulunmaktadır.<sup>116</sup>

İmam Mâlik bazı konularda sadece sahabe kavlini zikretmekle yetinmiş; hem merfû hadislere hem de fikhî hüküm bildiren ifadelere yer vermekten kaçınmıştır. Bunun en bilinen örneği, iki bayramdan önce ve sonra namazın terkiyle ilgili İbn Ömer'e ait bir sahabe uygulaması ve Said b. Müseyyeb'in uygulamasını esas alan belağ türü bir rivâyettir.<sup>117</sup> İmam Mâlik her iki rivayeti zikretmeden önce Muvatta'da yer verdiği rivayetleri belli bir sıraya göre zikretme yöntemini terk ederek merfû hadise yer vermemiştir. Bunun yanı sıra ilgili yerde herhangi bir görüş belirtmeksizin başka bir konuya geçmiştir.

İmam Mâlik'in burada uygulamanın kaynağına ve kılındığı takdirde kılınan namazın hükmüne değinmemesi dikkate değerdir. Onun yer verdiği rivayetlerden, uygulamanın sünnet mi amel mi olduğu anlaşılmemektedir. Aslında bayram namazlarından önce ve sonra nafilâ namazın terkinin nebevî bir uygulamaya dayandığı görülür. İbn Abbâs'tan rivâyet edilen bir hadise göre Hz. Peygamber (s.a.s.) bayram

<sup>114</sup> Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 73.

<sup>115</sup> Mâlik, *Muvatta*, Talak, 77.

<sup>116</sup> Hâlidî, “Menhecû Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta”, s. 241; Aktepe, *İlk Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 183.

<sup>117</sup> Mâlik, *Muvatta*, Terku's-Salât Kable'l-İydeyn 10; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülüsi İbn Abdilber, *İstizkâr, I-XXX*, Daru'l-Va'y, Kahire, 1993, VII, s. 56.

namazı kılmadan önce ve kıldıktan sonra nafîle namaz kılmamıştır.<sup>118</sup>

Burada şu noktanın altını çizmek önem arz etmektedir: İmam Mâlik hadisin tasnif edilmesinin zirvesini teşkil eden kütüb-u sittenin yazılmasından ve hadis kavramlarının net bir şekilde ortaya çıkmasından önce yaşamış bir muhaddis ve müçtehitir. Kanaatimizce İmam Mâlik fıkhnın ve sünnet anlayışının anlaşılması bu noktanın göz önüne alınmasına bağlıdır. Söz gelimi Buhârî'nin (ö. 156) yukarıdaki konuyla ilgili olarak zikrettiği ve سمعت سعيد ابن جبیر عن ابن عباس أنّ النبي خرج يوم الفطر" şeklinde başlayan rivayet aslında İbn Abbâs'ın gördüklerini esas almaktadır.<sup>119</sup> Buna karşı İmam Mâlik'in eserinde yer verdiği İbn Ömer'in "عن نافع: أنّ عبد الله بن عمر لم يكن يصل يوم الفطر" şeklindeki rivayetini Hâlidî sahabe kavli olarak kabul etmektedir.<sup>121</sup> Oysa her iki rivayet arasında ciddi bir fark yoktur. Buhârî'nin yer verdiği rivayet İbn Abbâs'ın gördüklerini; İmam Mâlik'in rivayeti İbn Abbas'ın gördüklerini İbn Ömer'in ifadeleriyle aktarım şeklini içermektedir. Yani buradaki anlayış farkı aynı anlamı içeren rivayetlerin farklı formatlarla zikredilmesinden kaynaklanmaktadır. İmam Mâlik'in rivayete dayanan delillerinin farklı şekilde anlaşılmasının nedeni bu olgunun dikkate alınmamasıdır. İmam Mâlik'in yaşadığı dönemde hadisler, hadis ilminin son şeklini verdiği teknik tabirlerle henüz yazıya geçirilmiş değildir. Bu sebeple İmam Mâlik'in rivayetleri görmeye dayanan rivayetler olarak Muvatta'da yer aldı. Fakat daha sonraki dönemlerde kendisinden nebevî uygulama aktarılan sahabe tabakasına mensup râvîler vefat edince "işitmeyi esas alan rivayetler" hadis mecmualarında yer almaya başladı. Nitekim İmam Mâlik'in İbn Ömer'in bir uygulaması olarak zikrettiği rivayeti İbn Abdilber'in (ö. 463) İbn Abbâs kanalıyla gelen bir hadis şeklinde ifade etmesi bunun bir delili niteliğindedir.<sup>122</sup>

İmam Mâlik'in metodolojisinde sahabe kavliyle haber-i vâhid tearuz edince, İmam Mâlik onları birbiriyle mukayese eder, ölçüsüne göre tercih yapar, tercihi gerektiren bazı durumlarda sahabe kavlini haber-i vâhide takdim eder. Sahabe kavlinin tercihinin gerektiren durum ise genel olarak içtihat, amel-i ehl-i Medine ve örf gibi şer'i delillerle sahabe kavlinin sağlam bir hüccet haline gelmesidir. Ona göre sahabe

<sup>118</sup> Buhârî, *Sahih*, İydeyn 26.

<sup>119</sup> Buhârî, *Sahih*, İydeyn 26.

<sup>120</sup> Mâlik, *Muvatta*, Terku's-Salât Kable'l İydeyn, 5.

<sup>121</sup> Hâlidî, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fi Muvatta", s. 241.

<sup>122</sup> İbn Abdilber, *İstizkâr*, VII, s. 56.

kavlinin haber-i vâhîde tercih edilmesi sünneti terk etmek anlamına gelmemektedir. Bu durumda sünnet niteliğinde iki rivayetin var olduğu kabul edilir ve ona göre deliller arasında bir tercihe gidilir. Burada Hz. Peygamber'den (s.a.s.) gelen haberi, daha sağlam bir haberle ret etmek söz konusudur. Bu durum, İmam Mâlik'in metodolojisinde sahabe kavliyle sünnet arasında yakın bir irtibatın olduğunu göstermektedir.<sup>123</sup>

İmam Mâlik genel olarak sahabe kavlinin sünnet olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre sahabenin kendi görüşü şeklinde söylediği sözler, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yakın olmaları, vahyin nüzul ortamını çok iyi bilmeleri sebebiyle sünnet olabilir.<sup>124</sup> Yine sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir şeyin emir ya da nehiy olduğuna dair rivayette bulunursa bu hakikate hamledilir. Bu açıdan sahabe kavli uyulması gereken bir sünnet hükmünde olur.<sup>125</sup>

İmam Mâlik'e göre sahabeye izafe edilen sözlerin (mevkuf hadis) hadis olma ihtimali vardır. Zira sahabenin hadis rivayeti konusunda çok titiz davranması ve bu konuda yanlış anlamalardan şiddetle kaçınması sebebiyle bazen Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait hadisleri kendi aralarında müzakere ederken söz konusu hassasiyetlerden dolayı hadisleri Hz. Peygamber'e izafe etmekten kaçındıkları bilinen bir durumdur.<sup>126</sup>

Muvatta'da İmam Mâlik'in sahabe kavlini haber-i vâhid niteliğinde olan rivayetlere tercih ettiğine ilişkin bazı rivayetlerin olduğu görülür. O, her babın başında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) izafe edilen bir hadisi zikreder ve çoğunlukla, bu hadisleri sahabe ve diğer otoritelerden gelen rivayetler bağlamında yorumlama zorunluluğu hisseder.<sup>127</sup> Bu bağlamda İmam Mâlik umrâ ile ilgili bir haber-i vâhîde yer verdikten sonra bununla amel etmemiş, aksi bir hüküm bildiren sahabe görüşüyle amel etmiştir. Umrâ ile ilgili haber şu şekilde rivayet edilmiştir: *"Herhangi bir kimseye verilen, umrâ (hayat kaydı ile hibe) onun ve çocuklarınınındır; verilenin mülkü olup, asla veren kimseye geri döndürülemez. Çünkü o, miras kalan bir*

<sup>123</sup> Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 252; Özel, "Mâlik b. Enes", s. 511.

<sup>124</sup> Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe; Hayatuhû, Asruhû-Erâuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l Fikri'l Arabî, 1947, s. 347-348.

<sup>125</sup> Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Hanbelî Ebû Ya'lâ, *Udde fî Usûli'l-Fıkh (I-V)*, Riyad, 1990, III, s. 1003.

<sup>126</sup> Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb İbnu'l-Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbî'l-Âlemîn I-VII*, Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423, IV, s. 129; Ali Toksarı, "Hadîs İlmî Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri, 1985, s. 345.

<sup>127</sup> Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 66.

*şeyi bağış olarak bırakmıştır.*"<sup>128</sup>

Bu rivayet açık şekilde umrânın onu verene tekrar geri döndürülmeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte İmam Mâlik, bağışlanan kişinin nesli kalmaması halinde umrâ'nın eski sahibine geri döndürüleceği sonucuna ulaşmıştır.<sup>129</sup> Onun içtihadına göre, umrâ aslında kendisine bağış yapılan kimsenin ömrüyle kayıtlıdır. Ölümüyle birlikte, eğer bağış yapan tarafından başka bir şart koşulmamışsa umrâ kendisine geri döner.<sup>130</sup>

Keza İmam Mâlik'in sahabe kavlini haber-i vâhide yeğlediğinin bir başka delili temettü haccı konusunda görülmektedir. Zira o temettü haccının sabit olduğunu bildiren haber-i vâhidlere rağmen sahabe kavlini esas almış<sup>131</sup> ve Hz. Aişe kanalıyla gelen ve temettü haccının sabit olduğunu gösteren bir rivayete Muvatta'da yer vermiştir. Bu rivayet ise şu şekildedir: *"Biz, Peygamber ile birlikte veda haccına gittik. Aramızda, umre için ihrama girenler olduğu gibi, yalnızca hac için ihrama girenler de vardı. Peygamber hac niyetiyle ihrama girmişti. Umre için ihram giyenler vazifelerini yaptıktan sonra ihramdan çıktılar. Ancak, hacca niyet edenler ile hac ve umreyi birlikte yapmak isteyenler, kurban kesinceye kadar ihramda kaldılar."*<sup>132</sup>

Hz. Peygamber'den (s.a.s.) rivayet edilen bu haber-i vâhide rağmen İmam Mâlik kendi görüşünü sahabeden gelen bir rivayete dayandırmıştır. Bu rivayet ise Dahhâk'ın Hz. Ömer'in hacda temettü haccını yasakladığını ifade eden rivayettir. İmam Mâlik bu rivayeti Muvatta'da şu şekilde zikretmiştir: *"Sa'd b. Ebî Vakkas'la Dahhâk b. Kays, Muaviye b. Ebî Süfyân'nun hac ettiği sene, temettü haccından bahsediyorlardı. Dahhâk b. Kays: "Temettü haccını sadece aziz ve celil olan Allah'ın emrini bilmeyen cahiller yapar" dedi. Bunun üzerine Sa'd: Yeğenim iyi söylemedin! deyince Dahhâk: "Ömer b. Hattâb temettü haccını yasakladı." diye karşılık verdi. Sa'd da cevaben: "Resûlullah (s.a.s.) hacc-ı temettu yaptı, biz de onunla beraber yaptık." dedi.*<sup>133</sup>

Bu rivayete göre İmam Mâlik'in temettü haccının hükmü konusunda Hz. Ömer'in temettü haccını yasakladığını bildiren Dahhâk'tan gelen rivâyeti, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisine tercih ettiği

<sup>128</sup> Zürkânî, *Şerhu Zürkânî alâ Muwatta*, III, s. 219.

<sup>129</sup> Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muwattai Mâlik*, VI, s.119-120.

<sup>130</sup> Mâlik, *Muwatta*, Akdiyye, 4.

<sup>131</sup> Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 66-67.

<sup>132</sup> Mâlik, *Muwatta*, Hac, 38.

<sup>133</sup> Mâlik, *Muwatta*, Hac 63.

Tâbînün sözleri ve fetvaları da haber-i vâhidin aktüel değerini belirlemede İmam Mâlik için önemli bir kaynak niteliğindedir. Muvatta'da yer alan tâbiîn görüşleri doğrudan Hz. Peygamber'e izafe edilen rivayetler ve sahabeye ait görüşler kadar etkiye sahiptir. İmam Mâlik'in hadislere ve sahabe kavline karşı takındığı tavır, tâbiîn görüşlerine karşı takındığı tavırdan farklı değildir. Bu durum, ancak İmam Mâlik'in içtihadı ile örtüşüp örtüşmemesine göre farklılık arz etmektedir.<sup>135</sup>

İmam Mâlik'in kaynağı ister Hz. Peygamber isterse sahabe olsun rivayetleri değerlendirirken metnin muhtevasını dikkate aldığı; metni anlamaya öncelik tanıdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, birçok hususta onun rivayetlerin ana muhtevasını anlama çabası, rivayetin ihmali olarak değerlendirilmiştir. Metni anlama ve değerlendirme, onun rivayetlere yaklaşımının ana omurgasını oluşturmaktadır. O, bu yaklaşımı sebebiyle Medine'de mülâkî olduğu bütün râvilerin rivayetlerini benzer şekilde değerlendirmemiş; kimi râvilerin bütün rivayetlerine eserinde yer verirken kimilerinin ise sadece birkaç rivayetine yer vermiştir. Bunun nedeni onların hadisi anlamada farklı mertebelere sahip olmalarıdır.<sup>136</sup>

İmam Mâlik'in bir şart olarak ileri sürdüğü anlama yeterliliği, bir rivayeti sadece dil bağlamında değil, öncelikle anlama bağlamında değerlendirdiği de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.<sup>137</sup> İmam Mâlik'in rivayetleri değerlendirme yöntemi Muvatta'nın içeriğinin belirlenmesinde de önemli bir etken olmuştur. Gerçekten Muvatta'nın içeriğine bakıldığında, fikhî bir hükme ulaşma çabası merkezde olmak kaydıyla rivayetleri anlama çabasının ön planda olduğu görülür. İmam Mâlik'in kendi döneminde tasnif edilen hadis kitaplarının ağırlıklı olarak fikhî konular esas alınarak tasnif edilmesinin önemli bir sebebi, "hadislerden ahkâm istinbâtının kolaylaştırılması için teşrî'e hizmet"<sup>138</sup> düşüncesidir. Nitekim ilk sünen türü eserler gibi Muvatta' da o dönem

<sup>134</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, VII, s. 199.

<sup>135</sup> Guraya, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, s. 76.

<sup>136</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî el-Endülsî İbn Abdilberr, *et-Temhîd I-XXVI*, thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr, Vezâretü Umumi'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrib, 1967, I, s. 67.

<sup>137</sup> Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", s. 70.

<sup>138</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 107.

hadis musannefâtının muhtevasını ve telif amacını yansıtır niteliktedir.<sup>139</sup> Zira bu dönemde, teşekkül sürecini tamamlamak üzere olan fıkıh ilminin kaynakları konusunda yoğun tartışmalar yaşanmaya başlanmıştır. Dolayısıyla, ahkâma ilişkin hadislerin toplanıp tasnif edilmeleri, ilmî bir gereklilik haline gelmiştir. Bu türde hadisleri tasnif eden muhaddislerin amaçları, sahih hadisleri bir araya toplamak değil, “ahkâm istinbâtında kullanılmak üzere düzenli bir kaynak oluşturmak” olmuştur.<sup>140</sup>

Rivayet faaliyetlerinin daha sahabe döneminde başlaması ve yaygınlaşması neticesinde hicrî I. asrın sonundan itibaren zengin bir rivayet malzemesi ortaya çıkmıştır. Çeşitli nedenlerle kendi içerisinde farklılık arz eden bu malzemeden nasıl istifade edileceği konusunda daha erken dönemlerde bir takım kriterler geliştirilmiş; bunlar içinde, rivayet edilen metinleri konu bütünlüğü içerisinde değerlendirmeye ağırlık veren “iç kritik” denilen bir usul takip edilmiştir. İmam Mâlik'in de kendi döneminde zengin hadis malzemesi karşısında bir yöntem belirleme çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır. Muvatta'ın telifinde takip edilen yöntem ve Muvatta'ın içeriği bunun bir göstergesi niteliğindedir.

İmam Mâlik'in haber-i vâhid ile diğer deliller arasında tercihte bulunurken takip ettiği usûlle ilgili olarak ayrıca şu noktanın göz önünde bulundurulması gerekir: Her ne kadar İmam Mâlik bazı tercihlerde bulunup, bazı rivayetleri mühmel bıraksa da bu İmam Mâlik'in amel etmediği hadisi sübût açısından reddettiği anlamına gelmez. İmam Mâlik kendisine ulaşan rivayeti fikhî açıdan amel edilip edilmeyeceği yönüyle değerlendirmiştir. O eserinde hadisin sübûtuyla ilgili ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Diğer bir ifadeyle “rivayetin terki” kavramı İmam Mâlik tarafından kullanılmamıştır.<sup>141</sup> Bu yönüyle İmam Mâlik hadisleri tenkit etmemiş sadece değerlendirmiştir. Hadisleri değerlendirirken de daha ziyade metinden hareket etmiştir.

İmam Mâlik'e göre hadisle gelen her şey hüküm koyucu değildir.<sup>142</sup> Söz gelimi, el-Batha'da iki rekat namaz kılmayanı kınayan İmam Mâlik'e bunun sebebi sorulduğunda, o bu soruya “*bununla sadece Peygamber'in anısının devam ettirilmesini arzuladığı*” şeklinde cevap vermiştir.<sup>143</sup> O bu

<sup>139</sup> Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut, 1996, s. 374.

<sup>140</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, II, s. 108.

<sup>141</sup> Dere, “İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine”, *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, s. 73.

