



KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:10 SAYI:1 2023 /1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdülbaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZYUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç.Dr. Muharrem Şahiner (Fransızca/French)sahiner.m@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Feyza ÇELİK (İngilizce / English) feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV (Rusça/ Russian) s.aliev@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Ahmet BİGÜR (Arapça/ Arabic) ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu (Farsça/Persian) recep.haydaroglu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Yasin Samet KAZEL (Almanca / German) yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Doç.Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Arş.Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Sercan ÇAMLI sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Hasan VURAN hasan.vuran@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

Tavoos

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktuğ Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2023 / June

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KİLİS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŞKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŐA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCİYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. ÖSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐINASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. YAKUP GÖÇEMEN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İÇİNDEKİLER

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
YUNUS TÜKEN TUNCAY KARATEKE	AN EVALUATION OF THE YOUTUBE CHANNEL CONTENTS OF NGOS CARRYING OUT NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION ACTIVITIES IN THE CONTEXT OF CIVIL RELIGIOUS EDUCATION SİVİL DİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA YAYGIN DİN EĞİTİMİ FAALİYETLERİ GERÇEKLEŞTİREN STK'LARIN YOUTUBE KANAL İÇERİKLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME	1-29
NADİR KARAKUŞ	HAÇLI SEFERLERİNDE BUĞDAY TİCARETİ VE AMBARGO WHEAT TRADE AND EMBARGO IN THE CRUSADES	31-55
EBUBEKİR SİDDİK YÜCEL	18. YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNDEKİ SALYÂNE KAYITLARI SALYÂNE RECORDS IN SİVAS COURT RECORDS IN THE LAST QUARTER OF THE 18TH CENTURY	57-79
HAMDİ TÜRKOĞLU	TARTIŞMALARIN ODAĞINDAKİ SAHÂBÎ EBÛ HUREYRE (BİR RİVÂYET BAĞLAMINDA HADİS UYDURDUĞU İDDİASI) ABU HURAYRAH THE COMPANION WHO IS THE TARGET OF CRITISISMS (ALLEGED THAT HE MADE UP A HADITH IN THE CONTEXT OF A NARRATION)	81-109

İLHAMİ GÜNAY	KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ TAVEFE VE TÜREVLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME A STUDY ON TAWAFA AND ITS DERIVATIVES IN THE QUR'AN	111-139
İRFAN KÖSE	ARAP DİLİNDE SEMÂÎ MASDAR PROBLEMİ THE SAMÂÎ MAŞDAR PROBLEM IN ARABIC LANGUAGE-	141-176
HÜSEYİN ERSÖNMEZ	HALEFU'L-AHMER: ŞAİRLİĞİ, RÂVİLİĞİ VE EDEBİ TENKİTÇİLİĞİ KHALEFU'L-AHMER AS POET, NARRATOR AND LITERARY CRITIC	177-200
ALİ KEMAL ACAR	POSTMODERN DÖNEMDE BİR CAMİ KURGULAMAK BUILDING A MOSQUE IN THE POSTMODERN ERA	201-224
İSMAİL YILMAZ NURAN KÜLEÇ	EBÛ BEKİR RAZİ EL-CESSÂS VE EBU İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EMİR VE NEHİY KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN EL-FUSÛL Fİ'L USÛL, LÛMA', VE TABSIRA FÎ USÛLİ'L- FIQH BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI COMPARISON OF ABÛ BAKR RÂZİ AL-JA ŞŞÂŞ AND ABÛ ABÛ İŞHÂQ AL-SHİRÂZÎ'S OPINIONS ON AMR AND NAHY IN CONTEXT OF AL-FUŞÛL Fİ'L UŞÛL, LUMA', AND TABSIRA Fİ USÛLİ'L-FIQH	225-253
TUNCAY CEYLAN EYÛP ŞİMŞEK	DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRETİM MATERYALİ KULLANIM SÜREÇLERİNDE KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR THE DIFFICULTIES FACED BY TEACHERS OF CULTURE AND ETHICS IN USING INSTRUCTIONAL MATERIALS DURING THE TEACHING PROCESS	255-287

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Yayın hayatına başladığı 2014 yılından bu yana her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan dergimizin 10. Cilt 1. Sayısını siz değerli okurlarımıza sunmanın sevincini yaşamaktayız.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS ve ERIH PLUS gibi önemli indekslerde dizinlenmektedir. Bu sayımızda **Index of Academic Documents** indeksinde taranmaya başladığımızın müjdesini vermekten gurur duyuyoruz. Önümüzdeki sayılarda ESCI gibi süreçleri devam eden indekslere kabul müjdesini sizlerle paylaşmayı ümit ediyoruz.

Bu sayımızda bir İngilizce makalemizi, akademik çevrelerin dikkatine sunmaktayız. Bu İngilizce makaleyle beraber toplam 10 araştırma makalesi, alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle ...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are experiencing the joy of presenting the 10th Volume first issue of our journal to our valuable readers, which has always adopted the principle of the scientific and quality publication since its publication in 2014.

Our journal, which continues its publication without compromising its academic publishing principles, is indexed in important ones such as ULAKBİM TR Index, EBSCO and INDEX ISLAMICUS and ERIH PLUS. In this issue, we are proud to announce that we have started to be indexed in the Index of Academic Documents. In the coming issues, we hope to share with you the good news of acceptance to indexes such as ESCI.

In this issue, we present one English and one Russian article to the attention of academic circles. Together with these articles, a total of 11 research articles have been deemed suitable for publication as a result of the evaluations of our competent referees.

We would like to thank our authors who have preferred our journal to be published their valuable studies, our esteemed referees who have examined these studies with scientific sensitivity, and our valuable colleagues who have contributed to the publication of this issue.

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Dr. Mehmet KARAKUS

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا أن نقدم لقرائنا الكرام العدد الأول من المجلد العاشر من مجلتنا التي بدأت في عام ٢٠١٤، والذي اعتمد مبدأ عالي الجودة والعلمية في النشر. تم فهرسة مجلتنا في ULAKBİM TR، Dizin, EBSCO, INDEX ISLAMICUS, ERIH PLUS و نفتخر بأن نبشركم بقبولنا من فهرست Index of Academic Documents. ونرجوا أن نبشركم بالأعداد القادمة بقبولنا من الفهارس التي تستمر وتيرتها كفهرست ESCI.

وفي هذا العدد، نقدم مقالا باللغة الإنجليزية إلى الأوساط الأكاديمية، مع هذا المقال، تم تحكيم ١٠ مقالة بحثية، مناسبة للنشر نتيجة للتقييمات التي أجراها المحكمون المختصون في اختصاصهم.

نود أن نشكر مؤلفينا الذين رغبوا في أن تنشر بحوثهم في مجلتنا، كذلك نود أن نشكر محكمينا الأعزاء الذين قرؤوا هذه البحوث بمنظور علمي، وبنبغي أن لا يفوتنا شكر زملائنا القيمين الذين ساهموا في نشر هذا العدد.

مع أمل اللقاء في الأعداد القادمة

نيابة عن هيئة التحرير

الأستاذ المشارك محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2023/1 | CİLT: 10 | SAYI: 1

AN EVALUATION OF THE YOUTUBE CHANNEL CONTENTS OF NGOS CARRYING OUT NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION ACTIVITIES IN THE CONTEXT OF CIVIL RELIGIOUS EDUCATION

SİVİL DİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA YAYGIN DİN EĞİTİMİ FAALİYETLERİ GERÇEKLEŞTİREN STK'LARIN YOUTUBE KANAL İÇERİKLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

YUNUS TÜKEN

ARS. GÖR., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
RES. ASSIST., KİLİS 7 ARALIK UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF RELIGION
EDUCATION

yunus.tuken@kilis.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-9192-2670>

TUNCAY KARATEKE

DOÇ.DR., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
ASSOC. PROF., FIRAT UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF RELIGION
EDUCATION

tkarateke@firat.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-0061-1405>

<http://dx.doi.org/110.46353/k7auifd.1260867>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

06 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted

31 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Tüken, Yunus – Karateke, Tuncay, "An Evaluation of the Youtube Channel Contents of NGOs Carrying Out Non-Formal Religious Education Activities in the Context of Civil Religious Education [Sivil Din Eğitimi Bağlamında Yaygın Din Eğitimi Faaliyetleri Gerçekleştiren STK'ların Youtube Kanal İçerikleri Üzerine Bir Değerlendirme]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 1-29.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



AN EVALUATION OF THE YOUTUBE CHANNEL CONTENTS OF NGOS CARRYING OUT NON-FORMAL RELIGIOUS EDUCATION ACTIVITIES IN THE CONTEXT OF CIVIL RELIGIOUS EDUCATION*

Abstract

With the introduction of the internet into our lives since the end of the 20th century, a rapid digitalization era has been entered in communication. This rapid digitalization has led to changes and innovations in all areas of life. Many states have taken their share from these changes and innovations. This is also the case for Turkey. This innovation and change mobility has not been limited to states only. There have also been great changes and movements in non-governmental organizations that act independently from states/governments. The public sphere in which people interact with each other and with states in order to act on behalf of their interests is expressed as civil society. Non-governmental organizations, on the other hand, are defined as organizations that act in line with the interests of societies, that individuals participate on a voluntary basis, that are independent of political power, and that are established in accordance with laws that include different groups. One of the most important features of non-profit, voluntary non-governmental organizations that cooperate with the state when necessary but are not bureaucratic is that they act for the solution of social problems. Education is one of the fields in which non-governmental organizations that provide social support take an active role in order to find solutions to the problems of societies and to contribute directly to the development of societies. 5% of associations and 32% of foundations in Turkey operate in the field of education. These organizations continue their educational activities through various tools such as courses and media, and through various institutions. Educational activities carried out by non-governmental organizations are defined as non-educational activities. Religion is one of the fields that non-governmental organizations that carry out both supportive activities in formal education and directly non-formal education activities take as the subject of education. This religious education, which especially comes to the fore in the dimension of non-formal education, can be defined as civil religious education. Along with the developing technology and the changing world, there have been changes in the institutions where non-formal education is made. Institutions, where non-formal religious education took place, were not limited to institutions such as mosques and Qur'an courses. Media and social media, which are today's communication and interaction networks, have also been added to the areas where non-formal religious education activities take place. Along with digitalization, digital channels such as Youtube, Facebook and Twitter were established and religious education activities were started to be carried out by both individuals and organizations in these channels. Along with digitalization, one of the institutions that carry out religious education activities in these channels is non-governmental organizations. Religious education activities are carried out by some non-governmental organizations on many platforms, especially Youtube. Youtube stands out as a platform that is used by 94.5% of social media users in our country and has users from all age groups. Religious education activities are also carried out by non-governmental organizations through the contents published on the Youtube platform. It is also important by which organizations this civil religious education, whose activities are evaluated within the scope of non-formal religious education activities on Youtube. In this research, it is aimed to examine the religious education activities carried out by non-governmental organizations on

* This article was produced from the thesis "Examine of religious content channels operating on Youtube in terms of religious education."

Youtube. In this direction, the non-governmental organizations channels with the most subscribers on Youtube and the examination of the most watched content on these channels constitute the subject of this research. In this study, which was carried out in the case study design, one of the qualitative research designs, data were collected with the criterion sampling technique, which is defined as examining the cases that meet the predetermined criteria, one of the purposeful sampling methods. The collected data was subjected to content analysis. As a result of the research, it has been seen that the most followed Youtube channels of non-governmental organizations in Turkey are Sözlere Köşkü, Hayalhanem, Fussilet Quran Center, Social Texture Foundation and Siyer TV. In the study, the data obtained from the popular contents of these channels were coded in accordance with the content analysis. In addition, it has been determined that the themes covered in the popular contents of these channels are Qiraa, Family, Faith, Fiqh, Worship, Prophets and Values and evaluations have been made on the themes.

Keywords: Religious Education, Non-Governmental Organizations, Social Media, Youtube, Non-Formal Education.