<sup>142</sup> İbn Abdilberr, *İstizkâr*, II, s. 275; Karâfi, *Şerhu Tenkihi'l-Fusûl*, s. 126.

<sup>143</sup> Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, III, s. 44.

sözüyle aslında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yaptığı içtihadın ille de süreklilik manasını içermediği imasında bulunmaktadır.<sup>144</sup> Bu yönüyle İmam Mâlik haber-i vâhidi amaç olarak değil, araç olarak kullandığı görülmektedir.

#### f- Haber-i Vâhidle Kıyasın Tearuz Etmesi

Haber-i vâhidle kıyasın (genel-geçer hüküm) tearuzunda Mâlikî ekolünde genel eğilim, kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi yönündedir. Mâlikî âlimlerden Kâdî Ebü'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin kıyası haber-i vâhide takdim ettiği ifade edilmiş; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ise Hanbelî fakihi Ebü'l-Vefâ İbn Akîl'in Ahmed b. Hanbel'e nisbet ettiği, "*Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır*" sözünü bir yanlgı olarak değerlendirdiği rivâyet edilmiştir.<sup>145</sup> Mezhepte yaygın olan genel eğilimden farklı olarak Mâlikî usûlcülerinden Bâcî ve Bâkılânî'nin haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiği görülmektedir.<sup>146</sup>

İmam Mâlik'in kıyasla haber-i vâhidin bir konuda tearuz etmesi durumunda nasıl bir yöntem benimsediği konusunda farklı değerlendirmeler vardır. Gerek Mâlikî gerekse diğer mezheplerin kaynaklarında İmam Mâlik'e bu konuda farklı görüşler izafe edilmiştir.<sup>147</sup> Mesela Karâfî, kıyasın haber-i vâhide tercih edileceği görüşünü İmam Mâlik'e nisbet ederek kendisi de bu görüşü benimsemiş ve bu konuda Hanefî ve Mâlikî mezhebinde iki görüş bulunduğuna işaret etmiştir.<sup>148</sup> İbn Hazm ise kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini ifade eden görüşü doğrudan İmam Mâlik'e izafe etmez. O bu görüşü Mâlikî usulcülerinden Ebü'l-Ferec el-Kâdî ve Ebû Bekir el-Ebherî'ye nisbet etmiş, bu ikisinden önce böyle bir görüşte olan birini duymadığını ifade etmiştir.<sup>149</sup>

<sup>144</sup> Dere, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10, s. 71.

<sup>145</sup> Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. M. Sidkî b. Ahmed el-Bûrnû, yy., 1989, s. 149, 112, 149-161, 165; Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Bevrut, 2005, I, s. 327-328, 339; Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fi Usûli'l-Fıkh (I-VI)*, Kuveyt, 1992, V, s. 34-35.

<sup>146</sup> Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. Tayyib Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, I, s. 221-225, 312; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, s. 187, 507-677.

<sup>147</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Müvakkîn*, II, s. 59.

<sup>148</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 387-388.

<sup>149</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, VII, 54.

Kıyasla haber-i vâhidin tearuzu hakkındaki tartışma dolaylı olarak hadisi rivayet eden râvinin fakîh olup olmaması çerçevesinde meydana gelmektedir. Zira İmam Mâlik'in râvinin fakîh olma şartını dikkate aldığı ifade edilmektedir. İmam Mâlik'e nispet edilen bir görüşe göre, o da Ebû Hanife gibi râvinin fakîh olmasını, haber-i vâhidin kabulü için şart koşmakta, aksi durumda kıyasın haber-i vâhide tercih edileceğini söylemektedir.<sup>150</sup> Diğer mezheplerde olduğu gibi Mâlikî mezhebinde de bu şartın, kıyas-haber-i vâhid çatışmasında dikkate alındığı, râvisi fakîh olan haberin kıyasa tercih edileceği genelde kabul edilmektedir.<sup>151</sup> Karâfî'ye göre bunun nedeni, fakîh olmayan râvinin hadisi tam olarak anlayamaması ve bunun sonucu olarak hadisi mana ile rivâyet etmeye kalkışacağı için Şârî'in asıl maksadının dışına çıkma ihtimalidir.<sup>152</sup>

İbn Kassâr (ö. 397), İbn Rüşd (ö. 595), Bâcî gibi bir kısım Mâlikî âlimlere göre şayet haber-i vâhid ile kıyas bir meselede teâruz eder ve ikisiyle aynı anda amel mümkün olmazsa, kıyas haber-i vâhide tercih edilir.<sup>153</sup> Hanefî âlimlerinden Debbûsî de "*Te'sîsu'n-Nazar*" adlı eserinin "*Ashabımız ile Mâlik Arasındaki İhtilaflar*" adlı bölümünde İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide tercih ettiğini bildirir ve buna dair örnekler sıralamıştır.<sup>154</sup>

Söz konusu âlimlerin görüşünün genelde İbn Rüşd tarafından ileri sürülen haber-i vâhidde nesh, kizb, galat, tahsîs gibi durumların caiz olup, aynı durumların kıyasta caiz olmaması görüşüne dayandığı görülmektedir. Yani bu âlimlerin görüşleri İmam Mâlik'ten doğrudan gelen herhangi bir rivayete değil kişisel görüşlerine dayanmaktadır.<sup>155</sup>

İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği genel kabul görse de onun Muvatta'da haber-i vâhidi kıyasa takdim ettiğine dair örnekler de yok değildir. Söz gelimi İmam Mâlik, delk (abdestte azaları iyice ovma) hususunda Ümmü Seleme'den rivâyet edilen bir haber-i

<sup>150</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 288; Pezdevî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl*, II, s. 378; Âmidî, *İhkâm*, II, s. 169.

<sup>151</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 369-370.

<sup>152</sup> Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 369-370.

<sup>153</sup> Bâcî, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik*, IV, s. 262; Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l-Usûl*, s. 599; Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endülisî el-Hafîd İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l Tahsîl (I-XX)*, thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut, 1988, XVII, s. 604; Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, s. 387.

<sup>154</sup> Ebî Zeyd Abdillâh Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsu'n-Nazar*, thk. Mustafâ Muhammed Kabbânî Dîmeşkî, Dâru'l İbn-i Zeydûn, Kahire, ty., s. 99-103.

<sup>155</sup> İbn Rüşd, *el-Beyân ve'l-Tahsîl*, XVII, s. 604.



vâhidden hareketle guslü, abdeste kıyaslamaktan vazgeçmiştir.<sup>156</sup>

Kişisel düşünce çabasına dayanan kıyasla haber-i vâhidin tearuzunda İmam Mâlik'in mümkün mertebe sübutu sabit rivayetlere öncelik verdiği ve kıyası haber-i vâhide takdim ettiği şeklindeki görüşlerin doğrudan ondan rivayet edilmediği görülmektedir. İmam Mâlik'in öncelikle sabit olan rivayetleri dikkate aldığını ve şahsî görüşünü geri planda bıraktığını gösteren birçok rivayet vardır. İmam Mâlik bir ifadesinde; "Üzerinde icma etmiş olmadıkları müddetçe insanların görüşlerinden (re'y) sakının. Rabbinizden size indirilen Kur'an'a ve Peygamber'inizden gelen Sünnete uyun."<sup>157</sup> diyerek Müslümanların uymaları gereken birinci temel kaynağın Kur'an, ikincisinin Sünnet olduğuna dikkati çekmiştir. Bu rivayetten ayrı olarak İmam Malik'in herhangi bir konuda sünnet sabit olduğu zaman içtihadından döndüğünü gösteren birçok rivayet mevcuttur.<sup>158</sup>

Ebû Zehre de Karâfî'nin mutlak olarak ifade ettiği İmam Mâlik'in kıyası haber-i vâhide takdim ettiği şeklindeki görüşüne karşı çıkar.<sup>159</sup> Diğer taraftan İmam Mâlik'in mutlak olarak kıyası haber-i vâhide tercih ettiği şeklindeki görüş, İbn Sem'ânî tarafından çirkin bulunarak reddedilmiş; o İmam Mâlik'in bu tür görüşlere iltifat etmeyecek kadar yüce bir makama sahip olduğunu ifade etmiştir.<sup>160</sup>

### Sonuç

Mütevatir haber dışında kalan rivayetleri kapsayan haber-i vâhid İmam Mâlik'in de içinde bulunduğu cumhura göre zan ifade etmektedir. Haber-i vâhidin bilgi ve amel değeri konusunda İmam Mâlik'ten doğrudan bir rivayet bulunmadığı müşahede edilmiştir. Gerek Mâlikî müçtehitlerin gerekse diğer müçtehitlerin bu konudaki rivayetleri İmam Mâlik'e izafe edilen rivayetlerden ibarettir. Haber-i vâhid kavramı İmam Mâlik'ten sonraki bir dönemde tartışıldığı için Muvatta'da bu kavrama rastlamak pek tabii mümkün değildir. Bununla birlikte onun Muvatta'da haber-i vâhid kapsamında değerlendirilebilecek pek çok rivayete yer verdiği görülmektedir. Muhtemelen İmam Mâlik'in bu rivayetlere karşı tutumunu gösteren değerlendirmelerden hareketle onun haber-i vâhidle

<sup>156</sup> Mâlik, *Muvatta'*, Tahâret 10.

<sup>157</sup> Kasımî, *Kavaidü't-Tahdis*, s. 51.

<sup>158</sup> Râzi, İbn Ebî Hatim, *Kitabü'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut, 1992, I, s. 32-33.

<sup>159</sup> Ebû Zehre, *Mâlik*, s. 298.

<sup>160</sup> A. Buhârî Alâddin, *Keşfu'l Esrâr an Usûli Fahu'l-İslâm Pezdevî (I-IV)*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut, ty., II, s. 377.

ilgili yaklaşımı ortaya konulmuştur.

İmam Mâlik belli şartları hâiz haber-i vâhidleri kabul ettiği ve onlarla amel ettiği görülmüştür. İmam Mâlik'in haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü şartlar, râvinin hâiz olması gereken şartlara ek olarak haber-i vâhidin Kur'ân'ın zahirine, amel-i ehl-i Medine'ye, içtihadı dayandıran sahabe kavline, kıyasa, maslahata ve sedd-i zerâî'e aykırı olmaması şeklinde sıralanabilir. Muvatta'da İmam Mâlik'in bu şartlara aykırı bazı rivayetlerin gereğiyle amel etmediği görülmektedir.

İmam Malik'in fıkhında amel-i ehl-i Medine delilinin haber-i vâhidin değerini belirlemede önemli bir âmil olduğu anlaşılmıştır. Zira o amel-i ehl-i Medine'yi gerekçe göstererek haber-i vâhid de olsa bazı rivayetlerle amel etmiştir. Onun bu yaklaşımı Hanefîlerin umum-u belvâ konusundaki haber-i vâhidi böyle olmayan rivayetlere karşı terk etmesiyle ilgili yaklaşımıyla benzerlik arz etmektedir. Bu durum, ilk dönemlerde rivayetlerin aktüel değerinin belirlenmesinde rivayetin toplumdaki kabul görülüp uygulanması noktasının önemli bir kriter olduğunu göstermektedir.

İmam Mâlik her ne kadar bazı rivayetlerle amel etmese de onun rivayetleri reddetmemesi ve en azından bu konuda sessiz kalması dikkate değer bir tutumdur. O amel etmediği rivayetleri mühmel bırakmakla, -muhtemel ihtiyata binaen- rivayetlerin terk edilip edilmemesi noktasında bir görüş belirtmemektedir. Bu durum, ilk dönemlerde red ve kabul noktasında hadisin değerinin belirlenmesinde kesin bir kriterin oluşmamış olmasına bağlanabilir. İmam Mâlik'in haber-i vâhide yaklaşımı bir metodoloji olmaksızın oluştuğu için, vakianın gerçek yüzünün görülmesi açısından önemlidir.

Haber-i vâhid ile diğer deliller arasında tercihte bulunurken takip ettiği usûlle ilgili her ne kadar İmam Mâlik bazı tercihlerde bulunup, bazı rivayetleri mühmel bıraksa da bu İmam Mâlik'in amel etmediği hadisi sübût açısından reddettiği anlamına gelmez. İmam Mâlik kendisine ulaşan rivayeti fikhî açıdan amel edilip edilmeyeceği yönüyle değerlendirmiştir. O eserinde hadisin sübûtuyla ilgili ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Başka bir ifadeyle İmam Mâlik "rivayetin terki" kavramını Muvatta'da kullanılmamıştır. Bu yönüyle o hadisleri tenkit etmemiş sadece değerlendirmiş; metodolojisine uygun olanları uygulamış, uygun olmayanları ise mühmel bırakmıştır.

### Kaynakça

- Buhârî Alâddin, Abdulaziz, *Keşfu'l Esrâr an Usûli Fahru'l-İslâm Pezdevî(I-IV)*, Dâru'l-Kitâbi'l Arabî, Beyrut, ty.
- Ahmed Emin, *Duha'l İslâm( I-III)*, Mektebetu'l-Usretu, Kahire, 2001.
- Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İnsan Yay., İstanbul, 2008, 198.
- Âmidî, Ali ibn Muhammed, *İhkâm fî Usûli'l Ahkâm (I-IV)*, Riyad, 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, c. XIV, İstanbul, 1996.
- Askalânî, İbn Hacer, *Buluğu'l-Meram (Selamet Yolları)*, çev. Ahmed Davudoğlu, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Nuhbetu'l-fiker fî Müstalahi Ehli'l-Eser*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2006.
- Aslan, Nasi, "Hanefîlerin Umûmü'l-Belvâ ve Mâlikîlerin Amel-i Ehl-i Medine İlkesi Bağlamında Haber-i Vâhid'in Değeri Üzerine", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, sayı: 2, (19-31), Adana, 2004.
- Bâcî, Ebi Velîd Süleymân b. Half b. Said b. Eyyüb, *Müntekâ Şerhu Muvattai Mâlik, I-IX*, thk. Muhammed Abdulkadîr Ahmed Ata, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420.
- \_\_\_\_\_, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Dâru'l-Garbi'l-İslâm, Beyrut, 1995.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr b. Muhammed b. Tayyîb *et-Takrîb ve'l-İrşâd (I-II)*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.
- Bûsâk, Muhammed Medenî, *el-Mesâilu'lletî benehâ İmâmu Mâlik alâ Ameli Ehl-i Medine, (I-III)*, Riyad, 2002.
- Curcânî, Alî b. Muhammed Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2007.
- Cuveynî, İmamü'l Haremeyn Ebî Meâlî Abdil Melik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh, (I-II)*, Katar, 1399.
- Debûsî, Ebî Zeyd Abdillâh Ömer b. İsâ, *Te'sîsu'n-Nazar*, thk. Mustafâ Muhammed Kabbânî Dimeşkî, Dâru'l İbn-i Zeydûn, Kahire, ty.
- Dere, Ali, "İmam Mâlik'in Hadis Metinlerini Değerlendirme Kriterleri Üzerine", *Journal of Islamic Research*, Vol: 10 No: 1-2-3-4, 1997.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvud*, 1. bs., Mektebetu İbn Hazm, Dimeşk, 2004.
- Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn el-Ferrâ el-Hanbelî, *Udde fî Usûli'l-Fıkh, (I-V)*, Riyad, 1990.

- Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe; Hayatuhû, Asruhû-Erâuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l Fikri'l Arabî, 1947.
- \_\_\_\_\_, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sibğatullah Kaya, Birim Yay., İstanbul, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Mâlik; Hayatuhû ve Eseruhû*, Kahire, 1952.
- Goldziher, Ignaz, *Mohammed And Islam*, İngilizceye çev. Kate Chambers Seelye, Yale University Press, 1917.
- Guraya, Muhammed Yusuf, *Origins of Islamic Jurisprudence With Special Reference To Muwatta İmam Mâlik*, Lahore, 1985.
- Hâlidî, Semâin, "Menhecu Fıkhiyyu li'l-İmam Mâlik fî Muvatta'", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15, s. 295-312, Konya, 2007.
- İbn Abdilber, Ebî Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî el-Endülüsî, *el-İntika fi Fedaili'i Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*, Beyrut, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Fethu'l Bir fi Tertîbi'l Fikhî lî Temhîdi Abdilber*, (I- XII), thç. Abdurrahman Megurâvî, Riyad, 1997.
- \_\_\_\_\_, *İstizkâr I-XXX*, Daru'l-Va'y, Kahire, 1993.
- \_\_\_\_\_, *et-Temhîd I-XXVI*, thk. Mustafa b. Ahmed, Muhammed Abdulkebîr, Vezâretu Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Mağrîb, 1967.
- İbn Hazm, Ebi Muhammed Ali İbn Said, *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm (I-VIII)*, nşr. Ahmet Muhammed Şakir, Beyrut, ty.
- İbn Rüşd, Ebî Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Endülisî el-Ced, *el-Beyân ve'l Tahsîl*, (I-XX), thk. Muhammed Hacî, Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî el-Hafîd, *Bidâyetu'l-Müçtehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 2010.
- İbnu'l-Kayyim, Ebî Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr Eyyûb, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn I-VII*, Dâru'l-İbn Cevziyye, Riyad, 1423.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, Beyrut, 1996.
- Kâdî İyâz, Musâ b. İyâd es-Sebdî, *Tertîbu'l Medârik ve Takrîbu'l Mesâlik li-Ma'rifeti A'lemi Mezhebi Mâlik*, (I-II), Rabâd, 1965.
- Kandemir, M. Yaşar, "Muvatta", *DİA*, c. XXXI, İstanbul, 2006.
- Karâfî, Şahabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûli fi İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2003.
- Karaman, Hayreddin, *İslâm Hukukunda İctihat*, MAÜİF Yay., Ankara, 1973.

- Kâsımî, Muhammed Cemâlidîn, *Kavâidu't-Tahdîs min Funûni Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2010.
- Koçyiğit, Talat, "Âhâd Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, Ankara, 1966.
- Mâlik b. Enes, Ebî Abdillah, *Muvatta*, (*Rivâyetu Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, I-II*), Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1997.
- Müslim, Ebu'l-Husayn Muslim b. el-Haccâc en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhân, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb el-Hurasânî, *Sünenu'n-Nesâî*, thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007.
- Öğüt, Salim, *Haber-i Vâhidin Kaynak Değeri*, Ocak Yay., İstanbul, 2003.
- Özafşar, Mehmet Emin, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Özel, Ahmed, "Mâlik b. Enes", *DİA*, c. XXVII, İstanbul, 2006.
- Pekcan, Ali, "İmam Muhammed'in Medine Ehli İle Yaptığı Fikhi İçerikli Tartışmalarda İzlediği Diyalektik Yöntem Üzerine Bir Değerlendirme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 5, Konya, 2005.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Alî b. Muhammed el-Hanefî, *Kenzu'l Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl (Usûlu'l-Pezdevî)*, Karâçî, ty.
- Râmhürmüzî, Hasan b. Abdirrahmân, *el-Muhaddisu'l-Fâsil beyne'r-Râvî ve'l-Vâî*, thk. M. Accâc el-Hafîb, Beyrut, 1971.
- Râzî, Fahreddin, *el-Mahsûl fi İlmi Usûli'l-fikh, (I-VI)*, Müessetu'l Risâle, ty.
- Râzî, İbn Ebî Hatim, *Kitabü'l-cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1992.
- Sehnûn b. Saîd et-Tenûhî, *Müdevenetu'l-Kübrâ, I-IV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekîr b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, Beyrut, 2005.
- es-Sicistânî, Ebû Sâlih Mansûr b. İshak, *el-Gunye fi Usûli'l-Fikh*, nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû, yy., 1989.
- Suyutî, Celâluddîn Abdirrahman, *Tenvîru'l-Havâlik Şerhu alâ Muvatta'i Mâlik, I-III*, Dâru İhyâi'l-Kutub, Halep, ty.
- Şa'ban, Zekiyuddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, Kahire, 2005.
- \_\_\_\_\_, "İhtilâfu Mâlik ve's-Şâfiî", (Ümm içinde, VIII, (513-788), thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 2001.
- \_\_\_\_\_, *el-Ümm (I-XI)*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib, Dâru'l-Vefâ, 2001.

- Şalân, Abdurrahman b. Abdullah, *Usûlu'l-Fıkhî'l- İmâm Mâlik, (I-II)*, Riyâd, 2003.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrahîm b. Mûsâ, *Muvâfakât (I-VI)*, Dâru'l-İbn-Affân, ty. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-Evtâr*, nşr. Halil M. Şeyma, Daru'l-Marife, Beyrut, 1998.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l Hucce 'alâ Ehlî Medine, (I-IV)*, Beyrut, 1983.
- Tirmizî, Ebî İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, thk. Yusuf el-Hâc Ahmed, Mektebetu İbn Hacer, 1. bs., Dimeşk, 2004.
- Toksarı, Ali, "Hadîs İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, Kayseri, 1985.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahavar b. Abdullah, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh, (I-VI)*, Kuveyt, 1992.
- Zevâvî, İsâ b. Mes'ûd, *Kitâbu Menâkibi'l İmam Mâlik, (Müdevvene içinde)*, Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, Beyrut, 1994.
- Zeylâ'î, Cemâlu'd-Dîn Ebî Muhammed Abdullah b. Yusûf, *Nasbu'r-Râye lî Ehâdis-i Hidâye (I-V)*, thk. Muhammed Avâme, Muessetu'r-Reyyân, Cidde, ty.
- Zürkânî, Muhammed, *Şerhu Zürkânî alâ Muvatta, (I-IV)*, Matbaatu Hayriyye, ty.



## SEVGİLİ NEDEN SERVİ BOYLUDUR?

Metin HAKVERDİOĞLU\*

### Öz

Divan şiiri, sevgili üzerine bina edilmiştir. Bu yüzden sevgilinin her uzvu en ideal olan varlıklara benzetilmiştir. Sevgilinin boyu da bu yüzden ideal fizikî özelliklere sahip olan serviye teşbih edilmiştir. Fakat bu benzetmenin sadece fiziksel yönden olmadığı da bir gerçektir. Divan şairi, hiçbir benzetmeyi tek bir yönü ile kullanmaz. Mutlaka daha derin ve girift ilişkiler arar. Bu ilişkiler uzun gözlemler sonucunda tespit edilir ve sevgilinin bir uzvunu tasvirde kullanılır. İşte servi de bilinen düzgün fiziği yanında pek çok farklı yönleri ile sevgilinin boyu olmayı hak etmiştir. Bu çalışmamızda servinin neden tercih edildiğini maddeler halinde tespit edip bu maddeleri beyitlerle destekleyeceğiz. Örnek beyitleri Lâle Devri kasidelerinden alarak bir dönemin bu mefhumu nasıl kullandığını da göstermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Servi, Divan Şiiri, Sevgilinin Boyu, Lâle Devri, Beyit Açıklamaları.

### Why is Lower Cypress?

#### Abstract

Has been building on Ottoman poetry is a literary lover. So everything's lover which it has been likened to being the ideal. Because of that the length of the beloved is linked to cypress of the most beautiful physics. But it is also true that the analogy is not just the physical aspects. Ottoman poet uses no analogy with a single direction. Surely it searches deeper and more complex relations. These relationships are determined as a result of long observation and are used to describe the lover of a limb. Behold, cypress, with many different aspects, besides the known physics properly have deserved to be the length of the beloved. In this study, whether identified as the preferred material for reasons that will support the cypress with couplets that stuff. Example couplets, a period of taking the Tulip Period ode we tried to show that this notion of how to use it.

---

\* Yrd. Doc. Dr., Amasva Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi,  
metin.hakverdioglu@amasya.edu.tr.



**Key Words:** Cypress, Ottoman Poetry, Length of Lover, Tulip Period, Couplets Descriptions.

## Giriş

Servi, her mevsim yeşil kalması ve boyunun güzelliği ile dikkatleri üzerine çeken bir ağaç türüdür.

Biyolojide bu türün ülkemizde yetişenlerine *Cupressus L (servi)*, *C. semper-virens L (âdî servi)* adı verilir. “İki evcikli, herdem yeşil ağaç, ağaççıklar.”<sup>1</sup> olarak tanımlanır. “Kuzey Amerika, Akdeniz bölgesi ve Asya’da yayılış gösteren 12 türü vardır. Ülkemizde ise doğal olarak yetişen tek türü bulunur: *C. semper-virens L (âdî servi)*. 20-30 metre kadar boylanabilen, tac kısmı piramit veya sütun şeklinde olan ağaçlardır. Mezarlıklarda yetiştirilmeleri nedeniyle ülkemizin pek çok yerinde görülebilir.”<sup>2</sup>

Bu ağaç, özellikle su kenarlarında ve mezarlıklarda olması hasebiyle, hem hayatın hem de ölümün sembolü olmuştur.

“Divan şiirinde işlenen ölüm teması genel olarak değerlendirildiğinde; servi motifiyle ilişkilendirilmesi, âşığın mezarı ve tabutuyla ilgili isteklerine bağlanır. Gerçek anlamda servi, biyolojik nedenler ve dini inançlardan dolayı mezarlıklara dikilir. Mezarlıklara servi dikilmesinin sebeplerinden biri, onun yaz-kış yeşil kalıp meyvesiz olması özellikleriyle, hayat ağacı olarak nitelendirilmesindedir. Kutsallığına inanılan hayat ağacı, Allah’ın sembolü olarak kabul edilir ve ölümden sonra olduğuna inanılan ebedî hayatı simgeler. Ağaçların kötü ruhları temizlediği inancıyla da servi, mezarlıklarda yer alır. Servi ağacının bu özelliği ile Divan şiirinde, âşığın öldükten sonra mezarı başında servi istemesi arasında benzetme ilgisi kurulur. Âşığın bazen mezarının yanında bazen de mezar taşının yerine servi olmasını istemesinin nedeni, sevgilinin boyunu servide görmesindedir. Öldükten sonra isteklerini anlatan âşığın servi ağacından tabuta koyulmasını arzu etmesi, yine sevgilinin boyuyla alakalıdır.”<sup>3</sup>

Halkımızın özellikle mezarlıklarda görmeye alışkın olduğu bu ağaç, yüzlerce yıllık divan şiirinde hayatın hemen hemen her alanına

<sup>1</sup> Özcan Seçmen ve diğerleri, *Tohumlu Bitkiler Sistematiği*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1998, s. 131.

<sup>2</sup> Seçmen ve diğerleri, *Tohumlu Bitkiler Sistematiği*, s. 131.

<sup>3</sup> Yunus Kaplan, “Divan Şiirinde Ölüm Karşısında Âşıkların İstekleri”, *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 5, sayı: 3, 2010, s. 304, 305.

girmiştir. Divan şiirinde avâmın da havâsın da dikkatini çeken bu ağaç, pek çok benzetmenin kaynağı olmuştur. Bu benzetmelerin en bilineni sevgilinin boyudur. Boy; servi yanında; *tûbâ*, 'ar'ar, *nihâl*, *şimşâd*, *elif*, *şem'*, *serkeş*, *kıyâmet* gibi varlıklara da benzetilir.

Bilindiği gibi divan şiirinde her şey bir saray benzetmesi üzerine bina edilir.<sup>4</sup> Yani padişah daima sevgilidir ve onun kulları da âşıklardır. Bu benzetmede en değerli varlık tabii ki padişaktır. Ancak bu benzetmede bir dünyaya bakan boyut, bir de ukbaya bakan boyut vardır. Sevgili, gerçekten kalp sarayının sahibi olan bir güzel (sultan) olabildiği gibi, kalbin gerçek sahibi Allah da olmaktadır. Sevgilinin hasletlerini servi ile özdeşleştiren şair, Allah'ın sıfatlarını da bu yolla ortaya koymaktadır.

Agah Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler-Mazmunlar ve Mefhumlar* adlı eserinde sevgili ve güzellik ilişkisini şöyle tarif etmektedir:

"Sanatkâr güzeli yaratmak ister. Fakat güzellik zamana ve şahsa göre değişen bir mefhumdur. Klasik ressam tek bir modelle kanaat edemez. O mücerret güzelliği yaratmak emelindedir. Güzel ise tabiatta ancak dağınık bir halde bulunur. Hiçbir tek çehre klasik ressamı tatmin edemez. O ister ki yapacağı bir çehre en güzel bir göze, en güzel bir yüze mâlik bir çehre olsun. İşte bu gayretle, muhayyilesinde idealize ettiği güzeli tespit etmeye koyulur. Neticede, her uzvu gerek zamanınca, gerek kendince müstesna güzelliğe sahip olan bir çehreyi tasvir etmiş olur. Fakat bu çehre, hiçbir zaman aynen tabiatta mevcut değildir. İşte divan şairinin tasvir ettiği güzel böyle bir güzeldir."<sup>5</sup>

Bu güzelin aynen tasvir edildiği gibi kabullenilmesi, sevgiliyi servi gibi dev bir varlık da yapabilir. Bu yüzden Levend, bu ince noktanın iyi algılanması gereği üzerinde durur ve benzetmelerin derin anlamlarına inilmesi gereğini tespit eder. Serviyi sevgilinin boyu olarak sadece şekli yönünden ele almak onu bir dev haline sokabilir.

Başka bir ağaç yerine servi ağacının sevgili gibi en değerli varlığa boy olarak seçilmesi bu ağaç üzerine tekrar tekrar düşünmemizi gerektirmektedir.

<sup>4</sup> Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, 9. bs., İstanbul, 2001, s. 9.

<sup>5</sup> Agah Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler-Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 490.

Servi ile ilgili aşağıdaki 21 özellik peş peşe sıralandığında divan şairlerinin ne kadar isabetli bir seçim yaptıkları kolayca anlaşılır.

Özerden<sup>6</sup> tarafından yapılan yüksek lisans tezinde bu konu 15-16. yüzyıl bağlamında ele alınmış ve bu devirde servinin pek çok özelliği beyit beyit tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, çeşitli araştırmacılardan<sup>7</sup> yapılan özet ile servi şöyle tarif edilir:

“Divan şiirinde en çok sözü edilen ağaç çeşidi servidir. Servi, uzun ve düzgün boyludur. Divan şiirinde boyu nedeniyle sevgili, serviye benzetilir. Sevgilinin boyu servi gibi ince ve uzundur. Servi, birçok benzetmede benzetilen olarak kullanılır; bunların en önemlisi ise sevgili-servi-boy ilişkisidir. Kimi zaman sevgilinin boyu ona benzetilirken, servinin sevgilinin boyuna benzetildiği de olur. Çoğunlukla sevgilinin boyu serviden üstün görülür; fakat ikisinin boyunun eş tutulduğu örnekler de vardır. Servinin hafif rüzgârda yavaşça sallanışı da sevgilinin salınışlarını anlatmak için şiirlerde konu olur. Servinin rüzgârdaki bu yavaş hareketi, nazlı oluşuna bağlanır. Hafif ve yavaş salınışlarıyla servi nazlıdır; bu özelliğiyle de sevgiliye benzetilir. Kökü derinde, dalsız bir ağaç olan servi rüzgârda asla eğilmez; sert rüzgârlarda bile eğilmeyip dimdik duruşu, âşğın aşk yolunda kararlı ve pes etmeyen tutumunu yansıtır”<sup>8</sup>

Bizim vereceğimiz 18. yüzyıl örnekleri ile servinin bu devirde nasıl yeni çağrışımlar uyandırdığı görülecektir. 860 varaklık *Faiz ve Şâkir Mecmuasından* taradığımız örnek beyitlerle, divan şairlerinin bu ağacı ne kadar benimsediği bir kez daha ortaya konulmuş olacaktır.

Servinin şu özellikleri dikkat çekmekte ve diğer ağaçlardan onu ayırmaktadır:

1- Servi, düzgün bir boya sahiptir ve doğruluğun sembolü olabilecek ideal bir ağaçtır. Onun yazılışında bile noktalı harf

<sup>6</sup> Gülümser Özerden, *Divan Şiirinde Servi (15-16. yüzyıllar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2015.

<sup>7</sup> Bkz., Mehmet Çavuşoğlu, *Necati Bey Divanının Tahlili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 283, M. Nejat Sefercioğlu, *Ne’î Divanının Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 434, Harun Tolasa, *Ahmet Paşa’nın Şiir Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s. 469, İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 400, Yavuz Bayram, “Servi”, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, c. 5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 279.

<sup>8</sup> Özerden, *Divan Şiirinde Servi (15-16. yüzyıllar)*, s. 4.

kullanılmaması, onun boyuna kimse ulaşamaz ve nokta koyamaz anlamını taşımaktadır.

2- Servi, her dem yeşil kalması ile İslamiyet'te en sevilen rengi daima taşımaktadır.

3- Servi; boyunun narin, uzun ve hatasız olması ile sevgilinin boyuna benzetilir; ayrıca rüzgârla salınması da sevgilinin salınarak yürümesine benzetilmektedir.

4- Servinin elif harfi gibi düz olması ise Allah'ın birliğine ve doğru yola iletici olduğuna işâret etmektedir.

5- Servi, sevgili olarak düşünülduğünde dünyevî bir varlık olabildiği gibi Allah da olabilmektedir.

6- Servinin kokusunun güzelliği yine onu diğer ağaçlardan ayırmaktadır. Rahatlatıcı ve dezenfektan olan bu koku, özellikle mezarlıklarda bu ağacı tercih edilir kılmıştır.

7- Servi ağacı, Allah'ın rahmet sıfatını da kendi içinde barındırır. Çünkü yıl boyu yeşil kalan bu ağaç, kuşlar için (özellikle kumrular için) doğal bir sığınak olabilmektedir.

8- Servinin sadık bir sevgilisi vardır: Kumru. Gülün bülbülü, ateşin pervanesi, Leyla'nın Mecnun'u olduğu gibi onun da dünyaca bilinen bir "âşık-ı sâdik"ı vardır. Bu da serviyi diğer ağaçlardan üstün kılmaktadır.

9- Servi, sevgili olduğuna göre serviye yakın olmak da ona kavuşmak olarak yorumlanabilir. Servi, bu bağlamda mezarlıkta bulunması ile de değişik bir îmâyâ yol açmaktadır: Gerçek servi boylu sevgiliye kavuşmak, ancak servilerin diyarı mezara girmekle mümkündür; yani insan ölünce sevgili Rabbine kavuşur.

10- Yine mezar ve servi ilişkisinde çok kullanılan remiz, servi-mezar görüntüsünün "âh" ifadesini doğurmasıdır. Elif ile he'den oluşan bu kelime (اِه) elif, servinin; he ise mezarın sembolüdür.

11- Servinin ilginç bir özelliği de erkek ve dişi hususiyetlerini kendi üzerinde bulundurmasıdır. Yani dışarıdan bir dölleyiciye ihtiyaç duymamasıdır. Mücerret yaşamasıdır, her şeyden âzâde kalabilmesidir. Bu, divan şiirinde sevgilinin cinsiyetsiz olduğunun da bir göstergesidir.

12- Servinin mezarlığa kattığı huzur, onun dağıttığı güzel rayiha, mezar sonrası cenneti müjdelemektedir.

13- Aşırı sağlam ve en uzun ömürlü ağaçlardan olması da onun ayırıcı vasıflarındandır.

14- Sağlam çubuklarından ok yapılır ve bu oklar âşıkların kalbine saplanan gamze için benzetme unsuru olur.