SİVİL DİN EĞİTİMİ BAĞLAMINDA YAYGIN DİN EĞİTİMİ FAALİYETLERİ GERÇEKLEŞTİREN STK'LARIN YOUTUBE KANAL İÇERİKLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Öz

İnternetin 20. yüzyılın sonlarından itibaren hayatımıza girmesiyle birlikte iletişimde hızlı bir dijitalleşme dönemine girilmiştir. Bu hızlı dijitalleşme hayatın her alanında değişimlere ve yeniliklere yol açmıştır. Birçok devlet bu değişim ve yeniliklerden nasibini almıştır. Bu durum Türkiye için de geçerlidir. Bu yenilik ve değişim hareketliliği sadece devletlerle sınırlı kalmamıştır. Devletlerden/hükümetlerden bağımsız hareket eden sivil toplum kuruluşlarında da büyük değişim ve hareketlilikler yaşanmıştır. İnsanların kendi çıkarları adına hareket etmeye birbiriyle ve devletlerle etkileşim içinde olduğu kamusal alan sivil toplum olarak ifade edilmektedir. Sivil toplum kuruluşları ise toplumların çıkarları doğrultusunda hareket eden, bireylerin gönüllü olarak katıldığı, siyasi iktidardan bağımsız, farklı grupları kapsayan yasalarla kurulmuş örgütler olarak tanımlanmaktadır. Kar amacı gütmeyen, gerektiğinde devletle işbirliği yapan ancak bürokratik olmayan gönüllülük esasına göre hareket eden sivil toplum kuruluşlarının en önemli özelliklerinden biri toplumsal sorunların çözümüne yönelik hareket etmeleridir. Amaçları sosyal destek sağlamak, toplumların gelişmesine katkı sağlamak ve toplumsal sorunlara çözüm bulmak olarak belirtilen sivil toplum kuruluşları farklı alanlarda faaliyet göstermektedirler. Sivil toplum kuruluşlarının sorunlarına çözüm bulmak ve bu yolla toplumların gelişimine doğrudan katkı sağlamak için aktif rol aldığı alanlardan biri de eğitimidir. Türkiye'de bulunan derneklerin %5'i, vakıfların ise %32'si eğitim alanında faaliyet göstermektedir. Bu kuruluşlar eğitim faaliyetlerini kurslar ve medya gibi çeşitli araçlar ve çeşitli kurumlar aracılığıyla sürdürmektedir. Sivil toplum kuruluşları tarafından yürütülen eğitim faaliyetleri, eğitim dışı faaliyetler olarak tanımlanmaktadır. Gerek örgün eğitimi destekleyici faaliyetler gerekse doğrudan yaygın eğitim faaliyetleri yürüten sivil toplum kuruluşlarının eğitim konusu olarak ele aldıkları alanlardan biri de dindir. Özellikle yaygın eğitim boyutunda ön plana çıkan bu din eğitimi, sivil din eğitimi olarak tanımlanabilir. Gelişen teknoloji ve değişen dünya ile birlikte yaygın eğitimin yapıldığı kurumlarda da değişiklikler olmuştur. Yaygın din eğitiminin gerçekleştirildiği kurumlar sadece cami, Kur'an kursu gibi kurumlarla sınırlı kalmadı. Yaygın din eğitimi faaliyetlerinin gerçekleştirildiği alanlara günümüzün

iletişim ve etkileşim ağları olan medya ve sosyal medya da eklenmiştir. Dijitalleşme ile birlikte Youtube, Facebook ve Twitter gibi dijital mecralar kurulmuş ve bu mecralarda hem bireyler hem de kurumlar tarafından din eğitimi faaliyetleri yürütülmeye başlanmıştır. Dijitalleşme ile birlikte bu mecralarda din eğitimi faaliyeti yürüten kurumlardan biri de sivil toplum kuruluşlarıdır. Youtube başta olmak üzere birçok platformda bazı sivil toplum kuruluşları tarafından din eğitimi faaliyetleri yürütülmektedir. Youtube, ülkemizdeki sosyal medya kullanıcılarının %94,5'i tarafından kullanılan ve her yaş grubundan kullanıcısı olan bir platform olarak öne çıkmaktadır. Youtube platformunda yayınlanan içerikler aracılığıyla sivil toplum kuruluşları tarafından din eğitimi faaliyetleri de yürütülmektedir. Youtube'da yaygın din eğitimi faaliyetleri kapsamında değerlendirilen bu sivil din eğitiminin hangi kuruluşlar tarafından yapıldığı da önem arz etmektedir. Bu çalışmada, sivil toplum kuruluşları tarafından Youtube üzerinden yürütülen din eğitimi faaliyetlerinin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda sivil toplum kuruluşlarının Youtube'da en çok aboneye sahip kanalları ve bu kanallarda en çok izlenen içeriklerin incelenmesi bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseninde gerçekleştirilen bu çalışmada, amaçlı örnekleme yöntemlerinden önceden belirlenen ölçütleri karşılayan vakaların incelenmesi olarak tanımlanan ölçüt örnekleme tekniği ile veriler toplanmıştır. Toplanan veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının en çok takip edilen Youtube kanallarının Sözler Köşkü, Hayalhanem, Fussilet Kuran Merkezi, Sosyal Doku Vakfı ve Siyer TV olduğu görülmüştür. Çalışmada bu kanalların popüler içeriklerinden elde edilen veriler içerik analizine uygun olarak tema ve kodlara ayrılmıştır. Bu kanalların popüler içeriklerinde işlenen temaların Kıraat, Aile, İman, Fıkıh, İbadet, Peygamberler ve Değerler ve özellikle kıraat temasının en fazla izlenen tema olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca tespit edilen bu temalar üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Sivil Toplum Kuruluşu, Sosyal Medya, Youtube, Yaygın Din Eğitimi.

Introduction

With the introduction of the internet into our lives since the end of the 20th century, a rapid digitalization era has been entered in communication. This rapid digitalization has brought changes and innovations in all areas of life. All the states of the world have taken their share from these changes and innovations. This is also the case for Turkey However, this mobility has not only been limited to states, but has also been valid for non-governmental organizations acting independently of states.

The civil word of the concept of civil society, which derives from the Latin concept of "civilis" and means related to the citizen, is briefly and succinctly defined as belonging to the civilized city. The public sphere where people interact with each other and with the state in order to act on behalf of their interests is expressed as civil society.¹ The public sphere where people interact

¹ Noor Talaat Azzat Sahar, *Demokratikleşme Bakımından Sivil Toplum Kuruluşları* (Konya: Selçuk Uni-

with each other and with the state in order to act on behalf of their interests is expressed as civil society.²

Non-governmental organizations, on the other hand, are defined as organizations that act in the interests of societies, participate on a voluntary basis, are independent of political power, and are established in accordance with laws that include different groups³. One of the most important features of non-profit, voluntary and non-bureaucratic non-governmental organizations that cooperate with the state when necessary is that they act for the solution of social problems⁴.

Education is one of the fields in which non-governmental organizations that provide social support take an active role in order to find solutions to the problems of societies and directly contribute to the development of societies. In the data published by the Ministry of Interior Associations Information System, it is seen that there are 6,184 non-governmental organizations in Turkey under the name of “Educational Research Associations”. According to the data of the General Directorate of Foundations, there are 1,712 foundations operating in the field of education in Turkey⁵. 5% of associations and 32% of foundations in Turkey operate in the field of education. These organizations continue their educational activities through various tools such as courses and media and various institutions⁶. Educational activities carried out by non-governmental organizations are defined as non-educational activities.

Civil education activities, which have the function of supporting the official education carried out by the states, are carried out in many different fields from art to history, from literature to sports⁷. One of the subject areas of civic education, which is evaluated in both formal and non-formal education activities, is religion. (Karataş, 2008: 69). Civil religious education, which is defined as religious education activities carried out by non-governmental organizations, is evaluated in the context of non-formal religious education⁸.

Non-formal education is defined as all educational activities carried out outside of formal education institutions⁹. Non-formal education, which is

versity, Doctoral Thesis, 2021).

² Sahar, *Demokratikleşme Bakımından Sivil Toplum Kuruluşları*.

³ Sahar, *Demokratikleşme Bakımından Sivil Toplum Kuruluşları*.

⁴ Sahar, *Demokratikleşme Bakımından Sivil Toplum Kuruluşları*.

⁵ Hasan Remzi Eker, ‘Eğitim Sivil Toplum Kuruluşları’ (2022).

⁶ İbrahim Hakan Karataş, *Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Konuları ve İşlevleri* (İstanbul: Marmara University, Doctoral Thesis, 2008).

⁷ Sümeyra Arıcan, ‘Sivil Din Eğitimi’, *Din Eğitiminde Ana Konular*, ed. Mehmet Bahçekapılı - Ahmet Ali Çanakçı (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2021), 413–444.

⁸ M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018).

⁹ Mehmet Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2016).

carried out in many fields according to the interests, wishes and needs of those who have not entered formal education institutions or dropped out of these educational institutions, has the feature of hosting different age groups for the same educational activity. Non-formal education has a wider target audience than formal education. Non-formal education activities carried out in line with the demands of individuals¹⁰ stand out with their features such as being carried out by both private and public institutions, not being limited to any field and being based on volunteerism¹¹. The dimension of non-formal education that aims to change religious behavior is non-formal religious education.

Non-formal religious education is defined as activities carried out outside the school in line with certain programs, goals and purposes, according to the individual's religious interests and needs, without age grouping, according to the understanding of lifelong education¹². The official dimension of non-formal religious education activities carried out within mosques, Qur'an courses, foundations and associations from past to present is carried out by the Directorate of Religious Affairs¹³. On the other hand, the informal dimension of non-formal religious education is carried out by individuals and non-governmental organizations in different channels. The informal dimension of non-formal religious education is carried out by non-governmental organizations in different channels and in contact with official non-formal education institutions¹⁴.

Technology has developed and the world has changed, so have the institutions that provide non-formal education. Institutions where non-formal religious education took place were not limited to institutions such as mosques and Qur'an courses. Media and social media, which are today's communication and interaction networks, have been added to the areas where non-formal religious education activities take place¹⁵. Social media, which came into our lives with the introduction of the concept of Web 2.0 in 2004, has brought many innovations such as shopping on websites on the Internet, fast transition, and making visitors a partner to the sites¹⁶. As a result of this trend, applications such as Youtube, Facebook, Twitter have started to be created to increase user traffic in networks. This trend, which

¹⁰ Şişman, *Eğitim Bilimine Giriş*.

¹¹ Şükrü Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013).

¹² Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar*.

¹³ Keyifli, *Yaygın Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar*.

¹⁴ Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*.

¹⁵ Hüseyin Yılmaz, 'Yaygın Din Eğitimi Kurumları Ve Toplumsal Barış', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 December 2001), 329–356.

¹⁶ Tolga Kara, *Sosyal Medya Endüstrisi* (İstanbul: Beta Yayınları, 2013).

allows multiple users to come together on the same platform and interact, has laid the groundwork for the concept of social media. These channels, which do not require specialization to use and where everyone can produce contents, allows to transmit messages faster than conventional mass media, and differ from traditional media by providing two-way communication and simultaneously hosting different events on the same platform¹⁷. Social media, which has reached billions of users, is also used by people for purposes other than communication and interaction¹⁸.

In particular, the social media platform Youtube, which is based on uploading and watching videos, has become an educational tool that users often use to obtain information¹⁹. YouTube was founded on February 14, 2005 in California, USA by three people named Jawed Karim, Steve Chen and Chad Hurley, and was later acquired by Google²⁰. Youtube, which is the second most popular social media platform in the world, according to the data of 2021 published by the website named “We Are Social”, appears as the most popular social media platform in Türkiye²¹. The platform, which is used extensively by individuals between the ages of 18-24 in Türkiye, contains content in many categories such as entertainment, news and education. The education category is among the ten most popular categories on Youtube²². The types of educational activities carried out on Youtube are quite diverse²³. The education category, which has reached 37 billion views per month, contains many types of content such as art education, mathematics education, language education, sports education, and child education²⁴. Religion is one of the areas where content is produced in the education category of Youtube, which is used extensively by users for educational purposes. Youtube, which can be considered as one of the educational institutions of the digitalized world, is used by 94.5% of social media users in Türkiye²⁵. On the platform, which has users from all age groups, religious education activities are carried out by non-governmental organizations through content. On the platform, which has users from all age

¹⁷ Z Beril Akıncı Vural - Mikail Bat, ‘Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma’, *Journal of Yaşar University* 5/20 (2010), 3338–3382.

¹⁸ Eyüp Sinan Karaca - İpek Altınbaşak, ‘İnternet Reklamcılığı Ve İnternet Reklamı Ölçümlenmesi Üzerine Bir Uygulama’, *Ege Akademik Bakis (Ege Academic Review)* 9/2 (1 April 2009), 463–463.

¹⁹ Erol İlhan - Adalet Görgülü Aydoğdu, ‘Youtube Kullanıcılarının Kullanım Motivasyonlarının İncelenmesi’, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/2 (2019), 1130–1153.

²⁰ Martin Lister et al., ‘Networks, Users and Economics’, *New Media: A Critical Introduction Second Edition* (New York: Routledge, 2009), 225.

²¹ ‘Digital 2021’, *We Are Social* (2021).

²² Saksham Kumar, ‘Youtube Video Statistics 2018: Infographic (with Money & Income Stats)’, *BLOG-KENS* (2 November 2017).

²³ Yunus Alp - Devkan Kaleci, ‘YouTube Sitesindeki Videoların Eğitim Materyali Olarak Kullanımına İlişkin Öğrenci Görüşleri’, *International Journal of Active Learning* 3/1 (2018), 57–68.

²⁴ Kumar, ‘Youtube Video Statistics 2018’ (2 November 2017).

²⁵ ‘Digital 2021’ (2021).

groups, religious education activities are carried out by non-governmental organizations through content. It is also important by which organizations the civil religious education, whose activities are evaluated within the scope of non-formal religious education activities on YouTube, is carried out.

The studies carried out in the world regarding the content of Youtube in the education category can be listed as follows: “(Imra, Widat, Fauziddin, Farida, Maryam and Zulaiha²⁶, Ashidiqi M.N.A et al. ,²⁷ Watkins and Wilkins,²⁸ Bae and Baxter,²⁹ Burke and Snyder,³⁰ . The studies carried out in the country are as follows: “Cihangir,³¹ Gülmez³² , Güntaş ve Konuk³³” Apart from these studies and the Analysis and Comparison of the Contents of Television and Youtube Channels by Nazlı³⁴ , no study was found in which religious content was analyzed on Youtube. In addition, in the researches, no study was found in which the religious education activities carried out on Youtube by non-governmental organizations were examined. With this study, “What are the content features of the channels that carry out educational activities through religious content shared on Youtube by non-governmental organizations?” question will be answered. It is thought that the study carried out based on this main problem will contribute to the field. In addition, answers to the following questions will be sought in the study:

1. What are the popular NGO channels that produce religious content on Youtube?
2. What are the references of the names used in popular NGO channels that produce religious content on Youtube?
3. What are the content features (themes covered, use of verse and hadith) of the top five most popular videos of NGO channels that produce religious content on Youtube?

²⁶ Imroatun Imroatun et al., ‘Youtube as a Media For Strengthening Character Education in Early Childhood’, *Journal of Physics: Conference Series* 1779/1 (2021), 1–6.

²⁷ Muna Nur Azizah Ashidiqi et al., ‘Youtube Free Quran Education As a Source of Islamic Education Learning Materials and Media’, *Khalifa: Journal of Islamic Education* 3/2 (26 August 2019), 126–141.

²⁸ Jon Watkins - Michael Wilkins, ‘Using YouTube in the EFL Classroom’, *Language Education in Asia* 2/1 (16 August 2011), 113–119.

²⁹ Steven S. Bae - Stephanie Baxter, ‘Youtube Videos in the English Language as a Patient Education Resource for Cataract Surger’, *International Ophthalmology* 38/5 (2018), 1941–1945.

³⁰ Sloane C. Burke - Shonna L. Snyder, ‘YouTube: An Innovative Learning Resource for College Health Education Courses’, *International Electronic Journal of Health Education* 11 (2008), 39–46.

³¹ Hasan Hüseyin Cihangir, *Youtube’ün Eğitim Ortamı Olarak Kullanımının İzleyici ve Eğitimden Bağlamında İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan University, Master’s Thesis, 2021).

³² Elif Gülmez, *Okul Öncesi Dönem Kavram Öğretiminde Youtube’ün Bir Eğitim Teknolojisi Olarak Kullanılması* (Konya: Necmettin Erbakan University, Master’s Thesis, 2019).

³³ Nebiye Konuk - Selime Güntaş, ‘Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi Ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya’, *International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries (Journal EMI) Dergisi* 3/4 (2019), 2–27.

³⁴ Esra Nazlı, *Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Dini İçerikli Programların İncelenmesi “Televizyon ve Youtube Kanallarının İçeriklerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılmaları Ekseninde”* (İstanbul: Marmara University, Master’s Thesis, 2019).

1.METHOD

1.1 Research Pattern

Qualitative research; It has five different patterns such as Cultural Analysis, Phenomenology, Theory Building, Case Study and Action Research. The aim of the case study is to examine the situations related to an individual, group or an institution in an in-depth and holistic manner. Since a holistic approach is taken and themes are determined while examining Youtube channels in the study, the study is evaluated within the scope of case study pattern. In the study, criterion sampling, one of the purposeful sampling types, was used. Purposeful sampling is the type of sample that provides information that can answer the problem questions of the research and provides an opportunity to understand the phenomena in depth³⁵. Criterion sampling is defined as examining situations that meet predetermined criteria³⁶.

1.2 Collection and Analysis of Data

In the study, popular non-governmental organization channels that produce religious content on Youtube were studied. Three sorting options are offered when listing videos on Youtube. One of these options is the “sort by popular” option. When this option is selected, the videos are sorted from the most watched to the least watched. This shows that popularity on Youtube is directly proportional to the number of views and the number of subscribers. In the study, the concepts of “religion, religions, religious education, religious education, Islam, Muslim, Islamic education, Islamic education” were written and searched in the Youtube search bar in order to determine the channels, taking this relationship into account. Among the channels, those with 100,000 or more subscribers were listed and the most popular non-governmental organizations Youtube channels were determined as the sample of the research. The five most popular videos of the selected channels as a sample were the subject of the study. The videos in the channels are encoded with codes consisting of the initials of the channel names. SK code for Sözlür Köşkü channel, HH for Hayalhanem channel, SD for FS Social Doku Foundation channel for Fussilet Quran Center and SY code for Siyer TV channel, and the videos are numbered as V1, V2, V3, V4, V5. (Sample coding: The 3rd video of Sözlür Köşkü is coded as SK-V3.) Content analysis was used while analyzing the data in the study. Content analysis is defined as “any qualitative data reduction and

³⁵ Michael Quinn Patton, ‘Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri’ (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 46.

³⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, ‘Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri’ (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 40.

interpretation effort attempts to determine basic coherences and meanings by taking voluminous qualitative material ³⁷.

While analyzing the data obtained in the study, the themes of the videos and the sources used were determined based on the expressions used by the content producers and the visuals they used. The codes reached were evaluated with two academic staff from Kilis 7 Aralık University, and common themes were reached by taking into account the compatibility with the content.

Table 1: Themes and Codes

N	Themes	Codes
1	Faith	Fate, Tawekkul, Hereafter, Allah, Atheist
2	Qiraa	Hymns, Adhan and Qur'an
3	Family	Advice: Marriage, The Role of Husband and Wife in Marriage
4	Values	Responsibilities Love Brotherhood Spirituality, Friendship, Animal Love, Truthfulness, Goodness
5	Worship	Prayer, Prayer, Hajj,
6	Prophets	Hız. Yunus, Example of Prophet Muhammad, Hız. İdris
7	Fiqh	Curse, Religious Obligations, Marriage
8	Death	Burial Life, Funeral, Carrying Funeral, Washing the Dead Burial and the Moment of Death

Although it is possible to evaluate the codes in different themes, the contexts of the videos were taken into account while creating the codes. For example, while those under the theme of Family can apparently be brought under the theme of fiqh, when evaluated in the context of the analyzed content, it is understood that it contains advice on the institution of marriage rather than fiqh provisions. Therefore, codes and themes were reached by displaying an approach independent of the classical belief, worship and moral classification in the religious literature. In the study, the theme analyzes of

³⁷ Patton, 'Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri'.

the videos were made based on the table above. The themes of the videos and the sources used were determined in this way.

Since there is only content for Qur'an education in the "Fussilet Qur'an Center", which belongs to the Fussilet foundation, the channel contents were not analyzed and information about the channel was given. In addition, data on subscribers, views and comments on Youtube vary. Relatedly, popular videos and channels are also changing. For this reason, the data obtained in the study were limited to the data collected between 01.06.2021 and 15.06.2022.

2. FINDINGS AND COMMENTS

In this part of the study, the content features and comments of the five most popular videos of the five non-governmental organizations that produce religious content on Youtube and the channels with the most subscribers are included.

2.1 Popular NGO Channels Producing, Religious, Content on Youtube

The most popular non-governmental organizations that produce religious content on Youtube are shown in Table 2:

Table 2: Popular NGO Channels that Produce Religious Content on Youtube

Channels	Date of Joining YouTube	Number of Subscribers
Sözler Köşkü	06.05.2011	2.70 M
Hayalhanem	28.05.2013	2.52 M
Fussilet Kur'an Merkezi	02.05.2011	1.63 M
Sosyal Doku Vakfi	16.12.2010	690.000
Siyer TV	23.10.2012	500.000

As seen in Table 2, the most popular NGO channel that produces religious content on Youtube is Sözler Köşkü (2.70M). After Sözler Mansion, Hayalhanem (2.52M), Fussilet Qur'an Center (1.63M), Social Texture Foundation (690.000) and Siyer TV (500.000) come respectively. It is understood that it

is the Sosyal Doku Vakfı channel, which has the oldest establishment date among these channels. Sözlür Köşkü is a Science and Culture Association, which is the non-governmental organization with the highest number of subscribers performing non-formal religious education activities on Youtube. Sözlür Köşkü Science and Culture Association, an Istanbul-based non-governmental organization, has been continuing its activities since 2009. The organization is especially active in the education of youth. The association, which mainly carries out its educational activities through certain religious books, has various activities such as Qur'an courses programs and online education platforms. It is seen that the social media width of the organization, which also publishes content in English through digital platforms, has spread to a wide audience (2.70M) görülmektedir³⁸

Hayalhanem is a science and culture association with the second highest number of subscribers that carry out non-formal religious education activities on Youtube. Hayalhanem Science and Culture Association was established in 2013 and continues its activities in Mersin and Istanbul. The organization, which organizes weekly conversations and conducts seminars in high schools, continues its activities through social media, especially Youtube³⁹. Fussilet channel, which is the third organization with the highest number of subscribers performing non-formal religious education activities on Youtube, is a foundation organization. Although the Fussilet Foundation, an Istanbul-based non-governmental organization, was established in 2020, Youtube has been continuing its activities since 2011. The non-governmental organization, which attaches importance to the education of the Qur'an and carries out activities in this direction, has translation studies in Turkish and English Fussilet channel, which is the third organization with the highest number of subscribers performing non-formal religious education activities on Youtube, is a foundation organization⁴⁰

The foundation, which was established in 1996 and renamed as Social Doku in 2007, is the fourth non-governmental organization with the highest number of subscribers, carrying out non-formal religious education activities on Youtube. The foundation, which generally operates with events such as Hadith, Siyer and Tafsir lessons, also continues its activities on the Youtube platform⁴¹.

Siyer TV, which is the fifth non-governmental organization channel with the highest number of subscribers performing non-formal religious educa-

³⁸ 'İlim ve Kültür Derneği - Sözlür Köşkü' (Accessed 24 May 2022).

³⁹ 'Hakkımızda - Hayalhanem İlim ve Kültür Derneği' (Accessed 24 May 2022).

⁴⁰ 'Neler Yapıyoruz - Fussilet Vakfı' (Accessed 24 May 2022).

⁴¹ 'Sosyal Doku Vakfı' (Accessed 24 May 2022).

tion activities on Youtube, is an organization of the Siyer Foundation. Siyer Foundation was established in 2010. Hz. The Istanbul-based organization, which continues its activities based on the life and example of Muhammed, has been operating on Youtube since 2012⁴²

2.2 References of Names Used in Popular NGO Channels that Produce, Religious Content on Youtube.

Societies; they express their material and spiritual values in writing or verbally. One of the symbols of this expression is the names.⁴³ One of the elements that make up culture is religion. It can be expected that the Youtube channel names of non-governmental organizations that constitute the sample of the study and carry out non-formal religious education activities should bear traces from the main source of religion. In this context, channel names are given in Table3.

Table 3. Reference of Channel Names

Channel Name	Does the Name have a Quranic Reference?
Sözler Köşkü	No
Hayalhanem	No
Fussilet Kur'an Merkezi	Yes
Sosyal Doku Vakfı	No
Siyer TV	No

When Table 3 is examined, it is seen that only the channel named Fussilet Qur'an Center among the five popular non-governmental organizations that produce religious content on Youtube uses a name with reference to the Qur'an. When the channel names of non-governmental organizations that produce religious content on Youtube are examined, it is seen that the names used are generally the same as the names of the organizations. Although it is thought that the reference to the main source of the religion being educated will increase the trust in the channel and accordingly the number of subscribers of the channel, the fact that the names of the most followed Sözler Köşkü and Hayalhanem channels are not referenced to the Qur'an can be

⁴² 'Siyer TV | Bir Mekteptir' (Accessed 24 May 2022).