15- Servinin yol boyunca dikilmesi aşırı rüzgârlarda koruyucu olmasının neticesidir. Ayrıca yol boyu bekleyen âşıklara da teşbih edilir.

16- Yaprakların şifalı olan ve rahatlık veren bir bitki olması, adeta “En Sevgili”nin Şâfi ismine telmihtir.

17- Yine rüzgârda eğildiği zaman secde eden bir mümine benzemesi söz konusudur.

18- Servi bazen serkeşlik, yani başı dik olmanın da sembolü olur. Çünkü en dik duran ağaç odur.

19- Servi bereket bekçisidir; dünya bereketine açılan su kenarları, gül bahçeleri veya ahiret bereketine açılan mezar başlarını sever.

20- Bir ilginç durum da servi ağacının dallarının oluşturduğu şekilde gizlidir. Dikkatle bakılırsa (Resim 1) servi ağacının kolları “Allah” lafzının Arap harfleri ile yazılışına benzer. Ana gövdeden hafif kavisli çıkan dallar üçüncü ve en uç kısımda kapanır ve Allah ifadesine benzer bir görüntü verir.

Resim 1



21- Servi salındıkça hayat tekrarlanır durur.

Görüldüğü gibi servinin “sevgilinin boyu” olmayı hak ettiğini gösteren pek çok neden mevcuttur. Divan şairi bu ağacı seçerken sadece dış görünüşünü değil, diğer pek çok özelliğini de dikkate almıştır.

Agah Sırrı Levend, boy bahsinde *servi*, *servi-i çemân*, *serv-i hurâman*, *serv-i sehî* tamlamalarını örneklendirmek için, bizim de üzerinde durduğumuz hususlarda şu örnekleri vermektedir:

“Serv kâmetler iki yanın alurlar yolun

Râh-ı gülzâra döner yolları İstanbulun (Bâkî)

(Yol boyunca dizilen güzeller)

Ey kâdi serv-i çemân-i çemen-i gaybü'l-gayb

Sâyebân eyler idi sâyeni bulsa tûbâ (Nazîm)  
(Gölgesi Meşhurdur)  
Gör kadd-i yâri serv-i çemân söylerim sana  
Bak ol dehâna râz-ı nihân söylerim sana (Nedîm)  
(Servi sevgilinin boyudur)  
Gamze-i nergis-i mahmurların seyreyle  
Cilve-i serv-i sehî-kaddi ser-efrâzına bak (Nef'î)  
(Doğruluk-Düzgünlük)"<sup>9</sup>

### A- Lâle Devri Kasidelerinde Servi

Lâle Devri'nin kudretli sadrazamı İbrahim Paşa'ya yazılan kasidelerin büyük bir kısmının bulunduğu *Fâiz ve Şâkir Mecmuasından*<sup>10</sup> alacağımız örnek beyitlerle, servinin hangi özellikleri ile bu şiirde yer aldığını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca diğer dönemlerin büyük şairlerinin meşhur beyitleri ile de konunun daha iyi anlaşılması sağlanacaktır.

Bu mecmuadan beyitlere geçmeden Fuzûlî'den meşhur bir servi-kumru ilişkisi örneği verelim:

#### 1- Servi Dikbaşlıdır

Fuzûlî, servinin serkeşlik (dik başlılık) özelliğini kullanarak âşığı olan kumruyu nasıl imtihan ettiğini göstermiştir:

Serv serkeşlük kılar kumrı niyâzından meger  
Dâmenüñ tuta ayağına düşe yalvara şu.<sup>11</sup>

"Servi, kumrunun niyâzından yüz çevirmiş, onunla ilgilenmemiş; o zaman su gidip servinin eteğine yapışsın ve âşıkla ilgilenmesi için yalvarsın." Bu beyitte, servi-kumru aşkına çok güzel bir telmihte bulunulmuştur.

Lâle Devri şairi Sa'dî de servinin dik başlılığından şikâyet etmektedir:

'Âşıkâ serv gibi ser-keş olan maḥbûbuñ  
Zülfine sünbül-i ter kıddine 'ar'ar mı dinür.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Levend, *Divan Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler-Mazmunlar ve Mefhumlar*, s. 491-492.

<sup>10</sup> Metin Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, Sage Matbaacılık, Ankara, 2012.

<sup>11</sup> Kenan Akyüz ve diğerleri, *Fuzûlî Divanı*, Akçağ, Ankara, 2000, s. 32.

<sup>12</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 471, beyit 6.

“Âşığa servi gibi dik başlılık eden sevgilinin zülfüne sümbül kokulu, boyuna ‘ar’ar yani dağ servisi mi denir?”

Lâle Devri’nin meşhur şairlerinden Çelebi-zâde ‘Âsım Efendi servinin bahçe duvarlarından dışarı bakar gibi görünmesini, hürlük ve başıboşluk olarak kabul etmektedir:

Eger kim başı taşra olmasa dîvâr-ı gül-şenden

Nice zincîr ururdı cûy-ı pây-ı serv-i âzâde.<sup>13</sup>

“Eğer servinin başı gül bahçesinin duvarından dışarıda olmasa nasıl o başıboş, serserinin ayağına akarsu zincir vurabilirdi?”

Rahmî Ağa da aynı durumdan bahsetmektedir:

Eger kim pâyını der-bend-i zincîr itmese cûlar

Giderdi bî-tevaşkuf servler gül-geşt-i şahrâya.<sup>14</sup>

“Eğer servilerin ayağına zincir vurmaya akarsular, onlar kesinlikle her zaman ovaya gül bahçesini seyretmeye giderlerdi.”

## 2- Servi Elif-Allah Sembolüdür

Fuzulî,

Kaçan kim kâmetünden ayrı seyr-i bûstân itdüm

Koparup eşk seylâbıyla min servi revân itdüm

derken “serv-i revan” kelimesini iham-ı tenasüple sevgilinin salınmasına işaret ettiriyor; ancak aslında anlattığı şey çok farklıdır:

“Senin boyundan posundan ayrı ne zaman çiçek bahçesine gitsem gözyaşı seli ile bin tane serviyi yerinden koparıp suya veririm. Su onu sürükler götürür.”

Bu beytin Ali Nihat Tarlan tarafından şerhi, her ifadeyi yerli yerine koyar: “Kamet, serve benzetilir. (Âşık) sevgilinin vahdetini ifade eden boy posunu düşünmeden, onun âleminde olmadan çiçek bahçesine girince bin tane hakiki serviyi gözyaşı ile yürütüyor. Yani suya verip sürüklüyor. Bir tane hakiki sevgilinin kameti (boyu), bin tane serviden daha üstün(dür); çünkü bu servi çiçek bahçesini süsleyen servidir, maddedir. Vahdet ise sevgilinin (Allah’ın) endamının manasıdır.”<sup>15</sup>

Fuzulî, burada binlerce dünya güzelini ve güzelliğini; biricik sevgilisi “servi boylusu” Allah için terk edeceğini açıkça ifade etmektedir.

<sup>13</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 648, beyit 18.

<sup>14</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 746, beyit 13.

<sup>15</sup> Ali Nihat Tarlan, *Fuzulî Divânı Şerhi*, Akçağ, Ankara, 1998 s. 488.

Servinin elif harfi ile ilişkisini söylemiştik. Elif ile servi, şekli yönünden Allah'ın doğruluğunu ve birliğini ifade eder. Çünkü elif gibi olan servi Allah'ın ve onun varlığının delilidir. Es'ad Çelebi bu konunun bir medresede, tefsir dersinde, kumrular tarafından da ele alındığını söylemektedir:

Serv-i mevzûn üzre kumrılar kırâ'at eyleyüp  
'Ârife îmâ ile tefsîr-i âyet gösterir.<sup>16</sup>

"Servinin boyu üzerine kumrular sohbet edip ârifâne bir edayla âyet tefsiri yaparlar."

### 3- Servi Doğruluktur

Elde tesbîhi 'ibâdetde kıyâm itmiş çenâr  
Serv-i bâlâ istikâmet üzre kâmet gösterir.<sup>17</sup>

"Çınar, elinde tesbihi ile ibadet için ayağa kalkmış, uzun boylu servi ise yanında dimdik ayakta, boyunu göstermektedir." Sa'dî'nin bu beytinde bir namaz hazırlığı söz konusudur; çınar imam olarak ayağa kalkarken, servi de kamet getirerek doğru yola gelme mesajını, namaza hazırlanma emrini vermektedir.

### 4- Servi Ferahlık Vericidir

Hafîd Efendi aşağıdaki beytinde, "Bana serv-i hıramanım temayül gösteriyorken, gölge gibi toprak üstünde rahat ve huzur içinde olsam tuhaf mıdır?" diyerek servinin verdiği ferahlatıcı etkiye de gönderme yapmaktadır:

'Aceb mi sâye-veş fersûde-i hâk-i niyâz olsam  
Baña himmet temâyül-güster-i serv-i hırâmânım.<sup>18</sup>

### 5- Servinin Gölgesi Meşhurdur

Sâye-i serv-i sehîde oturup vaşf itse  
Kâdr-i 'âlîsini bir şâ'ir-i sencîde beyân.<sup>19</sup>

Yukarıdaki ferahlık vericiliği destekleyen Rıf'at Çelebi'nin bu beyti de servinin sâyesini yani gölgesini ön plana çıkarmaktadır: "Bir şair, dümdüz servilerin altında oturup o sevgilinin (veya kaside İbrahim Paşa

<sup>16</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 303, beyit 4.

<sup>17</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 263, beyit 14.

<sup>18</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 316, beyit 2.

<sup>19</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 594, beyit 30.



için olduğundan İbrahim Paşa'nın) yüce kıymetini vafsetse ne güzel olur."

### 6- Servi Sevgilinin Boyudur

Sâhib Efendi aşağıdaki beytinde sevgilinin boyu ile servi arasında bir rekabet olduğunu ve servinin bu konuda sevgiliye yetişemediği için onu kıskandığını belirtmektedir.

Cilve itdikde kadûn şahn-ı çemende cānā  
Dāmenüñ çîde ider şerm ile serv-i bālā.<sup>20</sup>

"Ey sevgili, çimenlik yerde boyun, posun göründükçe uzun boylu servi kıskançlıkla eteğini toplar durur. Kıskançlıktan çeker gider.

Şerîf de aynı konuya parmak basmaktadır:

Bālā-yı dil-rübā gibi mevzûn u müstaķîm  
Bir serve mâlik olmadı gül-şende bāğ-bān.<sup>21</sup>

"Bahçıvan, (ne kadar istese de) sevgilinin boyu gibi gönül alan, düzgün ve ölçülü bir serviye sahip olamadı."

Kaynak olarak kullandığımız mecmuanın şairlerinden Şâkir Bey, serviye sevgilinin boyunun yanında çok eksik görmektedir. Sevgilinin boyu ondan çok daha yüksek ve güzeldir.

Ķāmet-i bālā-yı yāre servi teşbîh eyledi  
Toğrısı ta'bîrde haylîce noķşān eyledi.<sup>22</sup>

"(Şairler) serviye sevgilinin boyuna teşbih ettiler, doğrusu bu tabirle hayli noksan söylediler."

### 7- Servi Sevgilidir

15. yüzyılda, meşhur bir beytinde Necati Bey, sevgili ile servinin ilişkisini gösteren aşağıdaki dizeleri *lâle*, *gül*, *gülşen*, *gonca*, *yürüyüş* (*salınış*) gibi tenasüp unsurları ile mükemmel bir gülşen manzarası oluşturmaktadır:

Lâle- hadler yine gül-şende neler itmediler  
Servi yürütmediler goncayı söyletmediler.<sup>23</sup>

"Lâle yanaklılar bahçeye girince serviler yürüyemediler. Servi onların boyunun güzelliğini görünce utancından ortaya çıkıp yürüyemez oldu."

<sup>20</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 333, beyit 67.

<sup>21</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 351, beyit 27.

<sup>22</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 802, beyit 50.

<sup>23</sup> Tarlan, *Necati Bey Divanı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997, s. 268.

Burada, hüsn-i talil sanatı ile zaten yürümeyen serviyi sevgilinin boyunu gördüğü için yürümeyi unuttu, yürüyemez oldu gibi bir güzel sebebe bağlama söz konusudur. Gonca da normalde konuşmaz; ama hüsn-i talil ile o da “sevgilinin dudağının güzelliğini gördüğü için konuşmayı unutmuş” veya konuşmaktan imtina etmiştir. Kapalı istiare vasıtasıyla boy ile servi; dudak ile gonca arasında ilgi kurulmaktadır. Burada “Serviyi mi yürütmediler, goncayı mı konuşurmadılar.” yani iki işi de yaptılar anlamı da mevcuttur.

Servisün bāğçelerde şalın ey serv-i çemân

Sen şalındıkça çemen pâyına olsun rû-mâl.<sup>24</sup>

“Ey çimenliklerin servisi (sevgili) sen servisin, bahçelerde salınarak gez; sen salındıkça da çimen ayağının altında yayılıp gitsin.”

Câzim adlı şairin bu beytinde harika bir kır manzarası ve kırlarda, çimenler üzerinde yürüyen sevgili hayali mevcuttur.

Halîlî, sevgilinin boyundan bahsederken servi boylunun ayağının altındaki toprak olmak istediğini belirtmektedir. Divan şiirinde açıkça bilinen bir gerçektir ki bu durum aslında sevgiliye yakın olmanın bir yoludur ve âşık için en büyük mutluluktur.

Yine dil virdiğim bir âf-tâb-ı ‘âlem-ârâdır

Yolunda pây-mâli olduğım bir serv-i bâlâdır.<sup>25</sup>

“Yine gönlümü kaptırdığım âlemi aydınlatan bir güneştir; yolunda çiğnenmiş olduğum da yine bir uzun boylu servidir.”

Nahifî Efendi “cân” kelimesinin içindeki elif olarak gördüğü serviyi, yani sevgilinin boyunu, her şeyi feda edecek kadar değerli bulmaktadır:

Beni cân gibi teşrîf-i kudûmı eylesün ihyâ

Helâk oldum o serviñ yoluna cânlar fedâ gelsün.<sup>26</sup>

“Beni, o sevgilinin cân kelimesindeki elif gibi olan boyuyla gelmesi ve ayağını bulduğum yere basması canlandırsın. Böylece o servinin yoluna helâk olan cânlarım feda olsun.” Bu beyitte servi elife benzetilmekte ve o harf olmadan “cân” kelimesi (جان) yazılamamaktadır; yani sevgilinin olmadığı yerde canın bir anlamı yoktur.

Servi ile gül ilişkisi, hem gül ile bülbül aşkından hem de mezarlıklarda servilerin altına gül dikilmesinden mülhemdir. Meşhur gül-bülbül hikâyesinde servi, bülbülün arabulucusu olmuştur. “Eskiden

<sup>24</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 358, beyit 23.

<sup>25</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 787, beyit 20.

<sup>26</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 200, beyit 3.

servi ağaçlarının dibine gül fidanı dikerler ve dallarını servinin gövdesine doğru gelecek şekilde uzatırlardı. Güller açtığında servi adeta bir gül ağacına döner ve bakanların içini ferahlatacak bir görünüm arz ederdi.”<sup>27</sup> Halkımız da adeta bu ilişkiyi perçinlemek ister gibi serviler altına güller dikmişlerdir. Ebu'l- Es'ad Efendi:

Şakāyık-rûy-ı maḥbûbān açıldı gül-şene şimdi  
Şalunsunlar mişāl-i serv kim vakt-i temāşādır.<sup>28</sup>

“Pembe yüzlü sevgililer gül bahçesine çıktılar, şimdi temaşa, seyir, gezinti zamanıdır, servi gibi salınsınlar.” diyerek bu güller içindeki servileri anlatmaktadır.

### 8- Servi Huzur Verendir

Sâmî Efendi, servinin etrafa verdiği ferahlığı, onu etrafı gamdan süpüren bir güzele benzeterek vurgulamaktadır.

Yine her serv-i sehî destine cā-rûb almış  
Sāḥa-i ḥāṭır-i pūr-ğamdan ider def'-i ğubār.<sup>29</sup>

“Yine fidan gibi dosdoğru servi eline süpürge almış, gamla dolu hatıralardan gamı, kederi def eder.”

Bu huzuru lâle yanaklı güzeller de Şerîf'in beytinde fark eder:  
Rûzgār ile 'aceb buldı şuyın serv-i sehî  
Turmayup sāyesine lâle 'izārān getürür.<sup>30</sup>

“Uzun boylu servi acayıptır ki zamanla suyunu buldu; bu yüzden durmadan gölgesine lâle yanaklıları getirir.” Güzeller onun altında eğlenmeye gelirler.

### 9- Servi Yol Boyu Dizilen Güzellerdir

Lâle Devri şâiri olması hasebiyle Necîb, güller, serviler, fidanlar dolu bu beytinde yol boyu dizilen servilerden bahis açmaktadır:

Döşendi reh-güzārı rîk-i ezhārıyla gül-zārıñ  
Selāma turdı serv ile nihālānı hıyābānıñ.<sup>31</sup>

“Gül bahçesinin hoş çiçeklerle etrafı döşendi; servi ve servinin fidanları iki taraflı yol boyu selama durdular.” Böylece, Lâle Devrinin hayat anlayışını yansıtan bir ifade ortaya çıkmıştır.

<sup>27</sup> Atilla Şentürk, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, s. 189.

<sup>28</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 257, beyit 18.

<sup>29</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 382, beyit 13.

<sup>30</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 399, beyit 3.

<sup>31</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 443, beyit 11.