⁴³ Cemal Ağırman, 'Ad Koyma Ve Hz.Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu', *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 December 1998), 124-143.

interpreted as the opposite of this situation. The fact that the names used are not referenced to the main source should not be considered as not reflecting the understanding they represent. For example, although the name Siyer TV is not a name with reference to the Qur'an, the word siyer is a name taken from the religious literature and reflects this culture.

2.3 Content Features of Top Five Most Popular Videos of NGO Channels Producing Religious Content on Youtube

2.3.1 The five most popular videos of sözler köşkü channel

The five most popular videos of the Sözler Köşkü channel and the content features of these videos are shown in table 4.

Table 4. Findings Regarding the Top Five Contents of Sözler Köşkü Channel⁴⁴

NO	Videos	Duration of Video	Theme	Views
1	Defalarca Dinletip Ağlatan İnşirah Suresi - Abdullah ALTUN	1m.58s	Qiraa	16.796.625
2	Türkiye'deki Turistlere Kur'an-ı Kerim Dinlettik – Şaşırtıcı Sosyal Deney	3m.48s	Belief, Qiraa	6.592.388
3	Ateist Bir Gençle Sokak Sohbeti	12m.20sn	Belief	6.186.964
4	Cenaze İmamına Ölü Yıkamayı Sorduk (+13)	13m.36s	Death	5.990.690
5	Ünlü İmamların Sesini Taklit Eden Genç Şaşırttı (Kamera Arkası)	7m.50s	Qiraa	5.871.139

⁴⁴ 'Sözler Köşkü - YouTube' (Accessed 24 May 2022).

As seen in Table 4, the most viewed video of the Sözlür Köşkü channel is the content titled “Defalarca Dinletip Ağlatan İnşirah Suresi - Abdullah ALTUN”. It is seen that the content is one minute and fifty-eight seconds long and the “Qiraa” theme is handled in the content. It is seen that the second most viewed content on the channel is the video titled “Türkiye’deki Turistlere Kur’an-ı Kerim Dinlettik – Şaşırtıcı Sosyal Deney” and the content is three minutes and forty-eight seconds long. It is understood that the video tackles the themes of “Belief, Qiraa”. It is seen that the third most viewed content of the channel is the video named “Ateist Bir Gençle Sokak Sohbeti” and it consists of twelve minutes and twenty seconds. In addition, it has been determined that the theme of “belief” is handled in the video. It is seen that the fourth most viewed content on the channel is the video “Cenaze İmamına Ölü Yıkamayı Sorduk (+13)” and consists of thirteen minutes and thirty-six seconds. It has been found that the theme of “Death” was discussed in the video. It is seen that the fifth most viewed content on the channel is the video titled “Ünlü İmamların Sesini Taklit Eden Genç Şaşırttı (Kamera Arkası)” and the content consists of seven minutes and fifty seconds. In addition, it was detected that the theme covered in the content was “Qiraa”. In addition, it is seen that the channel’s most viewed content is viewed 16,796,625 times.

The findings regarding Hayalhanem, the second most popular non-governmental organization channel on Youtube, are given in Table 5 as follows:

Table 5. Findings Regarding the Top Five Contents of Hayalhanem Channel⁴⁵

NO	Videos	Duration of Video	Theme	Views
1	Peygamberimizin (Sav) Dilinden Öldükten Sonra İlk Ne Olacak? (Kabir Hayatı)	10m.44s	Belief, Death	6.308.256
2	Dinlenme Rekorları Kıran İslami RAP Parça	2m.44s	Qiraa	4.912.676

⁴⁵ ‘Hayalhanem - YouTube’ (Accessed 24 May 2022).

3	Bu Duayı Eden Ne İsterse Elde Eder Mehmet YILDIZ	23m.06s	Worship	3.686.964
4	Namazda Yapılan 12 Büyük Hata Mehmet YILDIZ	7m.54s	Worship	3.636.947
5	Nureddin YILDIZ Kıyametin En Büyük Alameti Geldi (Soru-Cevap)	12m.36s	Belief Family	3.117.216

As seen in Table 5, the most viewed content of Hayalhanem channel is “Peygamberimizin (Sav) Dilinden Öldükten Sonra İlk Ne Olacak? (Kabir Hayatı)”. The content is ten minutes and forty-four seconds long. Based on the content evaluation, the themes of “Belief and Death” are addressed. It is seen that the second most viewed content on the channel is the video titled “Dinlenme Rekortları Kıran İslami RAP Parça” and the content appears to consist of two minutes and forty-four seconds. The theme of “Qiraa” appears in the content. The third most watched video of the channel is “Bu Duayı Eden Ne İsterse Elde Eder | Mehmet YILDIZ” and consists of twenty-three minutes and six seconds. In addition, it is seen that the “Worship” theme is handled in the content. The fourth most-viewed video on the channel is “Namazda Yapılan 12 Büyük Hata | Mehmet YILDIZ” and the content consists of seven minutes and thirty-five seconds. The content of the video shows how the “Worship” theme is handled. The fifth most watched video on the channel is “Nureddin YILDIZ | Kıyametin En Büyük Alameti Geldi (Soru-Cevap)” and the content consists of twelve minutes and thirty-six seconds. In addition, it was found that the themes covered in the content were “Belief and Family”. Moreover, the channel’s most popular content has been viewed 6,308,256 times. The findings regarding the Fussilet Kur’an Merkezi, the third most popular non-governmental organization channel on Youtube, are given in Table 6 as follows:

Table 6. Findings on the Top Five Contents of the Fussilet Kuran Merkezi Channel⁴⁶

NO	Videos	Duration of Video	Theme	Views
1	Nasser al Qatami'den yere yıkan okuyuş - Zümer Suresi	3m.43s	Qiraa	21.864.588
2	Fetih Suresi içinizi titretecek - Nasser al Qatami	12m.08s	Qiraa	20.425.936
3	Fetih Suresi - Nasser al Qatami	10m.41s	Qiraa	9.140.102
4	Bu Ezan kalbinizi titretecek.. Nasser al Qatami	2m.45s	Qiraa	8.780.317
5	Lebbeyk AllahümmeLebbeyk (Mükemmel versiyon)	5m.19s	Qiraa	8.202.601

When Table 6 is examined, it is seen that all the content on the channel is in the “Qiraa” theme. Again, as can be seen from Table 6, it is understood that the most viewed content on the channel is the video titled “Nasser al Qatami'den yere yıkan okuyuş - Zümer Suresi” and it consists of three minutes and forty-three seconds. Among the second most viewed videos of the channel, the content titled “Fetih Suresi içinizi titretecek - Nasser al Qatami” consists of twelve minutes and eight seconds. It is understood that the third most viewed video of the channel is the content titled “Fetih Suresi - Nasser al Qatami” and consists of ten minutes and forty-one seconds. The fourth most viewed video on the channel is “Bu Ezan kalbinizi titretecek. Nasser al Qatami” and the video lasts for two minutes and forty-five seconds. It is seen that the fifth most viewed video of the channel is “Lebbeyk AllahümmeLebbeyk (Mükemmel versiyon)” consisting of five minutes and nineteen seconds. Moreover, it is shown that the most viewed content of the channel has been viewed 21,864,588 times.

The findings regarding the Sosyal Doku Vakfı, the fourth most popular non-governmental organization channel on Youtube, are given in Table 7 as follows:

⁴⁶ 'Fussilet Kuran Merkezi - YouTube' (Accessed 24 May 2022).

Table 7. Findings on the Top Five Contents of the Sosyal Doku Vakfı Cahannel⁴⁷

NO	Videos	Duration of Video	Theme	Views
1	Mastürbasyon yapmanın hükmü nedir? - Nureddin YILDIZ	2m.36s	Fiqh	3.447.188
2	Evlenirken doğru eş adayını bulduğumuzu nasıl anlayabiliriz? (Gençlerle soru-cevap)	12m.05s	Family	2.440.640
3	Kaynanaya Hizmet Etmenin Hükmü - NUREDDİN YILDIZ	5m.40s	Fiqh, Family	2.227.955
4	Bir erkeğin hanımını ihmal etmesi haramdır! Nureddin YILDIZ - fetvameclisi.com	7m.28s	Fiqh, Family	1.394.295
5	Kadının Kocasına Bedduası - Nureddin YILDIZ - fetvameclisi.com	2m.57sn	Fiqh	1.249.437

As seen in Table 7, the most viewed video of the Social Texture Foundation channel is “Mastürbasyon yapmanın hükmü nedir? - Nureddin YILDIZ”. As can be seen, the content is two minutes and thirty-six seconds long and focuses on the topic of “Fiqh”. The second most viewed content on the channel is “Evlenirken doğru eş adayını bulduğumuzu nasıl anlayabiliriz? (Gençlerle soru-cevap)”. The content is twelve minutes and five seconds in length, and the “Family” theme is addressed. The third most viewed content of the channel is “Kaynanaya Hizmet Etmenin Hükmü - NUREDDİN YILDIZ”. The content consists of five minutes and forty seconds and covers the topics of “Fiqh, Family”.

⁴⁷ ‘Sosyal Doku Vakfı - YouTube’ (Accessed 24 May 2022).

The fourth most viewed video on the channel is “Bir erkeğin hanımını ihmal etmesi haramdır! | Nureddin YILDIZ - fetvameclisi.com”. It is seen that the content consists of seven minutes and twenty-eight seconds. It is also apparent that the topics of “Fiqh” and “Family” are addressed in the content. The fifth most viewed content on the channel is the video titled “Kadının Kocasına Bedduası - Nureddin YILDIZ - fetvameclisi.com”. It is seen that the theme covered in the content consisting of twelve minutes and thirty-six seconds is “Fiqh”. In addition, it is seen that the most viewed content of the channel is viewed 3,447,188 times.

The findings regarding Siyer TV, the fifth most popular non-governmental organization channel on Youtube, are given in Table 8 as follows:

Table 8. Findings Regarding the Five Most Popular Contents of Siyer TV Channel⁴⁸

NO	Videos	Duration of Video	Theme	Views
1	Saadet Asrından Hanımlara Özel Tavsiyeler Muhammed Emin YILDIRIM (2017 Umre Ziyareti)	39m.45s	Family,Values	726.950
2	Ümitsizlik Girdabındaysan Uzat Elini! Muhammed Emin YILDIRIM	4m.56s	Family,Belief, Prophets	543.466
3	Neden, Nasıl ve Niçin Siyer? (1.Death) Herkes İçin Siyer	1h.02m.32s	Prophets	524.940
4	Bir Hadisat Ayeti Olarak Korona Muhammed Emin YILDIRIM	14m.01s	Belief, Values	414.663

⁴⁸ 'Siyer TV | Bir Mekteptir' (Acseseed 24 May 2022).

5	İkinci Bir Ramazan Olarak Zilhicce Muhammed Emin YILDIRIM (1. Bölüm - Zilhicce Geceleri)	31m.05s	337.019
---	---	---------	---------

As seen in Table 8, the most viewed video of Siyer TV channel is “Saadet Asrından Hanımlara Özel Tavsiyeler | Muhammed Emin YILDIRIM (2017 Umre Ziyareti)”. The content is understood to be thirty-nine minutes and forty-five seconds long. As can be seen in the content, the theme of “Family and Values” has been addressed. The second most viewed content on the channel is “Ümitsizlik Girdabındaysan Uzat Elini! | Muhammed Emin YILDIRIM”. It is understood that the content is four minutes and fifty-six seconds long and the themes of “Family, Belief, Prophets” are handled in the content. The third most viewed content of the channel is “Neden, Nasıl ve Niçin Siyer? (1. Bölüm) | Herkes İçin Siyer”. The content consists of one hour, two minutes and thirty-two seconds. There is evidence that the content of this site deals with prophetic themes.