### 10- Yeşil Libaslıdır

Hemân bir dil-ber-i bî-mişl ü bî-hem-tâ kıyās eyler

Görenler cāme-i sebzın ile serv-i hırāmānı.<sup>32</sup>

“Ey sevgili görenler senin benzersiz yeşil elbisen ile salınan serviyi kıyas ederler.”

Kâzım, bu beytinde servinin her dem yeşil olmasını sevgilinin elbisesine benzetmektedir. Tabiidir ki sevgilinin elbisesi, yeşilin en kıyas kabul edilmesine sahiptir.

Yine, servinin yeşil elbisesini öne çıkararak ‘Azîm’in beyti:

Yeşillendi dırahtân ser-te-ser bu sâl-i hürremde

Çuruldı bir zümürüd sāye-bān serv-i çemān üzre.<sup>33</sup>

“Bu mutlu yılda da baştan başa ağaçlar yeşillendi; bu arada çimenin servisi üzerine zümrüt yeşili bir çadır kuruldu.”

Beyitte servi, yeşil bir çadır görüntüsü vermektedir.

### 11- Servi Kumruyu Kendine Âşık Edendir

Lâle Devri'nin en ünlü siması Nedîm de kumru-servi alakasını beytine konu etmiştir:

İdüp bayrak-firâz-ı nîzede pîçîde şehbâlin

Güşâd itdi perin kumrı ser-i serv-i çemān üzre.<sup>34</sup>

Bu beyitte servinin mızrağa, kumrunun kanadının ise bayrağa benzetildiği renkli bir imge ortaya çıkmıştır.

“Kumru, en uzun tüyünü kıvrarak, mızrak ucunda bayrak kaldırmış gibi çemende servinin üzerinde kanadını açtı.”

Ebu'l- Es'ad, kumru-servi ilişkisini bir gözlemine ekleyerek şöyle anlatmaktadır:

Sürüp dāmān-ı serve rûy kumrı nitdigün bilmez

Ki tavkın pâyına hâl hâl itmiş bir temâşâdır.<sup>35</sup>

“Servinin eteğine yüzünü süren kumru ne yaptığını bilmez; çünkü gerdanlığını ayağına halhal, zincir etmiş gibi garip bir görünüştedir.” Kumruların boynunda bulunan tasma, gerdanlık, ziynet benzeri tüyler halhala, zincire benzetilmektedir ve bu zincir kumruyu serviyeye bağlamaktadır. Kumrunun bu hâli sevinçten ne yaptığını bilmemek olarak düşünülmelidir; çünkü sevgilisine yaklaşmıştır.

<sup>32</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 473, beyit 12.

<sup>33</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 526, beyit 2.

<sup>34</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 206, beyit 7.

<sup>35</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 258, beyit 25.

Kumru-servi ilişkisini ele alan bir başka beyit, Feyzî'den:

Olur kumrı-yı dil-efkâr-ı zülf-i yâr ile bende

Riyâz-ı 'âlem içre kıdd-i dil-ber serv-i bâlâdır.<sup>36</sup>

"Dünya bahçesi içinde sevgili bir uzun boylu servi; âşığı da yârin zülfü ile bağlanmış, yaralı gönüllü kumru olur." Kumrunun bağı, yukarıda bahsettiğimiz gerdanındaki zincire benzeyen tüyleridir.

### 12- 'Ar'ar ile İlişkilidir

Mâdih Efendi, gül bahçesindeki servileri sıra sıra dizilmiş teşrifatçılara benzetmektedir:

Bulundı kaydı teşrîfât-ı gülde serv-i âzâdın

Anın çün tutdılar 'ar'arla anı şimdi hem-pâya.<sup>37</sup>

"Gülü karşılayanlar listesinde servinin de kaydı bulunduğu için onu, şimdi arar ağacı ile bir tuttular." Bu beyitte; gülün çimenlik yerde, kırlarda serbestçe gezdiği bir anda yanında servinin bulunması, onun dağ servisi olarak bilinen ve bir anlamda sosyal hayattan uzak kalan arar ağacı ile aynı listeye yazılmasına neden olmuştur, denilmektedir.

### 13- Salınan Sevgilidir

'İzzet, bu beytinde sevgiliyi servi olarak betimlemektedir.

Nâz ile serv-i sehîler sû-be-sû şalınmada

Bir ser-âmed-i dil-ber-i şîrîn ü müstešnâ gibi.<sup>38</sup>

"Dümdüz serviler her yerde müstesna, baş tacı edilen, şirin dilberler gibi salınmakta."

Şehdî ise sevgilinin tavrını, işvesini şöyle dile getirmektedir:

Kabâ-yı sebz ile güyâ ki hûra-i behiştîdir

Hırâm eyledi nâz u naḥvet ile serv-i âzâdî.<sup>39</sup>

"Sevgilinin servi boyu, naz ve gurur ile salındı; bu hali ile o, yeşil kaftanı ile sanki cennetin hurisidir."

Ebu'l- Es'âd, konumuz ile ilgili en güzel ifadelerden birini bu beyitte yakalamıştır:

Ebu'l-Es'âd serve söyle garrālanmasun gayrı

Nihâl-i kıdd-i hûb-ı dil-rübâ a'lâdan a'lâdır.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 170, beyit 34.

<sup>37</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 191, beyit 7.

<sup>38</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 576, beyit 11.

<sup>39</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 195, beyit 9.

<sup>40</sup> Hakverdioğlu, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, s. 261, beyit 74.

“Ey Ebu’l-Es’âd serviye söyle kendisini güzel görüp durmasın artık; çünkü gönül alan güzelin (sevgilinin) fidan boyu yüceden de yücedir.”

### Sonuç

Nedîm’in meşhur şiirinde Sa’dâbâd’a götürdüğü serv-i revân, divan şiirinin en narin ağacı olarak sevgiliye boy pos olmayı hak etmiştir.

Bir safa bahşedelim gel şu dil-i nâ-şâda

Gidelim serv-i revânım yürü Sa’dâbâd’a

İşte üç çifte kayık iskelede âmâde

Gidelim serv-i revânım yürü Sa’dâbâd’a.<sup>41</sup>

Yukarıda saydığımız özellikleri ve beyitlerde örneklendirdiğimiz zengin çağrışımları ile bu ağaç, divan şiirinde haklı bir yere sahip olmuştur. Sevgili neden servi boyludur, sorusunun cevabı bu ağacın özellikleri araştırıldıkça daha da iyi anlaşılacaktır. Divan şairleri, hiçbir benzetmeyi tek bir nedene bağlı olarak kullanmamıştır; hele ki bu tüm divan şiirinde kullanılan bir mazmun olmuşsa. Bu konuda kullandığımız *Mecmu’a* da lâle konusunda olduğu gibi servi hususunda da oldukça zengin bir kaynaktır. Faiz Efendi ve Şakir Bey tarafından toplanan bu şiirler, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa’ya ve bir miktar da III. Ahmed’e sunulan kasideleri ihtiva etmektedir. Lâle Devri şairlerinin servi ile ilgili hayal güçlerinin bir kısmını böylece gözler önüne sermiş ve servinin haklı bir şöhrete sahip olduğunu ortaya koymuş olduk. Bu şöhretin kaynağı olan ve yukarıda sayılan yirmi bir özelliğin her birinin ayrı ayrı divan şairi tarafında gözlemlenip gözlemlenmediği hususu ayrı bir merak ve inceleme konusudur. Özellikle yirminci maddede kaydedilen, servi ağacının dalları ile Allah kelamının Arapça yazımı arasındaki benzerliğin, divan şairi tarafından da biliniyor olması, bu şairler tarafından tabiatın gerçekten kılı kırk yararcasına, ayrıntılarıyla gözlemlendiğini göstermektedir.

<sup>41</sup> Muhsin Macit, *Nedim Divanı*, Akçağ, Ankara, 1997, s. 264.

### Kaynakça

- Akyüz, Kenan ve diğerleri, *Fuzûlî Divânı*, Akçağ, Ankara, 2000.
- Bayram, Yavuz, "Servi", *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*, c. 5, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.
- Çavuşoğlu, Mehmet, *Necati Bey Divanının Tahlili*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.
- Hakverdioğlu, Metin, *Damat İbrahim Paşa İçin Yazılan Lâle Devri Kasideleri*, Sage Matbaacılık, Ankara, 2012.
- Kaplan, Yunus, "Divan Şiirinde Ölüm Karşısında Âşıkların İstekleri", *Turkish Studies-International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c. 5, sayı: 3, 2010.
- Levend, Agah Sırrı, *Divân Edebiyatı-Kelimeler ve Remizler-Mazmunlar ve Mefhumlar*, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1984.
- Macit, Muhsin, *Nedîm Divânı*, Akçağ, Ankara, 1997.
- Özerden, Gülümser, *Divan Şiirinde Servi (15-16. yüzyıllar)*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2015.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Seçmen, Özcan ve diğerleri, *Tohumlu Bitkiler Sistematigi*, Ege Üniversitesi Basımevi, İzmir, 1998.
- Sefercioğlu, M. Nejat, *Ne'î Divanının Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.
- Şentürk, Atilla, *Osmanlı Şiiri Antolojisi*, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul, 1999.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi, İstanbul, 2001.
- Tarlan, Ali Nihat, *Fuzulî Divânı Şerhi*, AKÇAĞ, Ankara, 1998.
- Tarlan, Ali Nihat, *Necati Bey Divânı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1997.
- Tolasa, Harun, *Ahmet Paşa'nın Şiir Dünyası*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

# İMAM HATİP ORTAOKULU ÖĞRENCİLERİNİN ERGEN ÖZNEL İYİ OLUŞLARININ KİŞİSEL VE SOSYAL ÖZELLİKLERİNE GÖRE İNCELENMESİ

Erdoğan BOZKURT\*  
Halil İbrahim SÖNMEZ\*\*

## Öz

Bu araştırmanın amacı, imam hatip ortaokulu öğrencilerinde aile ilişkilerinde doyum, yaşam doyumunu, olumlu duygular ve önemli kişilerle ilişkilerde doyumlarının ergen öznel iyi oluş özelliklerine göre farklılık gösterip göstermediğini incelemektir. Araştırma grubunu, Amasya İl merkezindeki Amasya İmam Hatip Ortaokulu ve Hattat Hamdullah İmam Hatip Ortaokulu 7. sınıflarında öğrenim gören 80 kız ve 104 erkek toplam 184 öğrenci oluşturmuştur. Veriler *Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği* ve kişisel bilgi formu kullanılarak elde edilmiştir. Elde edilen verilerin analizi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre, ilk ergenlik evresindeki 7. sınıf öğrencilerinin bazı kişisel ve ailesel özelliklerinin en fazla aile doyumunu ile ilişkisi olduğu; bunu sırayla önemli kişilerle ilişkilerde doyum, olumlu duygular ve yaşam doyumunun takip ettiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Ergen öznel iyi oluş, Ergen öznel iyi oluş ölçeği, Öğrenci, İmam hatip ortaokulu, Yaşam doyumunu.

## Investigation According to Personal and Social Features of Adolescent Subjective Well-Being of Imam Preachers Middle School Students

### Abstract

The purpose of this study was to examine whether they will variety according to features of adolescent subjective well-being of family relationship satisfaction, life satisfaction, positive feelings and satisfaction of the relationships with important people in religious secondary school students. The research group of this study, in the centre of Amasya, a total of 184 students consisted of 80 male and 104 female students in the seventh grade in Amasya Imam and Preacher

---

\* Yrd. Doç. Dr., Amasya Üniversitesi Eğitim Fakültesi,  
erdogan.bozkurt@amasya.edu.tr.

\*\* Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, halil.sonmez@gmail.com.



and Hattat Hamdullah Imam and Preacher Middle School. Data were obtained using Adolescent Subjective Well-Being Scale and personal information form. One-way analysis of variance analysis (ANOVA) was used for analysis of obtained data. According to the research findings, it is to be associated more with the family satisfaction of some personal and family characteristics of the seventh graders students in the first stage of puberty; This respectively, satisfaction in relationships with important people, positive feelings and life satisfaction has been found to follow.

**Key Words:** Adolescent subjective well-being, Adolescent subjective well-being scale, Student, The imam preachers middle school, life satisfaction.

### Giriş

Pek çok bilimsel disiplin alanının ortak konularından biri mutluluktur. Çocukların “mutlu” olması, şüphesiz bir toplumdaki hemen herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir konudur. Çocuk ve ergenlerin yaşantılarından genellikle hoşnut ve mutlu olmalarının, hem duygusal ve sosyal gelişimleri açısından hem de ileriki yıllarda yaşamlarını kolaylaştırabilecek hazır bir “pozitif güce” sahip olmaları bakımından önem taşıdığı söylenebilir (Çivitci, 2009). Psikolojide ise mutluluk, öznel iyi oluş kavramıyla ele alınmaktadır (Eryılmaz ve Aypay, 2011; Eryılmaz, 2011). Öznel iyi oluş, uzun zamandır iyi yaşamın temel bir parçası olarak düşünülmektedir. Kişilerin yaşamlarının niteliği ile ilgili genel değerlendirmeleri içeren öznel iyi oluş, bilişsel ve duygusal parçaları olan çok boyutlu bir yapıdır (Eryılmaz ve Aypay, 2011).

İyi oluş için “mutluluk veya yaşam doyumunu” terimleri, “bireyin perspektifinden iyi olma hali” ve “insanların kendi yaşamları hakkındaki günlük duyguları ve değerlendirmeleri” olarak tanımlanmaktadır (Türkmen, 2012). Öznel iyi oluşun, olumlu duygulanım (güven, ilgi, ümit, heyecan, gurur, neşe gibi duyguları içerir), olumsuz duygulanım (öfke, nefret, suçluluk, üzüntü gibi duyguları içerir) ve yaşam doyumunu olmak üzere üç önemli boyutu vardır (Eryılmaz, 2011). Buna göre öznel iyi oluş, kişinin görece olarak yüksek düzeyde olumlu duygu, düşük düzeyde olumsuz duygu yaşamasını ve kişinin yaşam doyumunun yüksek olmasını ifade etmektedir (Özdemir, 2012). Yaşam doyumunu, öznel iyi oluşun bilişsel bileşeni olarak ele alınır. Yaşam doyumunu, bireyin çeşitli yaşam alanlarındaki doyumuna ilişkin değerlendirmelerini içerir.

Kişi, olumlu duyguları sıklıkla yaşıyorsa, olumsuz duyguları çok az yaşıyorsa ve yaşamından yüksek düzeyde doyum alıyorsa (Eryılmaz, 2011) veya kişi haz veren yaşantıları daha çok, haz vermeyen yaşantıları daha az deneyimliyorsa bu durumda yüksek öznel iyi oluşa sahiptir (Eryılmaz, 2009).

Ayrıca ergen öznel iyi oluş, normal ve sorunlu ergenlerin, suça yönelen ve yönelmeyen ergenlerin yaşam doyumunu düzeyleri açısından karşılaştırılması, ergenler için mutlu olmanın yollarının incelenmesi, mutluluk tanımlamaları, ergen öznel iyi oluşunun başa çıkma ve kişilik özellikleri açısından incelenmektedir. Buna göre yüksek öznel iyi oluş düzeylerine sahip bireylerin, daha sosyal ve yaratıcı oldukları, daha iyi bir bağışıklık sistemine sahip oldukları ve uzun süreli yaşadıkları, daha çok para kazandıkları, daha iyi birer vatandaş oldukları ve iş yaşamında daha üretken oldukları, evlilik doyumlarının yüksek olduğu, stresle daha iyi başa çıktıkları görülmektedir (Eryılmaz ve Aypay, 2011).

Öznel iyi oluş üzerinde özerklik, bağlılık ve yetkinlik gibi temel psikolojik gereksinimlerin doyurulmasının iyi oluşun temel belirleyicilerinden biri olduğu belirtilmektedir. Birincil ve ikincil cinsiyet özelliklerinin büyük ölçüde kazanıldığı ve hem erkek hem de kızların yetişkin fizyolojik özelliklerine ulaştıkları bir evre olan ilk ergenlik dönemi (yaklaşık 11-14 yaş arası) yaşam doyumunu açısından dikkat çekici bir evredir (Çivitci, 2009). Bu bağlamda ergenlik döneminde yaşanan hızlı fiziksel ve bilişsel gelişimin, sosyal ilişkilerin gelişiminin ve ortaya çıkan yeni hak ve sorumlulukların bir sonucu olarak özerklik gelişimi de hızlanmaktadır. Bu dönemde kendi kararlarını alabilme potansiyeli artmakta, benlik ve kimlik gelişimi hızlanmakta; duygu, davranış ve biliş daha çok ergenin kendisi tarafından düzenlenmeye başlanmaktadır (Özdemir, 2012).

### **1. Literatür Taraması**

Öğrencilerin cinsiyet, sınıf, kardeş sayısı, anne-baba eğitimi, anne-baba tutumları, akademik başarı gibi sosyo-demografik bazı özellikleri, yaşam doyumunu ile ilişkili sosyo-kültürel faktörlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir (Çivitci, 2009). Literatürde ergenlerle yürütülen ve öznel iyi oluşu cinsiyet ve başarı algısıyla ele alan çalışmalar sınırlıdır. Ergenlerin iyi oluşları yüksek olduğunda ruh sağlıkları da olumlu etkilenecektir. İyi oluşu etkileyen içsel ve dışsal

faktörlerin belirlenmesi önemlidir. Öznel iyi oluş ve gelecek yönelimi ile ilgili çalışmaların çoğunun yetişkinlere yönelik olduğu görülmüştür (Karakoç ve diğ., 2013). Bireylerin öznel iyi oluşlarını etkileyen pek çok faktör bulunmaktadır. Bireylerin motivasyon durumları bu faktörlere örnek olarak verilebilir. Bu bağlamda organizmayı harekete geçiren, davranışa yön ve süreklilik veren içsel ve dışsal güçler motivasyonu oluşturmaktadır. Motivasyonsuzluk (amotivasyon), bireyin kendi eylemleri ile eylemlerinin sonuçları arasındaki bağlantıyı algılayamadığında gerçekleşir (Eryılmaz, 2010). Literatürde aile ile ilişkilerde doyumun önemli bir faktör olduğu görülür. Aile faktörünün yanında arkadaşlarla ilişkilerde doyum, okul yaşamından doyum, kişinin kendisinden memnun olma durumu ve yaşadığı yerden doyum alması gibi boyutların da ergen öznel iyi oluşunun değerlendirilmesinde ele alındığı görülmektedir (Huebner vd., 2004'ten akt. Eryılmaz, 2009).

Aşağıda ergen öznel iyi oluş hakkında literatürde yapılmış bazı çalışmaların özeti yer almaktadır.

Özdemir (2012) yaptığı çalışmada, ergenlerin öznel iyi oluşlarının özerk, ilişkisel ve özerk-ilişkisel benlik kurgularına göre nasıl farklılık gösterdiği incelemiştir. Sonuçta ilişkisel ve özerk-ilişkisel benlik kurgusunun ergenlerin olumlu duyguları ve yaşam doyumları; özerk benlik kurgusunun ise olumsuz duyguları üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. Eryılmaz ve Aypay (2011), ergen öznel iyi oluşu ile kimlik statüleri ve cinsiyet arasındaki ilişkileri incelemişlerdir. Çalışmadan elde edilen bulgulara göre, başarılı ve ipotekli kimlik statüsüne sahip olma ile ergen öznel iyi oluşu anlamlı ve önemli düzeyde ilişkili bulunmuş ve ergen öznel iyi oluşu cinsiyete göre anlamlı bir farklılaşma göstermediği tespit edilmiştir. Eryılmaz (2011) yaptığı çalışmada, ergenlerin öznel iyi oluşu artırma stratejilerini kullanmaları ile yaşam amaçlarını belirlemeleri arasındaki ilişkilerin incelenmesini amaçlamıştır. Yapılan analiz sonuçları, yaşam amaçları belirlemenin öznel iyi oluşu artırma stratejilerini kullanma ile anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişkili olduğunu göstermiştir. Türkmen (2012), öznel iyi oluşun oluşmasında etki edebilecek bazı değişkenlerin bir bütün halinde oluşturdukları yapının test edilmesi amaçladığı çalışmasında ana baba tutumlarının doğrudan özsaygıyla ve algılanan sosyal destekle ilişkili olduğu, ayrıca algılanan sosyal destek ve özsaygının bu yapı içerisinde öznel iyi oluşla ilişkili olduğunu tespit etmiştir. Dost (2007), üniversite öğrencilerinin yaşam doyumu düzeylerini cinsiyet, algılanan akademik başarı,

algılanan ekonomik durum, algılanan anne-baba tutumu, gelecekte beklenen beklenti, dini inanç ve yalnızlık değişkenlerine göre incelemiştir. Yapılan araştırma sonuçlarına göre üniversite öğrencilerinin yaşam doyumu düzeylerinin cinsiyet, algılanan akademik başarı, algılanan ekonomik durum, gelecekte beklenen beklenti, dini inanç ve yalnızlık değişkenlerine göre farklılaştığı ortaya çıkmıştır. Çivitci (2009) yaptığı çalışmada, ilköğretim II. kademe öğrencilerinin genel yaşam doyumları ve farklı alanlardaki (arkadaş, okul, aile, yaşanan çevre ve benlik) yaşam doyumlarının, bazı kişisel ve ailesel özelliklerine (cinsiyet, sınıf düzeyi, kardeş sayısı, anne ve baba eğitim düzeyi, algılanan anne ve baba tutumu, cep telefonuna sahip olma, harçlığını yeterli bulma, evde ayrı odaya sahip olma ve algılanan akademik başarı) göre farklılık gösterip göstermediğini incelemiş ve ilk ergenlik evresindeki ilköğretim öğrencilerinin bazı kişisel ve ailesel özelliklerinin en çok aile doyumu ile ilişkili olduğu, bunu sırasıyla genel yaşam doyumu, benlik, okul, arkadaş ve yaşanan çevre doyumunun izlediği tespit edilmiştir. Ayrıca, algılanan anne-baba tutumları, sınıf düzeyi ve algılanan akademik başarı, diğer bağımsız değişkenlere göre daha fazla sayıdaki yaşam doyumu boyutuyla ilişkili bulunmuştur. Karakoç vd. (2013), lise öğrencisi ergenlerin öznel iyi oluşları ile olumlu gelecek beklentileri arasındaki ilişkinin incelenmesini amaçlamışlardır. Çalışmadan, ergenlerin öznel iyi oluş düzeyleri arttıkça olumlu gelecek beklentisinin de arttığı, ergenlerin cinsiyetleri açısından ile öznel iyi oluş ve olumlu gelecek beklentisi arasında bir fark bulunmadığı, ergenlerin kendilerini başarılı bulduklarında öznel iyi oluş açısından kendilerini daha olumlu değerlendirdikleri ve gelecekte daha olumlu beklentileri olduğu sonuçları elde edilmiştir. Eryılmaz (2009), ergen öznel iyi oluş ölçeği geliştirmiş ve yaptığı çalışma sonucunda geliştirdiği ergen öznel iyi oluş ölçeğinin güvenilir ve geçerli olduğunu tespit etmiştir. Eryılmaz (2010), ergenlerin öznel iyi oluşu artırma stratejilerini kullanmaları ile akademik motivasyon arasındaki ilişkileri incelemiştir. Analiz sonuçlarına göre, içsel ve dışsal motivasyonun, öznel iyi oluşu artırma stratejilerini kullanma ile anlamlı düzeyde ve pozitif yönde ilişkili olduğu bulunmuştur. Motivasyonsuzluk ile öznel iyi oluşu artırma stratejilerini kullanma arasında ise anlamlı düzeyde bir ilişki bulunmamıştır. Gündoğdu ve Yavuzer (2012) yaptıkları çalışmada, eğitim fakültesi öğrencilerinin öğrenim görülen lisans programı ve cinsiyet değişkenlerine göre öznel iyi oluş ve psikolojik ihtiyaçlarını

incelemişlerdir. Çalışma sonunda, öğrenim görülen lisans programının ve cinsiyetin öğrencilerin temel psikolojik ihtiyaçlar ve öznel iyi oluş puanları üzerindeki temel etkileri anlamlı bulunmuştur. Öğrenim görülen lisans programı ve cinsiyet değişkenlerinin öğrencilerin temel psikolojik ihtiyaçlar ve öznel iyi oluş puanları üzerindeki ortak etkisi ise anlamlı bulunmamıştır.

Yapılan çalışmalarda da görüldüğü üzere öznel iyi oluşun pek çok değişkenle ilişkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda öznel iyi oluşla cinsiyet, yaş, eğitim, gelir ve medenî durum, sağlık, din, yaşam olayları, öz saygı, iyimserlik, akademik başarı, kişilik özellikleri gibi değişkenlerle arasında ilişki bulunmaktadır. Literatür genel olarak tarandığında ilköğretim ikinci kademe (Çivitçi, 2009), ortaöğretim (Karakoç vd., 2013) ve yükseköğretimin (Dost, 2007; Gündoğdu, 2012 ) çeşitli kademelerinde çalışma yapıldığı fakat ilköğretim ikinci kademe de yer alan imam hatip öğrencilerine yönelik bir çalışmanın yürütülmediği görülmektedir. Ayrıca imam hatip ortaokullarında genel olarak uygulanan taşıma eğitim "Taşıma yoluyla eğitimden faydalanacakların, seçilen taşıma merkezi kurumlara gününbirlik taşınarak eğitim-öğretime devamlarını sağlamak amacıyla yapılan uygulama" (URL, 1.) olarak tanımlanmakta ve literatürde öznel iyi oluş ile taşınalı eğitimin bir arada yürütüldüğü çalışma eksikliği göze çarpmaktadır.

İmam hatip okulları, ortaokul ve lise bölümlerinden oluşmaktadır. Normal ortaokul ve lise müfredatına ek olarak dini ve ahlaki eğitim veren, mesleğe ve üniversiteye öğrenci yetiştiren, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmi devlet okullarıdır (URL, 2). İmam hatip ortaokulları 4+4+4 sistemi ile 2012-2013 eğitim öğretim yılı itibariyle açılmıştır. Ülkemizdeki literatürde İmam hatip ortaokulu öğrencilerinin öznel iyi oluşları ile ilgili bir araştırma ile karşılaşılmağı olması ve araştırmacının imam hatip ortaokullarında görev yapıyor olması bu araştırmanın otaya çıkmasını sağlamıştır. Araştırmacı bu okullardaki rehberlik servisleri ve diğer branş öğretmenleri ile etkileşimli olarak verileri toplamış ve böylece çalışmaya katılan öğrencilerin ölçek sorularına cevap vermelerindeki etkilenme düzeyi azaltılmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın gerçekleştirildiği 2015 Yılı bahar dönemi itibari ile henüz 8. sınıf öğrencilerinin olmamasından kaynaklı olarak bu araştırmada 7. sınıf öğrencilerinin ergen öznel iyi oluşlarının çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini ortaya koyulması

amaçlanmıştır. Bu durum ise araştırmanın bir sınırlılığı olarak kabul edilebilir.

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırma Modeli

Amasya İl merkezindeki Amasya İmam Hatip Ortaokulu ve Hattat Hamdullah İmam Hatip Ortaokulu'nda okuyan 7.sınıf öğrencilerinin öznel iyi oluşlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesini amaçlayan bu araştırma, nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.

### 2.2. Araştırma Grubu

Amasya ilinde bulunan tüm imam hatip ortaokulları bu çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Çalışmanın örneklemi ise Amasya İl merkezindeki Amasya İmam Hatip Ortaokulu ve Hattat Hamdullah İmam Hatip Ortaokulu 7. sınıflarında öğrenim gören 184 öğrenci üzerinde yürütülmüştür. Öğrencilerin 80'i kız ve 104'ü erkektir.

### 2.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada Kişisel Bilgi Formu ve Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği kullanılmıştır. Aşağıda, kullanılan ölçme aracına ilişkin bilgiler yer almaktadır.

*Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği:* Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği, Eryılmaz (2009) tarafından geliştirilmiştir. Ölçek, ergenlerin yaşamın çeşitli alanlarındaki doyumlarını ve olumlu duygulanımlarını içeren 15 maddeden oluşmaktadır. Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği, aile ilişkilerinde doyum, yaşam doyumunu, olumlu duygular ve önemli kişilerle ilişkilerde doyum olmak üzere dört alt faktörden oluşmaktadır. Bu dört boyutun açıklanan varyansı 61.64'tür. Ölçeğin Cronbach alfa güvenilirlik değeri 0.87, Sperman-Brown değeri ise 0.83'tür. Ölçeğin uyum geçerliliği Yaşam Doyumu Ölçeğiyle değerlendirilmiştir. Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin Yaşam Doyumu Ölçeği ile 0.63 düzeyinde bir bağıntı verdiği bulunmuştur.

*Kişisel Bilgi Formu:* Araştırmacı tarafından oluşturulan kişisel bilgi formunda öğrencinin cinsiyeti, sınıfı, kardeş sayısı, anne ve babasının eğitim düzeyi, ailenin aylık gelir durumu, öğrencinin kendisine ait çalışma odasının bulunup bulunmadığı, kişisel bilgisayarının olup olmadığı, kendisine verilen harçlığı yeterli bulup bulmadığı ve akademik başarısını nasıl algıladığına ilişkin seçeneklere yer verilmiştir.

#### **2.4. Verilerin Analizi**

Öğrencilerin aile ilişkilerinde doyum, yaşam doyumu, olumlu duygular ve önemli kişilerle ilişkilerde doyumlarının cinsiyet, kardeş sayısı, anne-babanın eğitim düzeyi, algılanan ders başarısı, evde odasının olup olmaması, alınan harçlığı yeterli bulup bulmaması ve okula taşınmalı eğitim kapsamında gelip gelmemesi değişkenlerine göre farklılık gösterip göstermediğini test etmek için SPSS 15 programı kullanılarak tek yönlü varyans analizi (ANOVA) uygulanmıştır. Verilerin analiz edilebilmesi için normallik testi yapılmış ve elde edilen sonuca göre verilerin normal dağıldığı görülmüştür.

#### **3. Bulgular**

Öğrencilerin ergen öznel iyi oluş ölçeği boyutlarından elde ettikleri puanların bazı kişisel ve sosyal özelliklerine (cinsiyet, kardeş sayısı, anne-babanın eğitim düzeyi, başarı algısı, ailesinin gelir durumları, kişisel bilgisayarının olup-olmaması ve evde odasının olup-olmaması, kendisine verilen harçlığı yeterli bulup bulmama ve okula taşınmalı eğitim kapsamında gelip gelmeme durumu) göre dağılımı (N,  $\bar{X}$ , SS) Tablo 1’de verilmiştir. Öğrencilerin yaşam doyumu boyutlarından elde ettikleri puanların yukarıda belirtilen bağımsız değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini test etmek için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) testi sonuçları da Tablo 2’de sunulmuştur.

**Tablo 1. Öğrencilerin Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği Boyutlarından Elde Ettikleri Puanların Bazı Kişisel ve Sosyal Özelliklerine Göre Dağılımı**

Bağımsız Değişkenler		Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği Boyutları											
		Aile ilişkilerinde doyum			Olumlu duygular			Yaşam doyumu			Önemli kişilerle ilişkilerde doyum		
		N	$\bar{X}$	SS	N	$\bar{X}$	SS	N	$\bar{X}$	SS	N	$\bar{X}$	SS
Cinsiyet	Kız	80	13,56	0,33	104	12,59	2,21	104	8,79	2,38	104	13,22	2,65
	Erkek	10	14,38	0,23	80	12,35	2,48	80	8,61	2,24	80	12,84	2,94
Kardeş Sayısı	1	14	14,50	1,99	14	12,14	2,32	14	8,50	3,08	14	13,36	2,73
	2	59	13,53	3,24	59	12,34	2,40	59	8,97	2,04	59	12,69	2,98
	3	78	14,26	2,59	78	12,44	2,51	78	8,50	2,48	78	13,14	2,92
	4 ve üzeri	33	14,15	1,56	33	13,00	1,66	33	8,85	2,05	33	13,36	2,00
Anne eğitim durumu	İlkokul	73	13,90	2,70	73	12,47	2,47	73	8,56	2,55	73	12,68	3,06
	Ortaokul	65	13,98	2,60	65	12,62	2,08	65	9,03	2,12	65	13,34	2,42
	Lise	39	14,18	2,81	39	12,28	2,64	39	8,56	2,25	39	13,15	2,89
	Üniversite	7	14,71	1,60	7	12,57	0,98	7	8,14	1,95	7	13,71	1,98
Baba eğitim durumu	Ok. Yaz.	1	11,00	0,00	1	7,00	.	1	7,00	.	1	10,00	.
	İlkokul	30	13,47	2,84	30	12,77	2,45	30	8,63	2,93	30	12,90	2,82
	Orta Okul	37	13,71	2,95	37	11,92	2,53	37	8,51	2,42	37	12,49	3,35
	Lise	67	14,30	2,65	67	12,61	2,15	67	8,93	2,16	67	13,34	2,40
	Üniversite	49	14,33	2,20	49	12,67	2,20	49	8,65	2,08	49	13,24	2,77
Başarı algısı	Çok Kötü	2	16,00	0,00	2	10,00	8,49	2	7,50	6,36	2	10,00	8,49
	Kötü	11	12,45	1,86	11	12,00	2,68	11	8,55	2,70	11	12,55	2,70
	Orta	75	13,69	2,73	75	12,39	2,16	75	8,53	2,22	75	12,85	2,73
	İyi	84	14,45	2,47	84	12,71	2,10	84	9,02	2,04	84	13,45	2,54
	Çok İyi	12	14,17	3,43	12	12,83	3,23	12	8,00	3,54	12	12,50	3,50
Gelir durumu	1.000 TL ve	39	13,31	2,93	39	12,13	3,04	39	8,26	2,78	39	12,51	3,29
	1.000-2.000	57	13,84	2,64	57	12,32	2,11	57	8,38	1,94	57	12,93	2,48
	2.000-3.000	53	14,27	2,13	53	12,55	2,01	53	9,09	2,42	53	13,20	2,50
	3.000 ve Üstü	35	14,29	2,89	35	12,60	2,20	35	9,23	2,03	35	13,39	2,93
Çalışma od. olup olmadığı	Evet	14	14,07	2,57	149	12,58	2,17	149	8,79	2,27	149	13,17	2,61
	Hayır	35	13,80	2,97	35	12,09	2,90	35	8,40	2,50	35	12,57	3,39
Kişisel bilg. olup olmadığı	Evet	10	14,27	2,57	105	12,55	2,06	105	9,04	2,24	105	13,14	2,67
	Hayır	79	13,70	2,72	79	12,39	2,65	79	8,28	2,35	79	12,94	2,93
Harçlığın yeterli olması	Evet	15	14,17	2,65	156	12,54	2,18	156	8,86	2,23	156	13,17	2,70
	Hayır	28	13,18	2,50	28	12,14	3,05	28	7,89	2,66	28	12,39	3,15
Taşınmalı eğit. okula gitme	Evet	50	13,32	3,09	50	12,28	3,07	50	8,12	2,47	50	12,32	3,11
	Hayır	13	14,28	2,41	134	12,56	1,99	134	8,93	2,22	134	13,33	2,60