The fourth most viewed video on the channel is “Bir Hadisat Ayeti Olarak Korona | Muhammed Emin YILDIRIM”. Taking a look at the content, we can see that it consists of fourteen minutes and thirty-one seconds. Throughout the content, it is evident that the themes of “Belief, Values” are addressed. The fifth content on the channel is “İkinci Bir Ramazan Olarak Zilhicce | Muhammed Emin YILDIRIM (1. Bölüm - Zilhicce Geceleri)”. The theme covered in the content which lasts for thirty-one minutes and five seconds is “Worship”. When the themes in the videos are evaluated in general, the themes covered in the popular contents of the channels are given in table 9. Detected themes and usage numbers

Table 9. Detected themes and usage numbers

Themes	Usage Numbers	Contents
Qiraa	9	SK-V1,SK-V2,SK-V5,HH-V2,FS-V1,FS-V2,FS-V3,FS-V4,FS-V5
Family	6	HH-V5,SD-V2,SD-V3,SD-V4,SY-V1,SY-V2

Faith	6	SK-V2,SK-V3,HH-V1,HH-V5,SY-V2,SY-V4
Fiqh	4	SD-V1,SD-V3,SD-V4,SD-V5
Worship	3	HH-V3,HH-V4,SY-V5
Prophets	2	SY-V2,SY-V3
Valuaes	2	SY-V1,SY-V4
Death	1	HH-V1

In this study, in which twenty-five videos, including the Fussilet Qur'an Center, were examined, a total of 8 themes were determined, including "Qiraa, Family, Faith, Fiqh, Worship, Prophets, Values and Death". In the content, the theme of "Qiraat" 9 "Family" theme 6, "Faith" theme 6, "Fiqh" theme 4, "Worship" theme 3, "Prophets" and "Values" themes 2 times each and "Death" theme 1 time.

When the videos are examined, it is seen that the most used theme is Qiraa. In this theme, religious music elements such as hymns, azan and Quran recital are handled. It is seen that the channel named Fussilet Qur'an Center, which is the channel of the Fussilet Foundation, concentrates on this theme. In addition, the theme of Qiraa was also covered by other non-governmental organizations channels. It is seen that the most watched video of Sözlür Köşkü, the Youtube channel that produces the most popular religious content, is in the theme of Qiraa. This can be evaluated as the Youtube channels of non-governmental organizations are used to teach reading the Qur'an. In the research conducted by Ashidiqi M.N.A et al. (2019)⁴⁹, it was determined that Youtube is an educational center suitable for Quran education. In addition, considering that it is mostly used for listening to music on Youtube (Kumar, 2017)⁵⁰, it makes sense that the Qiraa theme, which includes the elements of religious music, is processed by the channels and watched intensively by the audience.

Among the popular content of non-governmental organization channels, the second most discussed theme is "Family". The importance of the family is emphasized under this theme, which is especially covered in the Sosyal Doku Vakfı and Siyer TV channels. However, in the studies conducted

⁴⁹ Ashidiqi et al., 'Youtube Free Quran Education As a Source of Islamic Education Learning Materials and Media'.

⁵⁰ Kumar, 'Youtube Video Statistics 2018' (2 November 2017).

by Demir (2016)⁵¹ and Güleç (2018)⁵², it was concluded that social media negatively affects family relations. Affirming family relations and watching such content in NGO channels can be interpreted as reducing the negative impact of social media on family relations. Among the popular content of non-governmental organization channels, one of the most discussed themes is “Faith”. In this theme, subjects such as “God, the hereafter, atheism, destiny, tawakkul” were discussed. The theme of faith has found a wide place in the channels broadcasting on Youtube. In the study, it is thought that the fact that six of the examined videos are in this theme can be explained by the user characteristics of Youtube. The intense use of Youtube by young people⁵³ and the fact that young people are interested in matters related to faith in terms of age characteristics explains the popularization of this theme.

Another popular theme among the popular content of non-governmental organizations is “Fiqh”. Subjects such as “curse, religious obligations, marriage” are covered under this theme. Intense viewing of the theme, which has an important share among the popular content of the Social Doku Foundation channel, can be interpreted as people see Youtube as an alternative channel used to get fatwas. This situation has also been demonstrated in the study conducted by Nazlı (2019)⁵⁴.

Among the popular content of non-governmental organization channels, one of the most discussed themes is “Worship”. In this theme, subjects such as “prayer, prayer, pilgrimage” are covered. It is seen that the theme of worship is especially handled by the Hayalhanem channel. “12 Major Mistakes in Prayer | When the content named “Mehmet YILDIZ” is examined, it is seen that the show technique is used. Considering the importance of this technique in the education of worship, it can be concluded that the videos on the channels can be effective in this respect.

Among the most popular videos of non-governmental organization channels, one of the most processed themes is “Prophets”. It has been determined that the theme has been processed twice by the Siyer Foundation channel. Considering the exemplary life of the Prophet and the place of the stories in our education history⁵⁵, the processing of this theme leads to the conclusion that the stories are also preferred materials in modern non-formal education channels.

⁵¹ Ümit Demir, ‘Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale’de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma’, *Seçuk İletişim* 9/2 (22 January 2016), 27–50.

⁵² Vusala Güleç, ‘Aile İlişkilerinin Sosyal Medya İle Çöküşü’, *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 2/2 (1 May 2018), 105–120.

⁵³ ‘Digital 2021’ (2021).

⁵⁴ Nazlı, *Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Dini İçerikli Programların İncelenmesi “Televizyon ve Youtube Kanallarının İçeriklerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılmaları Ekseninde”*.

⁵⁵ Adem Akinci, ‘Kur’andaki Kıssalar Ve Din Öğretimindeki Yeri’, *Harran University İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (1 June 2004), 42–64.

Another of the themes covered among the most popular videos of non-governmental organization channels is “Values”. The theme, which includes subtitles such as “love, spirituality, friendship and truth,” is among the most watched content, gaining importance when considered in the context of social media and values. As a matter of fact, in the study conducted by Mora (2008)⁵⁶, it was concluded that social media has negative effects on values. In the context of this result, the presence of the theme of values among the popular content of the non-governmental organizations that produce religious content on Youtube and the processing of this theme by the channels of non-governmental organizations can be considered as a positive activity to keep the values alive and transfer them in the channels that negatively affect the values.

Another theme among the most popular videos of non-governmental organizations is “Death”. It is seen that the theme, which includes subheadings such as “life in the grave, funeral, carrying a funeral, washing the dead, burying the dead and the moment of death”, was covered three times in total by the first two most popular channels. The fact that this theme is watched a lot can be explained by the user characteristics of Youtube, as in the “Faith” theme. As a matter of fact, in the study conducted by Ünal (2019)⁵⁷, it was seen that Youtube was very popular among secondary school students, the period when abstract thinking gradually started.

Considering that the secondary school period is the period of entering adolescence and the social media usage rate of individuals at this age is taken into account, it explains the monitoring of the death theme, which is one of the interesting topics of the abstract operational period.

In the study conducted by Ünal (2019)⁵⁸, it was concluded that Youtube is popular among secondary school students. Although this situation may be indirectly, it can be concluded that the contents of these themes are also watched by secondary school students. Considering the current religious education program carried out in secondary schools and the themes in the content that is widely watched on this platform, it can be considered positively that it is the most watched Qiraa theme and that the elective Qur’an course is taught in secondary schools.

There are similarities and differences between the current DKAB program taught in secondary schools and the themes followed in the contents. For example, the theme of Family, which is the most watched, is indirectly addressed in the curriculum. The theme of prophets is included in the cur-

⁵⁶ Necla Mora, ‘Medya ve Kültürel Kimlik’, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 1-14.

⁵⁷ Aylin Tutgun Ünal, ‘Youtube as a Media For Strengthening Character Education in Early Childhood’, *Stambul Arel University İletişim Çalışmaları Dergisi* 8/16 (2020), 61-85.

⁵⁸ Tutgun Ünal, ‘Youtube as a Media For Strengthening Character Education in Early Childhood’.

riculum in a way that introduces a prophet in each unit. The theme of Fiqh was included in the program in a limited way⁵⁹.

In the study, when the duration of the content in the channels is examined, an inversely proportional relationship is seen between the video duration and the viewing rate. In the study conducted by Diker (2019)⁶⁰, it is seen that social media users prefer short-term content. When the length of the most popular content of non-governmental organizations channels is examined, it is seen that only one of the videos is longer than 15 minutes. In this situation, it is seen that content is produced by taking into account the attention and watching times on Youtube channels of non-governmental organizations and these contents are watched more.

2.3.2 Sources used in content

another issue emphasized in the study regarding the contents of the channels is whether the use of verses is included in the videos. The findings related to this in the videos are given in Table 10 as follows:

Table 10. Sources Used in Content

Channels	Content Benefiting from Verses	Contents Benefiting from Hadith
Sözler Köşkü	SK-V2,SK-V4	SK-V4
Hayalhanem	H-V1,H-V3,H-V5	H-V1,H-V4,H-V5
Sosyal Doku Vakfı	-	SD-V3
Siyer TV	SY-V1,SY-V2 SY-V3,SY-V4	SY-V1,SY-V2,SY-V3,SY-V4,SY-V5

When the table 10, in which the findings regarding the use of resources in the five most popular contents is given, is examined, it is seen that two videos on the Sözler Köşkü channel include verses and one video uses hadith. It is understood that verses are used in three videos in Hayalhanem chan-

⁵⁹ 'T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı, *T.C Öğretim Programlarını İzleme ve Değerlendirme Sistemi* (Accessed 16 February 2023).

⁶⁰ Can Diker, 'Az Daha Fazladır: Dijital Seyir Platformlarının Tüketim Kültürü Açısından İzleyicilerin Seyir Alışkanlıklarına Olan Etkisi' (Erciyes İletişim Dergisi Uluslararası Dijital Çağda İletişim Sempozyumu, Kayseri: Erciyes İletişim Dergisi, 2019).

nel and hadith is used in all three videos. It is seen that there are no verses in the five most popular videos of the Social Texture Foundation channel and hadith is used in one of the five videos. When the Siyer TV channel is examined, it is understood that verses are used in four of the five contents, and hadiths are used in all five of the videos. The reliability of religious content on social media is a popular topic of discussion and has been the subject of many studies. The reliability of religious knowledge is formed by the use of solid references. In the study conducted by Cerrah (2015)⁶¹, it was concluded that people refer very little to basic resources on Twitter, one of the social networks. However, in this study, it is seen that the situation is different in Youtube. When examining whether verses are used as a source in popular videos, it is understood that verses are used in nine of the remaining 17 videos when Qiraa videos that are not subject to content review are not included. In addition, it has been determined that only the popular videos of the “Social Tissue Foundation” channel do not contain verses. In this context, non-governmental organizations can be interpreted as Youtube religious education channels are concerned about using verses, and viewers prefer videos with verse usage.

When examining whether the hadiths, another source of the religion of Islam, are included in the contents, it is seen that hadiths are used in all four of the four non-governmental organization channels, except for the Qiraa videos that are not subject to content analysis and the channel called “Fussilet Qur’an Center”, which contains only Qiraa videos. It is seen that hadith is used in ten of the seventeen popular videos examined in the research. Hadith was used in five popular videos of the channel “Siyer TV”, one of these channels. It is thought that the use of hadiths, which is one of the main sources of the religion of Islam, has a positive effect on the viewers’ finding that the education provided through videos on Youtube is reliable. In this context, it can be interpreted that popular NGO channels operating on Youtube generally aim to support the issues with basic sources by paying attention to the use of hadith, and the videos shot for this purpose are watched a lot.

CONCLUSION

In this study, the channels of non-governmental organizations that produce religious content on Youtube and have the highest number of subscribers and the five most popular content of these channels were analyzed. A total of 17 videos were examined and analyzed in terms of content theme

⁶¹ Cerrah Lokman, *Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)* (Erzurum: Atatürk University, Doctoral Thesis, 2015).

and resources used. It was concluded that the most popular NGO channels producing religious content on Youtube in Turkey are Sözlere Köşkü Hayalhanem, Fussilet Quran Center, Sosyal Doku Foundation and Siyer TV. It has been determined that the popular channels are channels that do not belong to sects or similar groups, it has been seen that there are many types of content on the channel, and it has been concluded that content that plays an active role in many periods of life such as death and family is watched. Only one of these channels used a name referring to the Qur'an. It was observed that the themes covered in the most popular content of these channels were, from most to least, Qiraat, family, faith, fiqh, worship, prophets, values and death. It was understood that the most watched videos on the NGO channels selected as a sample in the study were short videos.

Suggestions

In this study, only popular non-governmental organizations are discussed. However, considering the existence of channels that have fewer subscribers and produce other content, it is recommended that researchers study unpopular channels as well. It is also recommended to study other contents of channels or to examine a single channel in depth. The highly watched content of channels with few subscribers can also be analyzed. It is also recommended that the degree of authenticity of the hadiths used in the content be examined by hadith scholars.

REFERENCES

- Ağırman, Cemal. 'Ad Koyma Ve Hz.Peygamber'in İsimlere Karşı Tutumu'. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (15 December 1998), 124–143. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/issue/4313/255713>
- Akinci, Adem. 'Kur'an'daki Kıssalar Ve Din Öğretimindeki Yerİ'. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (1 June 2004), 42–64. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/harranilahiyatdergisi/issue/26235/276314>
- Alp, Yunus - Kaleci, Devkan. 'YouTube Sitesindeki Videoların Eğitim Materyali Olarak Kullanımına İlişkin Öğrenci Görüşleri'. *International Journal of Active Learning* 3/1 (2018), 57–68. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ijal/373837>
- Arıcan, Sümeyra. 'Sivil Din Eğitimi'. *Din Eğitiminde Ana Konular*. ed. Mehmet Bahçekapılı - Ahmet Ali Çanakçı. 413–444. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 1st Ed., 2021.
- Ashidiqi, Muna Nur Azizah et al. 'Youtube Free Quran Education As a Source of Islamic Education Learning Materials and Media'. *Khalifa: Journal of Islamic*

- Education* 3/2 (26 August 2019), 126–141. <http://kjie.ppj.unp.ac.id/index.php/kjie/article/view/27>
- Aydın, M. Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2nd Ed., 2018.
- Bae, Steven S. - Baxter, Stephanie. ‘Youtube Videos in the English Language as a Patient Education Resource for Cataract Surger’. *International Ophthalmology* 38/5 (2018), 1941–1945. <https://doi.org/10.1007/s10792-017-0681-5>
- Burke, Sloane C. - Snyder, Shonna L. ‘YouTube: An Innovative Learning Resource for College Health Education Courses’. *International Electronic Journal of Health Education* 11 (2008), 39–46. <https://eric.ed.gov/?id=EJ798652>
- Cihangir, Hasan Hüseyin. *Youtube’un Eğitim Ortamı Olarak Kullanımının İzleyici ve Öğretmen Bağlamında İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Master’s Thesis, 2021. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12452/7658/Hasan%20H%c3%bcseyin%20Cihangir.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Demir, Ümit. ‘Sosyal Medya Kullanımı ve Aile İletişimi: Çanakkale’de Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma’. *Selçuk İletişim* 9/2 (22 January 2016), 27–50.
- Diker, Can. ‘Az Daha Fazladır: Dijital Seyir Platformlarının Tüketim Kültürü Açısından İzleyicilerin Seyir Alışkanlıklarına Olan Etkisi’. Vol. 1. Kayseri: Erciyes İletişim Dergisi, 2019.
- Eker, Hasan Remzi. ‘Eğitim Sivil Toplum Kuruluşları’. 2022. Accessed 20 April 2022. <https://ilke.org.tr/egitim-sivil-toplum-kuruluslari>
- Güleç, Vusala. ‘Aile İlişkilerinin Sosyal Medya İle Çöküşü’. *Yeni Medya Elektronik Dergisi* 2/2 (1 May 2018), 105–120.
- Gülmez, Elif. *Okul Öncesi Dönem Kavram Öğretiminde Youtube’un Bir Eğitim Teknolojisi Olarak Kullanılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Master’s Thesis, 2019. <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12452/6725/G%c3%bcmez%2c%20Elif.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- İlhan, Erol - Görgülü Aydoğdu, Adalet. ‘Youtube Kullanıcılarının Kullanım Motivasyonlarının İncelenmesi’. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/2 (2019), 1130–1153.
- Imroatun, Imroatun et al. ‘Youtube as a Media For Strengthening Character Education in Early Childhood’. *Journal of Physics: Conference Series* 1779/1 (2021), 1–6. <https://doi.org/10.1088/1742-6596/1779/1/012064>
- Kara, Tolga. *Sosyal Medya Endüstrisi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2013. https://www.academia.edu/8207899/Tolga_kara
- Karaca, Eyüp Sinan - Altınbaşak, İpek. ‘İnternet Reklamcılığı Ve İnternet Rekla-

- mı Ölçümlenmesi Üzerine Bir Uygulama.' *Ege Akademik Bakis (Ege Academic Review)* 9/2 (1 April 2009), 463–463. <https://doi.org/10.21121/eab.2009219710>
- Karataş, İbrahim Hakan. *Türk Eğitim Sisteminde Sivil Toplum Kuruluşları: Konumları ve İşlevleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doctoral Thesis, 2008.
- Keyifli, Şükrü. *Yaygın Din Eğitiminde Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2013.
- Konuk, Nebiye - Güntaş, Selime. 'Sosyal Medya Kullanımı Eğitimi Ve Bir Eğitim Aracı Olarak Sosyal Medya'. *International Journal Entrepreneurship and Management Inquiries (Journal EMI) Dergisi* 3/4 (2019), 2–27.
- Kumar, Saksham. 'Youtube Video Statistics 2018: Infographic (with Money & Income Stats)'. *BLOGKENS*. 2 November 2017. Accessed 19 November 2021. <https://www.blogkens.com/youtube-video-statistics-infographic/>
- Lister, Martin et al. 'Networks, Users and Economics'. *New Media: A Critical Introduction Second Edition*. 225. New York: Routledge, 2nd Ed., 2009.
- Lokman, Cerrah. *Sosyal Medyada Din Algısı (Twitter Örneği)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doctoral Thesis, 2015.
- Mora, Necla. 'Medya ve Kültürel Kimlik'. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 5/1 (2018), 1-14.
- Nazlı, Esra. *Yaygın Din Eğitimi Bağlamında Dini İçerikli Programların İncelenmesi "Televizyon ve Youtube Kanallarının İçeriklerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılmaları Ekseninde"*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Master's Thesis, 2019.
- Patton, Michael Quinn. 'Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri'. 46. Ankara: Pegem Akademi, 2nd Ed., 2018.
- Sahar, Noor Talaat Azzat. *Demokratikleşme Bakımından Sivil Toplum Kuruluşları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doctoral Thesis, 2021.
- Şişman, Mehmet. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 16th Ed., 2016.
- Tutgun Ünal, Aylın. 'Youtube as a Media For Strengthening Character Education in Early Childhood'. *Stanbul Arel Üniversitesi İletişim Çalışmaları Dergisi* 8/16 (2020), 61–85. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/isaucider/issue/55514/760302>
- Vural, Z Beril Akıncı - Bat, Mikail. 'Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma'. *Journal of Yaşar University* 5/20 (2010), 3338–3382.
- Watkins, Jon - Wilkins, Michael. 'Using YouTube in the EFL Classroom'. *Language Education in Asia* 2/1 (16 August 2011), 113–119. https://doi.org/10.5746/LEiA/11/V2/I1/A09/Watkins_Wilkins

- Yılmaz, Hüseyin. 'Yaygın Din Eğitimi Kurumları Ve Toplumsal Barış'. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 December 2001), 329–356. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuifd/257236>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. 'Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri'. 40. Ankara: Seçkin Yayınları, 9th Ed., 2013.
- We Are Social. 'Digital 2021'. 2021. Accessed 3 June 2021. <https://wearesocial.com/digital-2021>
- 'Fussilet Kuran Merkezi - YouTube'. Accessed 124 May 2022. <https://www.youtube.com/user/iSafarix>
- 'Hakkımızda - Hayalhanem İlim ve Kültür Derneği'. Accessed 24 May 2022. <http://www.hayalhanem.com.tr/hakkimizda>
- 'Hayalhanem - YouTube'. Accessed 24 May 2022. <https://www.youtube.com/user/hayalhanem>
- 'İlim ve Kültür Derneği - Sözler Köşkü'. Accessed 24 May 2022. <https://sozlerkosku.com/>
- 'Neler Yapıyoruz - Fussilet Vakfı'. Accessed 24 May 2022. <https://www.fussiletvakfi.org/neler-yapiyoruz/>
- 'Siyer TV | Bir Mekteptir'. Accessed 24 May 2022. <https://www.siyertv.com/>
- 'Sosyal Doku Vakfı'. Accessed 24 May 2022. <https://www.sosyaldoku.com/>
- 'Sosyal Doku Vakfı - YouTube'. Accessed 24 May 2022 <https://www.youtube.com/user/SosyalDokuDernegi>
- 'Sözler Köşkü - YouTube'. Accessed 24 May 2022. <https://www.youtube.com/c/sozlerkosku/about>
- T.C Öğretim Programlarını İzleme ve Değerlendirme Sistemi. 'T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı'. Accessed 16 February 2023. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>

HAÇLI SEFERLERİNDE BUĞDAY TİCARETİ VE AMBARGO

WHEAT TRADE AND EMBARGO IN THE CRUSADES

NADİR KARAKUŞ

DOÇ. DR., HİTİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

ASSOC. PROF., HİTİT UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS

nadirkarakus@hitit.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-1508-9752>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1246846>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

02 Şubat / February 2023

Kabul Tarihi / Accepted

16 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Karakuş, Nadir, "Haçlı Seferlerinde Buğday Ticareti ve Ambargo [Wheat Trade and Embargo in the Crusades]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 31-55.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HAÇLI SEFERLERİNDE BUĞDAY TİCARETİ VE AMBARGO

Öz

Tarihin eski devirlerinden beri insanların temel gıdası, buğday ve onun yan ürünleri olmuştur. Bundan dolayı da büyük devletler buğdayı elde edebilmek için savaşlar verdikleri gibi rakiplerine buğday ambargosu da uygulamaktan geri kalmamışlardır. Roma İmparatorluğu Kuzey Afrika'nın buğdayı için Kartaca ile savaşmış, Hz. Muhammed Yemâme'nin buğdayı üzerinden uyguladığı ambargo ile Mekke müşriklerine geri adım attırabilmiştir. Buğdayın temininde yaşanan sıkıntılar, büyük devletleri bazı krizlerle baş başa bırakmıştır. Bizans İmparatorluğu, 640-642 yıllarında Mısır'ı Müslüman fatihlere terk etmek zorunda kalınca buğdayını buradan temin ettiği için ciddi bir kriz yaşamıştır. Buğdayın kıt olmasından dolayı da Doğu Afrika'daki Nübelilerin, her yıl Kahire yönetimine 360 köle verip karşılığında mısır ve buğday almaları ise bu konuyu oldukça ilginç hale getirmiştir. Büyük devletler ve güçler, yeri gelince buğday ambargosu ile itaat altına alınabilmiştir. Osmanlıların, Akdeniz'in en büyük deniz gücü Venediklileri, Anadolu buğdayı ile itaat altına almaları ise bu konuya verilecek en çarpıcı örneklerden birisidir. 1095-1291 yılları arasında Suriye, Filistin ve Mısır bölgelerinde devam eden Haçlı seferleri, açlık ve kıtlık ile de gündeme gelmiştir. Bu durum, buğday ekiminin ve ticaretinin devam etmesi için düşman tarafları bir araya getirebilmiş, zaman zaman da aralarında buğday savaşları yaşanmıştır. Kudüs Kralı I. Baudouin ile Dimaşk Atabegi Tuğtegin arasında buna örnek sıra dışı ilişkiler yaşanmıştır. Kudüs Haçlı Krallığı Filistin'in çorak topraklarından dolayı Suriye'nin buğdayına ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı da Dimaşk Atabegliği ile sıcak ilişkiler kurmaya özen göstermiştir. Savaşın kızıştığı anlarda ise tarafların birbirlerine uyguladıkları buğday ambargoları sonucu belirlemiş, öyle ki açlık, kale ve şehirlerin düşmesine dahi sebep olmuştur. Haçlıların Suriye ve Filistin'de tutunmalarında Kıbrıs'ın buğdayı önemli bir etken olmuş, Bizans'ın ilk zamanlarda yaptığı zahire yardımları onları açlıktan kurtarmıştır. Üçüncü Haçlı Seferi ile birlikte bu önemli ada Haçlıların eline geçince, buğday açısından da bir kazanım olmuştur. Öte yandan ele geçirilen yerlerden elde edilen buğday dolu depolar, zapt edilen şehirler kadar burasını ele geçirenleri de sevindirmiştir. Bu süreç bazı zenginleri de ön plana çıkarmış, buğday ticaretinden kesesini dolduran kimseler gücün de sahibi olabilmiştir. Kilikya Ermenilerinin kontrolündeki bereketli Çukurova'nın zahiresi, Adana ve Tarsus'taki İtalyanlar ve yerli tacirler tarafından ihraç edilmiş ve onları zengin etmiştir. Bölgedeki buğday ekiminin zarar görmemesi için gayret sarf edenler Haçlılardan ziyade Müslüman idareciler olmuştur. Artuklu Belek, isyan eden Gerger Ermenilerini cezalandırmakla birlikte, onları Hanzit'e sürerek burada kendilerine topraklar tahsis etmiş, hatta kendilerine tohum dağıtarak tarımın sekteye uğramasının önüne geçmiştir. Haçlı seferleri buğday ticaretinden zengin olan ayrıcalıklı bir zümreyi de oluşturmuştur. Bunlar arasında İtalyan tüccarları ve şövalye tarikatlarını görüyoruz. İstanbul'a buğday taşıyan Cenevizliler Bizans'a istediklerini yaptırmışlar, Venedikliler Girit ve Foça'dan ihraç ettikleri buğday ile güçlerinin zirvesine ulaşmışlardır. Birbirleri ile rekabet etmeye başlayınca da Sakız'ın buğdayını Cenevizliler, Girit'in buğdayını ise Venedikliler tekellerine alarak bir orta yol bulmuşlardır. Şövalye tarikatları ise kutsal savaşa verdikleri destek yanında yaptıkları buğday ticareti ile de ön plana çıkmışlardır. Sicilya'daki Alman Hostenhaufen hânedanı ile yaşanan gerginlikten sonra, buraya daha sonra hâkim olan Fransız Anjou hanedanından elde ettikleri buğday ticaretine mahsus ayrıcalıklarla zenginliklerini artırmışlardır. Tapınakçılar buğday ticareti ile zenginliklerini artırırken, Hospitalier şövalyeleri Rodos'ta ve üçüncü tarikat olan Tötonlar, Baltık bölgesinde buğday ticareti ile de isimlerinden bahsettirmişlerdir. Öte yandan Sicilya buğdayı daha sonraları Barselona'yı beslediği gibi yeni zahire tâcirleri ortaya çıkarmış, Katalan tüccarlar bu işten pek çok para kazanmıştır. Napolyon'un dediği gibi ordular mideleri üzerinde yürümüşler ve bu gerçek Haçlı