**Tablo 2.** Öğrencilerin Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği Boyutlarından Elde Ettikleri Puanların Bazı Kişisel ve Sosyal Özelliklerine Göre Değişimini Gösteren ANOVA Sonuçları

Bağımsız Değişkenler	Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeği			
	Aile İlişkilerinde	Yaşam Doyumu	Olumlu Duygular	Önemli Kişilerle
Cinsiyet	F(1, 182)=4,353 p=0,038*	F(1, 182)=0,466	F(1, 182)=0,260	F(1, 182)=0,863 p=0,354
Kardeş sayısı	F(3, 180)=1,080 p=0,359	F(3, 180)=0,726	F(3, 180)=0,528	F(3, 180)=0,543 p=0,653
Anne eğitim durumu	F(3, 180)=0,256 p=0,857	F(3, 180)=0,170	F(3, 180)=0,703 p=0,551	F(3, 180)=0,804 p=0,493
Baba eğitim durumu	F(4, 179)=1,254 p=0,290	F(4, 179)=2,238 p=0,067	F(4, 179)=0,358 p=0,838	F(4, 179)=0,952 p=0,436
Başarı algısı	F(4, 179)=2,157 p=0,076	F(4, 179)=2,157	F(4, 179)=0,925 p=0,451	F(4, 179)=1,359 p=0,250
Gelir durumu	F(3, 180)=1,932 p=0,126	F(3, 180)=0,866	F(3, 180)=2,058 p=0,107	F(3, 180)=1,540 p=0,206
Çalışma odasının olup olmadığı	F(1, 182)=0,303 P=0,583	F(1, 182)=1,267	F(1, 182)=0,783 p=0,377	F(1, 182)=1,311 p=0,254
Kişisel bilgisayar olup olmadığı	F(1, 182)=2,114 p=0,148	F(1, 182)=0,212 p=0,645	F(1, 182)=4,954 p=0,027*	F(1, 182)=0,248 p=0,619
Harçlığın yeterli olması	F(1, 182)=3,406 p=0,067	F(1, 182)=0,708 p=0,401	F(1, 182)=4,203 p=0,042*	F(1, 182)=1,885 p=0,171
Taşınmalı eğitimle okula gitme	F(1, 182)=4,946 p=0,027*	F(1, 182)=0,525 p=0,470	F(1, 182)=4,572 p=0,034*	F(1, 182)=4,910 p=0,028*

\* p< .05, \*\* p< .01, \*\*\* p< .001

Tablo 1. incelendiğinde erkek öğrencilerin kız öğrencilere, çalışma odası olanların çalışma odası olmayanlara, kişisel bilgisayarları olan öğrencilerin olmayan öğrencilere, harçlığını yeterli bulanların bulmayanlara ve taşınmalı eğitim kapsamında okula gelmeyen öğrencilerin gelen öğrencilere göre *aile ilişkilerinde* daha fazla *doyum* sağladığı söylenebilir.

Tablo 1'e göre *anne, baba eğitim kademelerinin* (İlkokul, Ortaokul, Lise ve Üniversite) giderek artması ile çocuğun *aile ilişkilerinde sağladığı doyum* boyutunun ortalama puanları doğru orantılıdır. Buna göre *anne, baba eğitim kademelerinin* artması, çocuğa *aile ilişkilerinde* daha fazla *doyum* sağladığını göstermektedir. Aynı şekilde ailenin gelir durumu seviyeleri arttıkça *aile ilişkilerinde doyum* boyutunun ortalama puanı artmaktadır. Bu da ailenin gelir durumları arttıkça öğrencilerin *aile ilişkilerinde doyum* sağlamasında etkili olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Tablo 1'e bakıldığında tek kardeş olan öğrencilerin özellikle iki kardeş ve daha fazla kardeşi olanlara göre *aile ilişkilerinde* daha fazla *doyum* sağlamakta olduğu söylenebilir.

Tablo 2'deki ANOVA sonuçlarına göre *Aile ilişkilerinde doyum* boyutunda; *Cinsiyet* [ $F(1, 182) = 4.353, p < .05$ ] ve *Taşınmalı eğitimle okula gitme* [ $F(1, 182) = 4.946, p < .05$ ] değişkeni istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşturmuş, diğer değişkenler ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşturmamıştır.

Tablo 2'deki ANOVA testi sonuçlarında *Yaşam Doyumu* boyutuna bakıldığında ise *cinsiyet, kardeş sayısı, anne eğitim durumu, baba eğitim durumu, başarı algısı, gelir durumu, çalışma odasının olup olmadığı, kişisel bilgisayar olup olmadığı, harçlığın yeterli olması ve taşınmalı eğitimle okula gitme* değişkenlerinin hiçbirinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunamamıştır.

Tablo 1'e bakıldığında ise istatistiksel bir anlamlılık arz etmemesine karşın; bu araştırmaya katılan kız öğrencilerin erkek öğrencilere, çalışma odası olan öğrencinin olmayan öğrenciye, taşınmalı eğitimle okula gitmeyen öğrencinin giden öğrenciye ve ailesinin gelir durumu fazla olan öğrencinin az olan öğrenciye oranla daha fazla *yaşam doyumunu* sağladığı puanların ortalamalarının artışına paralel olarak söylenebilir.

Tablo 2'ye göre Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin *Olumlu Duygular* alt boyutunda ise *kişisel bilgisayar olup olmaması* değişkeni [ $F(1, 182) = 4.954, p < .05$ ], *taşınmalı eğitimle okula gitme* değişkeni [ $F(1,$

182)=4,572,p<.05] ve *harçlığın yeterli olup olmaması* değişkeninde [F(1, 182)= 4,203, p<.05] istatistiksel olarak anlamlı bir fark ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Tablo 1. incelendiğinde bu farkların *evet* diyenlerden yana olduğu görülmüştür.

Tablo 1'e göre istatistiksel bir anlamlılık arz etmemesine karşın araştırmaya katılan kız öğrencilerin erkek öğrencilere, çalışma odası olan öğrencinin olmayan öğrenciye, kişisel bilgisayarı olan öğrencinin olmayan öğrenciye, harçlığını yeterli bulan öğrencinin bulmayan öğrenciye, taşınmalı eğitimle okula gitmeyen öğrencinin giden öğrenciye, kardeş sayısı çok olan öğrencinin az olan öğrenciye, başarı algısı fazla olan öğrencinin az olan öğrenciye ve ailesinin gelir durumu iyi olan öğrencinin az olan öğrenciye oranla daha fazla *olumlu duygulara* sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca *akademik başarı algısının olumlu duygular* üzerinde önemli bir yer tuttuğu; başarı algısı (çok kötü, kötü, orta düzeyde, iyi, çok iyi) ortalamalarının artmasıyla açıklanabilir.

Tablo 2'deki sonuçlar *Önemli Kişilerle İlişkilerde doyum* boyutunda sadece *taşınmalı eğitimle okula gitme* değişkeninde istatistikî anlamda bir fark oluşturduğunu [F(1, 182)= 4,910, p < .05], diğer değişkenlerin hiçbirinde ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığını göstermiştir. Ortaya çıkan bu farkın ise Tablo 1'den *hayır* diyenlerin lehine olduğu görülmektedir.

Tablo 1 incelendiğinde ise Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin diğer alt boyutlarıyla paralel olarak *önemli kişilerle ilişkilerde doyum* boyutunda da istatistiksel bir anlamlılık arz etmemesine ile birlikte bu araştırmaya katılan kız öğrencilerin erkek öğrencilere, çalışma odası olan öğrencinin olmayan öğrenciye, kişisel bilgisayarı olan öğrencinin olmayan öğrenciye, harçlığını yeterli bulan öğrencinin bulmayan öğrenciye, taşınmalı eğitimle okula gitmeyen öğrencinin giden öğrenciye, başarı algısı fazla olan öğrencinin az olan öğrenciye ve ailesinin gelir durumu iyi olan öğrencinin az olan öğrenciye oranla daha fazla *olumlu duygulara* sahip olduğu söylenebilir.

#### 4. Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada ergen öznel iyi oluşun çeşitli değişkenler açısından farklılık gösterip göstermediği incelenmiştir. Yapılan istatistiksel çalışmalar sonucunda cinsiyetle ilgili bulgular erkek öğrencilerin *aile ilişkilerinde doyumunun* kızlardan daha fazla olduğunu gösterirken diğer tüm alt boyutlarda ve ergen öznel iyi oluşta cinsiyete göre farklılık

bulunmamıştır. Bu sonuçlar, ilk ergenlikte genel doyumda cinsiyete göre fark olmadığını ortaya koyan (Gün ve Bayraktar, 2008; Gündoğar ve diğerleri, 2007)'in araştırması ile uyumludur. Aynı zamanda erkek öğrencilerin kız öğrencilere göre daha yüksek ergen öznel iyi oluş ortalamasına sahip olduklarına (Erkek öznel iyi oluş ortalamaları;  $\bar{X}$  =48,9712, kızların öznel iyi oluş ortalaması;  $\bar{X}$  =47,3625 ) ulaşılmıştır. Bu bulgu erkeklerin öznel iyi oluş düzeyinin daha yüksek olduğunu (İlhan, 2005) gösteren araştırma ile de uyumludur.

Bu çalışma bulguları kardeş sayılarının farklılaşma kaynağı olmadığını göstermiştir. Literatürde ergenlerde kardeş sayısı ve yaşam doyumu ilişkisini inceleyen bir çalışmaya rastlanmamakla birlikte, kardeş sayısındaki artışın daha çok aile doyumu ile ilişkili olması beklenen bir sonuçtur (Çivitci, 2009).

Öğrencilerin hem annelerinin hem de babalarının eğitim düzeyinde istatistiksel bir farklılık oluşmamıştır ancak anne ve babaları eğitim durumları arttıkça ergenlerin iyi oluşu da artmaktadır. Anne ve baba eğitim düzeyinin iyi oluş ile ilişkili olması yüksek öğrenimin ebeveyn ve çocuk arasındaki etkileşime katkı sağladığı şeklinde değerlendirilebilir. Üniversite mezunu babaların ilköğretim mezunu olanlara göre babalığa dönük ilgi ve tutumlarının pozitif olduğunu ortaya koyan bir araştırma da (Seçer, Çeliköz ve Yaşa, 2007) bu değerlendirmeyi destekler niteliktedir.

Birçok sosyo-psikolojik ve fiziksel değişimin yaşandığı ergenlik döneminin ilk aşaması olan erken-ön- ergenlikte, özellikle ikinci kademe okul çağı çocuklarının, başarabilme duyguları ne kadar tatmin edici olursa, onların kendine olan güven düzeylerinin ve motivasyonlarının artmasına bağlı olarak artan ilgi ve istekleri de ister istemez beraberinde öğrencinin akademik başarıyı getirecektir. Akademik motivasyon ve başarının öznel iyi oluşu olumlu yönde etkilediği belirtilmiştir (Eryılmaz ve Aypay, 2011; Türkmen, 2012). Aynı zamanda ergenlik döneminde okul başarısı bireyi harekete geçiren içsel ve dışsal güç kaynağı olan motivasyonu artıran bu faktör olduğu söylenmektedir (Eryılmaz, 2010). Başka bir deyişle akademik başarı yükseldikçe öznel iyi oluş seviyeleri artmaktadır (Huebner ve Gilman, 2006). Bu çalışmanın bu bulgusu ile yapılan çalışma bulguları benzerlik (Dost, 2007; Eryılmaz, 2010; Eryılmaz ve Aypay, 2011; Türkmen 2012) göstermektedir.

Bu araştırma bulguları ailenin gelir durumunun; istatistiksel fark oluşturan bir değişken olmadığını tespit etmiş olmakla birlikte gelir durumlarındaki artış ile genel yaşam doyumlarındaki artışın paralellik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca (Akandere ve diğ., 2009) gelir durumu 3000 TL ve üzeri olan babaların yaşam doyum puanları, asgari ücret ve 1000-1500 TL olan babaların puanlarından, gelir durumu 1000-1500 TL ve 2000- 2500 TL olan babaların yaşam doyum puanları, asgari ücret alan babaların puanlarından anlamlı derecede yüksek bulunduğu araştırması da (Yurcu ve Atay, 2015) çalışanların öznel iyi oluş farkındalıklarının gelir durumu değişkenine göre istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma gösterdiğini ortaya koyan araştırması da bu sonucu destekler niteliktedir.

Bu araştırmada ulaşılan diğer bir bulgu, istatistiksel olarak anlamlı bir fark oluşmamakla birlikte kendine ait odası olan öğrencilerin aile, benlik ve genel doyumlarının odası olmayanlara göre daha yüksek olduğunu (Evet diyenlerin  $\bar{X} = 48,60$ , Hayır diyenlerin  $\bar{X} = 46,85$ ) göstermektedir. Yapılan bir araştırmada (Arpacı ve Ersoy, 2003) evde kendine ait odası olan lise öğrencilerinin % 85.2 gibi büyük çoğunluğunun “odasında mutlu ve odasından memnun” olduğu ortaya çıkarmıştır. Aynı araştırmaya göre, ergenlerin “odasında istediği kadar zaman geçirebilme” (% 70.8), “odasında istediği kadar yalnız kalabilme” (% 62.3) ve “odasında kendisini güven içinde hissedebilme” (% 79.4) oranları da oldukça yüksektir. Bir ergenin kendine has çalışma odasının olması, O'nun ailedeki özerklik hissini daha çok tadabileceği bir ortamın oluşması açısından önemli olabilir. Evde kendilerini daha rahat edebilecek bir şekilde yaşam alanı imkânına sahip ergenlerin, ailede kendilerini bir “birey” olarak algılamaları ve ailedeki diğer kişilerle daha iyi bir etkileşime girmeleri kaçınılmazdır. Bu da araştırmamızın Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin alt boyutlarını direkt olarak etkilemiş ve ergenlerin öznel iyi oluşlarını artıran bir etmen olabilir.

Araştırmanın bir diğer bulgusu, kişisel bilgisayarının olması durumunun sadece olumlu duygular üzerinde anlamlı bir farklılık oluşturmasıdır. Genel olarak kişisel bilgisayarı olan öğrencilerin olumlu duyguları kişisel bilgisayarı olmayanlara göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Bu bulguya dair literatürde bir argüman olmaması karşılaştırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Lakin aynı doğrultuda sayılabilecek bir başka araştırmada (Çivitci, 2009) cep telefonu olan öğrencilerin arkadaş, benlik ve genel doyumlarının cep telefonu

olmayanlara göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Kişisel bilgisayara sahip olma durumu, bu araştırmaya katılan 11-14 yaş aralığındaki öğrenciler için akranları arasında ön plana çıkma ya da kabul görmenin bir aracı olabilir.

Diğer bir bulguya göre kendisine verilen harçlığı yeterli bulmanın olumlu duygular üzerinde anlamlı bir fark oluşturmasıdır. Kendisine verilen harçlığı yeterli bulan öğrencilerin öznel iyi oluşları, yeterli görmeyen öğrencilere göre daha yüksek ( Evet diyenlerin  $\bar{X}=48,75$ , Hayır diyenlerin  $\bar{X}= 45,60$ ) bulunmuştur. Bu sonuçlar, 10-15 yaşları arasındaki harçlık almayan öğrencilerde depresyon görülme sıklığının daha fazla olduğunu gösteren bir araştırma bulgusu (Arslantaş ve diğerleri, 2007'den akt. Çivitci 2009) ile beraber ele alındığında, ergenlerin anneler tarafından verilen harçlığı önemli bulmakta olduğu söylenebilir.

Bu araştırma ortaya başka bir bulgu da okula taşınmalı eğitim kapsamında gelmenin; aile ilişkilerinde doyum ve önemli kişilerle olan ilişkilerde doyumda anlamlı farklılık oluşturmasıdır. Yine araştırmaya katılan öğrencilerden 50 kişinin taşınmalı eğitim kapsamında okula gittiği görülmüş ve okula taşınmalı gelmeyenlerin genel öznel iyi oluşlarının daha yüksek olduğu ( Hayır diyenlerin  $\bar{X} = 49,1045$ , Evet diyenlerin  $\bar{X} = 46,04$  ) sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırma sonucu ortaya çıkan bulgulara göre genel olarak, ilk ergenlik evresindeki 7. sınıf öğrencilerinin kimi özelliklerinin en fazla aile doyumunu ( $\bar{X} = 14,0217$ ) ile ilişkisi olduğu; bunu sırayla önemli kişilerle ilişkilerde doyum ( $\bar{X} = 13,0543$ ) , olumlu duygular ( $\bar{X} = 12,4837$ ) ve yaşam doyumunun ( $\bar{X} = 8,7120$ ) takip ettiği görülmektedir.

İlköğretim 7. sınıf öğrencilerinin farklı alanlardaki ergen öznel iyi oluşlarının bazı demografik özelliklerine göre bir farklılaşma olup olmadığını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmanın, ergenleri yaşam doyumunu daha farklı boyutlarıyla ortaya koyan yeni araştırmalara bir bakış açısı getirmesi öngörülmektedir.

Bu araştırmaya dâhil olan örneklemin, sadece Amasya il merkezindeki iki imam hatip ortaokulunun 184 tane 7. sınıf öğrencisinden oluşması bu araştırmayı sınırlamaktadır.

Bu nedenle, öğrencilerin iyi oluşlarını başka yerlerdeki öğrenci grupları ile mukayese edilerek incelenmesi araştırma bulgularının genellenmesine katkı sağlayabilir. Ayrıca imam hatip ortaokullarının yeni açılması münasebetiyle bu tip çalışmaların farklı değişkenlerinde işe

koşulması ile daha geniş çapta ve katılımı ile gerçekleştirilmesi faydalı görülmektedir.