seferleri esnasında tüm çıplaklığı ile bir kez daha görülmüştür. Bu makale etkin ve başarılı tarım politikalarının, devletlerarası ilişkilerde oynayacağı belirgin ve etkin rolü de dikkatlerimize sunmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Buğday, Ambargo, Ticaret, Haçlılar, Kıtık.

WHEAT TRADE AND EMBARGO IN THE CRUSADES

Abstract

Since ancient times of history, the basic food of people has been wheat and its by-products. For this reason, the great states did not stay away from imposing a wheat embargo on their rivals as they fought wars to obtain the wheat. The Roman Empire fought Carthage for the wheat of North Africa, and Prophet Muhammad with the embargo imposed on the wheat of Yamame, the Meccan polytheists were able to take a step back. The problems experienced in the supply of wheat left the big states with some crises. When the Byzantine Empire had to leave Egypt to the Muslim conquerors between the years 640-642, it experienced a serious crisis as it obtained its wheat from there. Due to the scarcity of wheat, the fact that the Nubians in East Africa gave 360 slaves to the Cairo administration every year and got corn and wheat in return made this issue very interesting. Great states and powers were able to be obeyed by the wheat embargo when appropriate. The Ottomans' subordination of the Venetians, the greatest naval power of the Mediterranean, with Anatolian wheat is one of the most striking examples to be given to this subject. The Crusades, which continued in Syria, Palestine and Egypt between 1095-1291, also came to the fore with hunger and famine. This situation brought the enemy sides together for the continuation of wheat cultivation and trade, and wheat wars took place between them from time to time. There were extraordinary relations between the King of Jerusalem, Baudouin I and Damascus Atabeg Tughtegin. The Crusader Kingdom of Jerusalem needed Syria's wheat because of the barren lands of Palestine. Therefore, he took care to establish warm relations with Damascus Atabegs. In the moments when the war escalated, it was determined as a result of the wheat embargoes applied by the parties to each other, such that hunger even caused the fall of castles and cities. The wheat of Cyprus was an important factor for the Crusaders to hold on in Syria and Palestine, and the grain aid of Byzantium in the early days saved them from hunger. When this important island fell into the hands of the Crusaders with the Third Crusade, it was also gain in terms of wheat. On the other hand, the warehouses full of wheat obtained from the captured places pleased those who seized this place as much as the cities that were captured. This process brought some wealthy people to the fore, and those who filled their pockets from the wheat trade could also become the owner of power. The grain of the fertile Chukurova, controlled by the Cilician Armenians, was exported by the Italians and local merchants in Adana and Tarsus and enriched them. It was the Muslim rulers rather than the Crusaders who made efforts to prevent wheat cultivation in the region from being damaged. Although Artukid Balak punished the rebellious Gerger Armenians, he deported them to Hanzit, allocated lands to them, and even distributed seeds to them and prevented the interruption of agriculture. The Crusades also created a privileged group that was rich from the wheat trade. Among them, we see Italian merchants and knightly orders. The Genoese carrying wheat to Istanbul made Byzantium do whatever they wanted, the Venetians reached the peak of their power with the wheat they exported from Crete and Foça. When they started to compete with each other, they found a middle way by monopolizing the wheat of Chios to the Genoese and the wheat of Crete to the Venetians. The knight sects, on the other hand, came to

the forefront with their wheat trade as well as their support of the holy war. After the tension with the German Hostenhaufen dynasty in Sicily, they increased their wealth with the privileges specific to the wheat trade they obtained from the French Anjou dynasty, which later dominated here. While the Templars increased their wealth with the wheat trade, the Hospitaller knights in Rhodes and the third sect, the Teutons, made their name known with the wheat trade in the Baltic region. On the other hand, Sicilian wheat brought forth new grain traders as it fed Barcelona later, and Catalan traders earned a lot of money from this business. As Napoleon said, armies marched on their stomachs, and this fact was once again seen in all its nakedness during the Crusades. This article has also brought to our attention the prominent and effective role that effective and successful agricultural policies will play in interstate relations.

Keywords: Islamic History, Wheat, Embargo, Trade, Crusaders, Famine.

GİRİŞ

İnsanoğlunun en temel gereksinimlerinden olan ekmek ve onun hammaddesi olan buğday, yokluğu ve ticareti ile önemli bir konumda olmuştur. Son dönemlerde küresel ısınmaya bağlı olarak ortaya çıkan gıda krizi ve Covid 19 gibi tüm dünyayı sarsan büyük salgınlar buğdayın değerini daha da artırmıştır. Tüm bunlara, dünyanın buğday ihtiyacının 1/3'ünü karşıladığı söylenen Rusya ve Ukrayna arasındaki savaş da eklenince, buğday krizi zirveye çıkmıştır. Buradan yola çıkılarak, yeni bir dünya düzeninden ve gıda konusunda ortaya çıkacak olan yeni güç odaklarından söz edilmeye başlanmıştır.

Öte yandan buğday ve ondan mamul ekmeğin serüveninin, insanlık tarihi kadar eski olduğunu da hatırlamak gerekir. Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın Şeytan'ın vesvesesi ile yedikleri bitkinin buğday olduğu dahi iddia edilmiştir.¹ Tarih boyunca istisnasız bütün toplumlar buğdaya ve diğer tahıl ürünlerine ihtiyaç duymuşlardır. Örneğin Akdeniz havzasına hâkim olmayı başaran Roma İmparatorluğu, Kuzey Afrika'nın buğdayı ile besleniyor, bu buğdayı İtalya sahillerine taşıyabilmek için de bazen azgın dalgalarla boğuşmak zorunda kalıyordu. Diğer yandan buğday ve zeytinyağı ihracatçısı olarak da Kuzey Afrika'nın refah seviyesi gün geçtikçe artmakta idi.²

İlk dönem İslâm tarihinde de buğday ambargoları ve erzak sıkıntısı önemli kırılmalara sahne olmuştur. Medine Müslümanları'nın buğday ithal ettikleri Dûmetülcendel bölgesinin İslâm aleyhtarlığı ile tanınan lideri Ükeydir'in Medine'ye buğday ithaline engel olması, Müslümanları zor du-

¹ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1388/1968), 1/184; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (Ankara: DİB Yayınları, 1979), 256-257.

² Henri Pirenne, *Hız. Muhammed ve Charlemagne*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2006), 16, 27, 89.

rumda bırakmış,³ daha sonra bu bölgeye ashabdan Halid b. Velid kumandasında bir ordu sevk edilmiştir.⁴ Mekke'nin tahıl ithalatı ise bir Müslüman tarafından engellenerek Mekke müşrikleri zor durumda bırakılabilmıştır. Mekke'ye gelen tahılın en önemli merkezi, Necd bölgesindeki Yemâme idi. Bölgenin idarecisi Sümâme b. Ūsâl, İslâm'ı kabul edince Mekke'ye her çeşit tahıl ihracını yasaklamış ve müşrikleri zor durumda bırakmıştır. Ancak müşriklerin müracaatı üzerine Hz. Muhammed, derhal devreye girerek Yemâmedeki Sümâme'ye bir mektup yazarak ihracat yasağının kaldırılmasını rica etmiş, bu istek derhal yerine getirilmiştir.⁵

Haçlı seferlerinin ortaya çıktığı ve tüm acımasızlığı ile devam ettiği 1095-1291 yılları ve sonrasında da buğday krizleri, kıtlık ve ambargolarla ilgili ilginç örnekler karşımıza çıkar. Ele almaya çalışacağımız bu makalede de bu yıllar ve kısmen de sonrasındaki buğday krizleri, tahıl ticareti ve diğer ilginç olaylarla o dönemin farklı bir yapısı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu konuların ağırlıklı olarak Mısır, Suriye, Filistin, Kıbrıs ve Sicilya üzerinden ele alınacağını da ayrıca belirtmemiz gerekir.

1. BUĞDAY DEPOLARI

Haçlı seferlerinin önemli duraklarından Mısır, özellikle zengin bir buğday deposu olarak karşımıza çıkar. Bizans İmparatorluğu dahi buğdayını Mısır'dan temin edegelmiş, Müslüman fatihlerin burayı 640-642 yılları arasında ele geçirmeleri ile de derin bir kriz yaşamıştı.⁶ Buğdayın türü ve değişik ürün cinsleri de Afrika'da kendisini göstermişti. XI. yüzyıl seyyahlarından Nâsır-ı Hüsrev (ö. 1073?), Nûbe'de "kara renkli buğday" dediği çeşitli darı türlerinin üretildiğinden bahseder.⁷ Buğdayın kıt olmasından dolayı da Nûbeliler, her yıl Kahire yönetimine 360 köle verip karşılığında mısır ve buğday alıyorlardı.⁸ Mısır'da pek çok yerde buğday yetiştirilmesine rağmen Bişemmûr şehrin-

³ Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdi, *et-Tenbih ve'l-işraf*, nşr. Michael Jan de Goeje (Leiden. E. J. Brill, 1967), 248.

⁴ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Turâs 1387), 3/378; Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Ensâbu'l-eshraf*, thk: Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikî, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959), 1/382; Muhammed b. Ömer Vâkidî, *Kitâbu'l-Megâzi*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1409/1989), 3/1030.

⁵ Buhârî, "Cihad", 70; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk., şrh: M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî, (Kahire: y. y. 1375/1955), 2/638; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/76; Abdullâh b. Muhammed b. Nâsır, "Sümâme b. Ūsâl el-Ĥanefî", *Mecelletü câmiati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye*, sy. 16 (Riyad 1417/1996), 353-370.

⁶ A. A. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfit Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1/250.

⁷ Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme*, çev. Abdülvehap Tarzi, (İstanbul: MEB Yayınları, 1950), 63-64.