2014-2015 yılı bahar döneminde gerçekleştirilen bu araştırmaya ergenliğe girdiği varsayılarak sadece 7. sınıf öğrencilerinin alınması da bir başka sınırlılıktır. Yine 2015-2016 eğitim öğretim yılı itibarıyla imam hatip ortaokullarında oluşacak 8. sınıf öğrencilerinin bazı sosyo-psikolojik, biyolojik ve fiziksel gelişimlerinin daha belirgin olması sebebi ile daha net verilere ulaşmada yardımcı olacağı varsayılarak bu tip çalışmaların farklı faktör ve boyutlarla bu okullarda gerçekleştirilmesi önemli görülerek önerilmektedir.

### Kaynakça

- Akandere, M., Acar, M. ve Baştuğ, G. (2009). Zihinsel ve Fiziksel Engelli Çocuğa Sahip Anne ve Babaların Yaşam Doyumu ve Umutsuzluk Düzeylerinin İncelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22, 23-32.
- Arpacı, F., Ersoy, A. F. (2003). Orta Öğretim Öğrencilerinin Konut Koşulları ve Konutun Gencin Gelişimi Üzerindeki Etkilerinin İncelenmesi. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 1-17.
- Blyth, D. A., Traeger, C. M. (2001). The self concept and self-esteem of early adolescents. *Theory Into Practice*, 22, 91-97.
- Çivitci, A. (2009). İlköğretim Öğrencilerinde Yaşam Doyumu: Bazı Kişisel ve Ailesel Özelliklerin Rolü. *Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 29-52.
- Dost, M. T. (2007). Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Doyumunun Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22 (2), 132-143.
- Eryılmaz, A. (2009). Ergen Öznel İyi Oluş Ölçeğinin Geliştirilmesi. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi Güz*, 7 (4), 975-989.
- Eryılmaz, A. (2010). Ergenlerde Öznel İyi Oluşu Artırma Stratejilerini Kullanma İle Akademik Motivasyon Arasındaki İlişki. *Klinik Psikiyatri*, 13, 77-84.
- Eryılmaz, A. (2011). Ergen Öznel İyi Oluşunun, Öznel İyi Oluşu Arttırma Stratejilerini Kullanma İle Yaşam Amaçlarını Belirleme Açısından İncelenmesi. *Düşünen Adam: Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, 24 (1), 44-51.
- Eryılmaz, A., Aypay, A. (2011). Ergen Öznel İyi Oluşu İle Kimlik Statüsü İlişkisinin İncelenmesi. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16, 167-179.
- Gün, Z., Bayraktar, F. (2008). Türkiye'de İç Göçün Ergenlerin Uyumundaki Rolü. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 19, 167-176.
- Gündoğar, D., Gül, S. S., Uskun, E., Demirci, S. ve Keçeci, D. (2007). Üniversite Öğrencilerinde Yaşam Doyumunu Yordayan Etkenlerin İncelenmesi. *Klinik Psikiyatri*, 10, 14-27.
- Gündoğdu, R., Yavuzer, Y. (2012). Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş ve Psikolojik İhtiyaçlarının Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (23), 115-131.



- Huebner, E. S., Gilman, R. (2006). Students who like and dislike school. *Applied Research in Quality of Life*, 1, 139-150.
- Huebner, E. S. (2004). Research on assesment of life satisfaction of children and adolescents. *Social Indicators Research*, 66, 3-33.
- İlhan, Tahsiz. (2005). *Öznel İyi Oluşa Dayalı Mizah Tarzları Modeli*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Karakoç, A., Bingöl, F. ve Karaca, S. (2013). Lise Öğrencilerinde Ergen Öznel İyi Oluş İle Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi. *Uluslararası Hakemli Akademik Spor Sağlık ve Tıp Bilimleri Dergisi*, 3 (6), 43-50.
- Özdemir, Y. (2012). Ergenlerin Öznel İyi Oluşlarının Özerk, İlişkisel ve Özerk-İlişkisel Benlik Kurguları Açısından İncelenmesi. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4 (38), 188-198.
- Seçer, Z., Çeliköz, N. ve Yaşa, S. (2007). Bazı Kişisel Özelliklerine Göre Okulöncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden Çocukların Babalarının Babalığa Yönelik Tutumları. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 425-437.
- Türkmen, M. (2012). Öznel İyi Oluşun Yapısı ve Anababa Tutumları, Özsaygı ve Sosyal Destekle İlişkisi: Bir Model Sınaması. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (1), 41-73.
- URL-1: 20.03.2015 tarihinde  
[http://www.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/2014\\_09/12024357\\_tasim\\_ayonetmeli.pdf](http://www.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2014_09/12024357_tasim_ayonetmeli.pdf) adresinden erişildi.
- URL-2: 20.03.2015 tarihinde  
[http://mebk12.meb.gov.tr/meb\\_iys\\_dosyalar/01/17/726215/icerikler/neden-imam-hatip-ortaokulu\\_639770.html](http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/01/17/726215/icerikler/neden-imam-hatip-ortaokulu_639770.html) adresinden erişildi.
- Yurcu, G., Atay, H. (2015). Çalışanların Öznel İyi Oluşunu Etkileyen Demografik Faktörlerin İncelenmesi: Antalya İli Konaklama İşletmeleri Örneği. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (2), 17-34.

## AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

1. Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (Ocak-Haziran/Temmuz-Aralık) yayımlanan bilimsel ve hakemli bir fakülte yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili Türkçedir. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin alınmak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, Türkçe özetten sonra İngilizce başlık, beşer tane Türkçe-İngilizce anahtar kelime ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
7. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
8. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı yayımlanır. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu, diğeri olumsuz görüş belirtirse, üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden olumsuz rapor gelmesi halinde yayımlanmaz. Üçüncü hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.

10. Yayınlanan yazıların bütün yayın hakları Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Dergide yer alan yazıların hakları saklı olup, tamamı veya bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
11. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergide yayımlanan yazıların dil, bilim ve hukuksal açıdan her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

### **AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAZIM İLKELERİ**

Dergide yayımlanması istenen yazılar, sosyal bilimler alanında, bilime katkısı olan özgün çalışmalar olmalı ve aşağıda belirtilen nitelikleri taşımalıdır.

1. Türkçe ve yabancı dildeki başlıklar; yazının kapsamıyla uyumlu; yazının konusunu kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtmalıdır.
2. Türkçe ve yabancı dildeki özetler; yazının amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı ve yazının diğer bölümlerinden ayrı olarak yayımlanabilecek biçimde hazırlanmış olmalıdır.
3. Yazı, dil ve ifade yönünden, dilbilgisi kurallarına uygun olmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemeli ve makale yazım kurallarına uygun olmalıdır.
4. Makalenin hazırlanmasında bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgeler, bilimsel kurallara uygun olarak hazırlanmalı, yazının amacına ve kapsamına uygun olarak seçilmelidir.
5. Makalede kullanılan şekil, tablo, fotoğraf ve diğer belgelerin kolayca anlaşılacak biçimde yalın ve yeterli bir açıklaması bulunmalıdır.
6. Yazıda kullanılan kaynaklar yazım kurallarına uygun olarak düzenlenmeli, değinilen her belge kaynaklar kısmında yer

almalı, ancak yazıda değinilmeyen belgelere kaynaklar kısmında yer verilmemelidir.

7. Sonuçlar, araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı, ana çizgileriyle ve öz olarak verilmeli, metinde sözü edilmeyen veri ya da bulgulara yer verilmemelidir.
8. **Sayfa düzeni:** A4 boyutunda kenar boşlukları üstten 2,5 cm, alttan 2,5 cm, sol 2,5 cm, sağ 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
9. **Yazı biçimi:** Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 11 punto ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı satır aralığı tam, değer 14 nk, dipnotlar ise satır aralığı tam, değer 10 nk ve metinle aynı yazı tipinde 9 punto ile yazılmalıdır. Ana metin ve dipnotlar Aralık → Önce: 0,3 nk, Sonra: 0 nk şeklinde olmalıdır. Özetler 10 punto ile yazılmalıdır.
10. Makalenin başlığı ilk sayfanın başına kalın 11 punto büyük harflerle sayfa ortalanarak yazılır. Başlıktan sonra 2 satır aralığı verilerek yazar ad(lar)ı unvanlı olarak çalıştığı kurum ve e-posta adresi sayfanın sağında dipnotlu olarak yazılır.
11. Yazar adından sonra 2 satır aralığı boşluk bırakılarak özet kısmı 10 punto Palatino Linotype yazı tipi ile yazılır. Önce Türkçe öz ve anahtar kelimeler, sonra İngilizce başlık, İngilizce özet ve Keywords yazılır. Makale içeriğini yansıtan beş (5) tane Türkçe ve İngilizce anahtar kelime eklenir. Makalenin Türkçe ve İngilizce özeti 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
12. Makale; tablo, şekil, fotoğraf ve kaynaklar dahil 24 sayfayı geçmemelidir.
13. Şekil, tablo ve fotoğraflar bilgisayar ortamında hazırlanıp metin içinde ya da sonunda sayfa boyutlarını aşmayacak şekilde yerleştirilir.
14. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre veya metin içi (APA) şeklinde düzenlenebilir.

## DİPNOTLARI SAYFA ALTINDA SIRALI NUMARA SİSTEMİNE GÖRE GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

### A) Dipnotların Gösterilmesi

#### 1. Kitap:

Basılmış eser; yazar-yazarların adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

**Tek Yazarlı:** Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996, s. 128.

**İki Yazarlı:** Nurettin Fidan, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998, s. 226.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Michael Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006, s.79.

**Derleme:** Mustafa Kafalı, "Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi", *Türkler*, ed. Hasan Celâl Güzel, Yeni Türkiye Yayınları, c. VI, Ankara, 2002, s. 192.

**Çeviri:** İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 145.

2. **Tez Örnek:** Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010, s. 68.

3. **Yazma Eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası.

**Örnek:** Mehmed Emin Tokadî, *Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân*, Millet Ktp., Ali Emîrî-Şeriyeye, no: 832, vr. 18a.

4. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.

**Örnek:** Buharî, İman 1.

5. **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası.

**Telif Makale Örnek:** Enver Demirpolat, “Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010, s. 135.

**Çeviri Makale Örnek:** Kasım Cabir, “İmâm Ca’fer es-Sadık’ın Fıkhının Fikri ve Toplumsal Çerçevesi”, çev. Erdoğan Sarıtepe, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 2, Elazığ, 2010, s. 334.

6. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler, makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

**Örnek:** Fahrettin Atar, “Fetva”, *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

7. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

**Örnek:** İbn Sina, *Metafizik II*, s. 183.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

9. Ayetlerin Türkçe meali italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir.

**Örnek:** Ankebut, 29/5.

10. İnternet kaynakları: İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

**Örnek:** <http://plato.stanford.edu/> (18.10.2006).

11. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

## B) Kaynakçanın Hazırlanması:

1. Kaynaklar makalenin sonundaki kaynaklar bölümünde yazar soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Kaynakların önüne sıra numarası konulmaz.

**2. Kitap:**

**Tek Yazarlı:** Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., 5. bs., Ankara, 1996.

**İki Yazarlı:** Fidan, Nurettin, Münire Erden, *Eğitime Giriş*, Alkım Yay., İstanbul, 1998.

**Üç veya Daha Çok Yazarlı:** Peterson, Michael ve diğerleri, *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, Küre Yay., 1. bs., İstanbul, 2006.

**3. Tez:**

Dölek, Haydar, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2010.

**4. Makale:**

Demirpolat, Enver, "Üstad-ı Hikmet Muğlalı Palabıyık Mehmet Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sayı: 12, Elazığ, 2010.

**5. Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler:**

Ay, Mehmet Emin, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000.

Atar, Fahrettin, "Fetva", *DİA*, c. 12, İstanbul, 1995.

Ege, Remziye, "Din Hizmetlerinde (Dini) İletişim ve Rehberlik", *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan, Remziye Ege, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012.

## APA YÖNTEMİNE GÖRE METİN İÇİNDE VE ÇALIŞMA SONUNDA KAYNAK GÖSTERMEDE UYULACAK ESASLAR

1. Kaynakçada eserler yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanır. Eğer yazar adı yoksa eser adı esas alınır. Bir yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır. Bir yazarın aynı yıl yayımlanmış birden fazla yayını kullanılmışsa yayın adlarının alfabetik sırasına göre "2008a", "2008b" şeklinde sıralanır.
2. APA Yöntemine Göre Çalışmanın sonunda (Kaynakça/Bibliyografya) ve çalışmanın içinde (Gönderme)

kaynak gösterme biçimlerine ilişkin örnekler aşağıda sıralanmaktadır.

#### **Tek Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Hökelekli, H. (2010). *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.

**Gönderme:** (Hökelekli, 2010: 25)

#### **Çok Yazarlı Kitap**

**Kaynakça:** Karacoşkun, M. D., Yılmaz, S., Horozcu, Ü. ve Yüksel, A. Ş. (2012). *Din Psikolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Karacoşkun ve diğerleri, 2012: 49)

**Kaynakça:** Fidan, N., Erden, M. (1998). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları.

**Gönderme:** (Fidan ve Erden, 1998: 25)

#### **Editörlü Kitap**

**Kaynakça:** Kaya, Z. (Ed.) (2007). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık

**Gönderme:** (Komisyon, 2007: 46)

#### **Editörlü Kitapta Bölüm**

**Kaynakça:** Aşıkoğlu, N. Y. (2012). Yüksek Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretimi. Recai Doğan, Remziye Ege (Editörler), *Din Eğitimi* (ss. 215-231). Ankara: Grafiker Yayınları.

**Gönderme:** (Aşıkoğlu, 2012: 217)

**Kaynakça:** Kula, N. (2002). Gençlik Döneminde Kimlik ve Din. Hayati Hökelekli (Ed.), *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (ss. 31-70). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

**Gönderme:** (Kula, 2002: 38)

#### **Birden Çok Baskısı Olan Kitap**

**Kaynakça:** Yörükoğlu, A. (2007). *Değişen Toplumda Aile ve Çocuk* (7. Baskı). İstanbul: Özgür Yayınları

**Gönderme:** (Yörükoğlu, 2007: 26)



### **Çeviri Kitap**

**Kaynakça:** Peterson, M., Hasker, W. (2006). *Akıl ve İnanç* (Çev. Rahim Acar). İstanbul: Küre Yayınları.

**Gönderme:** (Peterson ve Hasker, 2006: 36)

### **Dergide Tek Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Dam, H. (2003). Yetişkinlere Göre Yetişkin Din Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (4), 31-59.

**Gönderme:** (Dam, 2003: 32)

**Kaynakça:** Aktay, Y. (1999). Aklın Sosyolojik Soykütüğü: Soy Akıldan Tarihsel ve Toplumsal Akla Doğru. *Toplum ve Bilim*, 82, 114-140.

**Gönderme:** (Aktay, 1999: 120)

### **Dergide Çok Yazarlı Makale**

**Kaynakça:** Kaymakcan, R., Meydan, H., Telli, A. ve Cevherli, K. (2013). Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) Programının Değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11 (26), 71-110.

**Gönderme:** (Kaymakcan ve diğerleri, 2013: 85)

**Kaynakça:** Binark, F. M., Çelikcan, P. (1998). Mahremin Müzakereye Çağrılması ve Yıldı Örneği. *Kültür ve İletişim*, 1 (2), 197-214.

**Gönderme:** (Binark ve Çelikcan, 1998: 200)

### **Bildiri**

**Kaynakça:** Peker, H. (1999). Okul Öncesinde Çocuğun Dini Gelişimi ve Eğitimi. *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi* (ss. 301-307). Ankara: Türk Yurdu Yayınları.

**Gönderme:** (Peker, 1999: 302)

### **Sözlük**

**Kaynakça:** Türk Dil Kurumu. (1969). *Türkçe Sözlük* (Genişletilmiş baskı). Ankara: TDK.

**Gönderme:** (TDK, 1969: 35)

### **Ansiklopedi**

**Kaynakça:** Akün, Ö. F. (1994). *Divan Edebiyatı, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (c. 9, ss. 389-427). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

**Gönderme:** (Akün, 1994)

### **Yayımlanmamış Yüksek lisans/Doktora Tezi**

**Kaynakça:** Aydın, A. R. (1995). *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**Gönderme:** (Aydın, 1995)

### **Elektronik Kaynaklar**

**Kaynakça:** Tillman, H. N. (2003). *Evaluating quality on the net*. 15 Ocak 2008 tarihinde [www.hopetillman/findq.htm](http://www.hopetillman/findq.htm) adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Tilman, 2003)

**Kaynakça:** *Eğitim*. (2007). 12 Ocak 2008 tarihinde <http://www.eğitim.com/> adresinden erişildi.

**Gönderme:** (Eğitim, 2007)

## **DERGİMİZDE KULLANILAN BAZI GENEL KISALTMALAR**

Aktaran	: akt.
Bakınız	: bkz.
Baskı	: bs.
Cilt	: c.
Çeviren	: çev.
Derleyen	: der.
Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi	: DİA
Editör	: ed.
Hazırlayan	: haz.
Hazreti	: Hz.
Hicri	: H.

Karşılaştırınız	: krş.
Kütüphane	: Ktp.
MEB İslam Ansiklopedisi	: İA
Miladi	: M.
Neşreden	: nşr.
Numara	: no:
Ölüm Tarihi	: ö.
Sadeleştiren	: sad.
Sayfa	: s.
Sayı	: sayı:
Tahkik	: thk.
Tarih yok	: ty.
Üniversite	: Ü.
Varak	: vr.
Ve benzeri	: vb.
Ve devamı	: vd.
Yayın yeri yok	: yy.
Yayınevi, yayınları	: Yay.