⁸ P. M. Holt, *Haçlılar Çağı, XI. Yüzyıldan 1517'ye Yakınoğu*, çev. Özden Arıkan (İstanbul: Numune Matbaacılık, 1986), 133.

de yetiştirilen benekli Yüsfî buğdayı meşhurdu.⁹ Kûs yolu üzerindeki Nil Nehri'nin batı yakasındaki Menfelut, Mısır'ın dolgun taneli ve değerli buğdaylarının ihraç edildiği önemli bir duraktı.¹⁰

Mısır'ın buğday konusundaki zenginliği daha sonraki dönemlerde kendisini göstermiştir. Memlûklerin (1250-1517) ilk yıllarında bereketli Mısır'dan Hicaz bölgesine dahi buğday gönderildiğine şahit oluyoruz. Sultan Baybars (1260-1277), Hicaz'a Mısır'dan buğday göndererek, hacıların yiyecek ihtiyacının karşılanmasına katkı sağlamıştı.¹¹ Haremeyne gösterdiği saygı ve bağlılığı hiç eksik olmayan Baybars'ın 1269'da Medine'ye 200 irdeb¹² zahire gönderilmesini emrettiğini ve bu zahirenin parasının Kerek divanından ödenmesini istediğini görüyoruz.¹³ Baybars'ın 1276'da gönderdiği ikinci heyet ise Akabe-Mısır arasında erzakları tükendiği için oldukça meşakkatli anlar yaşamıştı.¹⁴

Uzun süren muhasaraların Mısır buğdayına olan ihtiyacı artırdığına şahit oluyoruz. 1190'da Akkâ müdafaası esnasında müdafilerin erzaklarının kalmadığı yönündeki şikâyetleri üzerine Selâhaddîn Mısır'dan deniz yolu ile erzak getirilmesini emretmişti. Bundan sonra da üç buğday yüklü gemi Mısır'dan yelken açarak Akkâ istikametine doğru yol almıştı. Haçlılar bu gemileri engellemeye çalışsa da uygun rüzgârın yardımı ile bu yelkenliler, 16 Eylül 1190'da Akkâ Limanı'na girmeyi başararak gerekli erzakı ulaştırmıştı.¹⁵

Kudüs Haçlı Krallığı bölgesinde farklı bir çehre ile karşılaşılıyor. Filistin verimsiz ve çorak olmasına rağmen, Ürdün Ötesi topraklar verimli idi. Bölgede yetişen buğday Haçlılar için hayatî önem taşıyordu. Ürdün Ötesi olmadan Kudüs aç kalıyor, ürün yeterli olmayınca Müslüman Suriye'den buğday ithal etmek gerekiyordu.¹⁶ Gazze ve Hebron/el-Halîl bölgeleri de Kudüs Haçlı Krallığı'nın (1099-1187) buğday depoları idi.¹⁷ Diğer yandan Kudüs

⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Ülkeler Kitabı*, çev. Murat Ağarı (İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002), 107.

¹⁰ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, çev. İsmail Güler (İstanbul: Selenge Yayınları, 2003), 35.

¹¹ Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-zâhir fî sîreti'l-meliki'z-Zâhir*, nşr. Abdülaziz el-Huveytr, (Riyad: Meşveret, 1396/1976), 247.

¹² İrdeb, hububat ölçümünde kullanılan eski bir hacim ölçüsüdür. Mısır fatihi Amr b. Âs, toprak sahiplerinden üç irdeb buğday tahsil etmesiyle bilinmiştir. Bk. Ahmed b. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân, Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 245.

¹³ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-zâhir*, 352-53.

¹⁴ İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi*, çev. M. Şerefüddin Yaltkaya, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1941), 2/66.

¹⁵ Bahaeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultâniyye fî mehâsini'l-yûsufiyye*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994), 210.

¹⁶ Joshua Prawer, *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1972), 38, 106-107; Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Basımevi, 1986), 3/300.

¹⁷ Peter W. Edbury, "The Crusader States", *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia vol. 5 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 590-606.

Haçlı Krallığı, önemine binaen zahire satışını serbest piyasaya bırakmamış ve bunu tekeline almıştı.¹⁸

Suriye'nin tarımsal zenginliğini buğday oluşturuyordu. Buğday ekimi, Dımaşk'ın güneyinde geniş ovaları ile maruf Havrân,¹⁹ Dımaşk'a üç günlük mesafedeki Ba'lebek,²⁰ Humus, Dımaşk ve Ba'lebek arasında geniş bir ova olan Bikâ,²¹ Halep ve Yuşâ' b. Nûn'un kabrinin olduğu söylenen Maarratünnu' mân'da²² yoğun olarak yapılmaktaydı.²³

Urfa Haçlı Kontluğu (1098-1146) da buğday üretimi konusunda öne çıkan bölgelerdi. Bu civardaki Habur, Belih, Sinca ve Sacur ırmakları buğday üretimi için oldukça büyük bir avantajıydı.²⁴ Buna rağmen zaman zaman bölgede buğday kıtlığı da yaşanmıştı. 1099 yılında ortaya çıkan kıtlık Urfalı derinden sarsmış, ardından 1101 yılında Urfa büyük bir bolluk ve refah ile tanışmış, buğday hasadının çokluğundan dolayı halk bayram etmişti.²⁵ Urfada Ermenilerin nüfus açısından oldukça yekûn tuttuğunu, ancak onlar için asıl buğday depolarının Kilikya Ermeni Krallığı topraklarında olduğunu belirtmek gerekir. Bereketli Çukurova'nın zahiresi, Adana ve Tarsus'taki İtalyanlar ve yerli tacirler tarafından ihraç ediliyordu.²⁶

Kıbrıs'ta da özellikle Baf, Lefkoşa²⁷ ve Limasol bölgelerinin buğday üretiminde, özellikle XIII. yüzyıl itibarıyla Haçlı devletçiklerine yaptığı katkı oldukça fazla idi.²⁸ Fransa Kralı IX. Louis (1226-1270), Yedinci Haçlı Seferi için Doğu'ya gitmeden önce bir dizi önlemler almış ve her şeyi önceden

¹⁸ Claude Cahen, *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*, çev. Mustafa Daş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010), 203.

¹⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, thk. Ferid Abdülazîz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 2 / 364; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 160; Ebû Şâme, *er-Ravzateyn fi ahbâr'id-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*, thk. İbrahim Zeybek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 1/180.

²⁰ Hamevî, *Mu'cem*, 1/538.

²¹ Hamevî, *Mu'cem*, 1/557.

²² Hamevî, *Mu'cem*, 5/182.

²³ Coşkun Alptekin, *Dımaşk Atabegliği, Tog Teginliler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi, 1985), 187.

²⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-â'yân*, thk. Muhammed Berekât v. dğr. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 20/66 vd.; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, (1118-1146)* (Ankara: TTK Basımevi, 1994), 36, 72; Robert Gardiner, "Crusader Turkey: The Fortifications of Edessa", *Fortress: The Castles and Fortifications Quarterly* 2 (1989), 23-35.

²⁵ Urfalı Mateos, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, çev. Hrant D. Andreasyan, (Ankara: TTK Basımevi, 2000), 202.

²⁶ William Heyd, *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*, çev. E. Ziya Karal (Ankara: TTK Yayınları, 2000), 411.

²⁷ Nicholas Coureas, "Nicosia", *Crusades an Ancylopedia*, ed. Alan V. Murray (California: Santa Barbara, 2006), 885; Nicholas Coureas, "Western Merchants and the Ports of Cyprus up to 1291", *Cyprus and the Sea*, ed. Vassos Karageorghis and Demetrios Michaelides (Nicosia: University of Cyprus, 1995), 255-261.

²⁸ Catherine Otten, "Les Genoës a Limassol au Milieu du XVe Siecle", *Dei Gesta per Francos: Crusade Studies in Honour of Jean Richard*, ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith (Aldershot, UK: Ashgate, 2001), 409-424.

hesaplamıştı.²⁹ Doğuya derme çatma bir ordu ile değil de, daha düzenli bir ordu ile gitmeyi tasarladığı için Kıbrıs'ı üs olarak seçmişti. İki yıl boyunca Kıbrıs'a erzak, silah ve malzeme depolamış, hatta Adada dağlar kadar zahire stokları oluşmuştu.³⁰

Buğday depolarının bir başka önemli merkezi de Sicilya'dır. Kuzey Afrika'dan çıkararak Sicilya'da bir hâkimiyet kurmayı başaran Ağlebiler (827-909) ve Kelbiler (909-1091) burada yoğun olarak buğday üretmişlerdi.³¹ XI. yüzyılın sonlarından itibaren Sicilya ve Güney İtalya'ya Normanlar hâkim olmuşlar ve Güney İtalyadaki merkezleri Apulia, buğday ambarı ve zeytin yağı deposu olarak zenginleşmiş ve buradaki halkın refah seviyesi artmıştı.³² Sicilya buğdayı daha sonraları Barselona'yı beslediği gibi Katalan tüccarlara da pek çok para kazandırmıştı.³³ Haçlı seferinin son dönemlerinde Fransa Kralı IX. Louis'in haris kardeşi Charles d'Anjou ile yoluna devam eden Sicilya, önceki Hostenhaufen döneminde olduğu gibi Suriye ile olan ticarî münasebetini devam ettirmişti. Bu dönemde Suriye ve Filistin'in sahil şeridinde hapsedilen Haçlılar da buğday ihtiyaçlarının bir kısmını muhtemelen Sicilya'dan karşılamışlardı.³⁴ Zira Sicilya antik dönemden beri buğday üretimiyle tanınmıştı ve Mısır ile birlikte Roma İmparatorluğu'nun tahıl ambarı konumunda olmuştu.³⁵

2. KITLIK VE KURAKLIK

İlk Haçlıların yollarda çektikleri açlık başlı başına bir konudur.³⁶ Diğer yandan onların Antakya muhasarası esnasında ve Marra'yı ele geçirince açlıktan insan eti yemeleri de tarihin en vahşi sahneleri arasında yerini almıştır.³⁷ Bundan sonra yaşadıkları açlık ise onları Müslümanlardan buğday

²⁹ Geniş bilgi için bk. J. Richard, "La Politique Orientale de Saint Louis, La Croisade de 1248", *Septieme Centenaire de la Mort de Saint Louis Actes des Colloques de Royaumont et de Paris (1970)*, Paris 1976, 197-207.

³⁰ Jean de Joinville, *Bir Haçlı'nın Hatıraları*, çev. Cüneyt Kanat (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2014), 97; Thomas Asbridge, *Haçlı Seferleri*, çev. Ekin Duru (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 582.

³¹ J. Johns, *Arabic Administration in Norman Sicily: The Royal Divan* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 85 vd.

³² Fernand Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1989), 1/20.

³³ Umberto Eco, *Ortaçağ, Keşifler, Ütopyalar, Ticaret*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015), 31.

³⁴ Abdülhalik Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında İtriyat, Gıda Üretimi ve Tağşişi* (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2000), 130; Maurice Lombard, *el-Coğrafiyyetü't-Tarihîyye li'l-Âlemi'l-İslâmî Hilâle'l-Kurâni'l-Erbaati'l-Ülä*, çev. Abdurrahman Hamîde, (Dımaşk: y.y., t.y.), 215.

³⁵ M. M. Moreno, "Sicilyada Müslümanlar", çev. A. Bakır-A. Çelik, *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler-2*, (Ankara: Bizim Büro Yayınları, 2008), 677.

³⁶ Bk. Albert of Aachen, *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*, çev. Susan B. Edgington (Oxford: Clarendon Press, 2007), 217, 221, 301.

³⁷ Raymondus Aguilers, *Historia Francorum Qui Ceperunt Iherusalem, Haçlılar Kudüs'te, Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*, çev. Süleyman Genç, (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 134; Marvin Harris, *Cannibals and Kings, The Origins of Culture*, (New York: Vintage Books, 1977), 107; Jay

satın almaya yönelmişti. Kudüs Krallığı topraklarında buğday hasadı düşük olunca, Suriye'den tahıl ithal ediliyordu.³⁸ Bu ithalat, özellikle Haçlıların Baybars tarafından Filistin sahilindeki birkaç şehre hapsedilmelerinden sonra daha da artmış olmalıdır.

Bu dönemde kıtlık bereketli toprakları dahi vurmuştu. 1108'de Dicle'nin taşması ile mahsuller sular altında kalmış ve Irak'ta büyük bir kıtlık meydana gelmişti.³⁹ 1123'de genel bir kıtlık olmuş, bu sıkıntı Irak bölgesinde daha çok hissedilmişti. Kuraklık sebebiyle bir denk ekmeçlik esmer buğdayın fiyatı altı dinar ve on kırata ulaşmış, açlık ve hastalıktan pek çok kişi hayatını kaybetmişti.⁴⁰ İki yıl sonra bölge, bir başka kıtlıkla boğuşmak zorunda kalmıştı. Bu yıl Irak, Musul, el-Cezîre, Suriye, Diyarıbekir ve pek çok beldede yağmur yağmamıştı. Yine yiyecek sıkıntısı çekilmiş ve fiyatlar artmıştı. Bu zor durum 1125'e kadar devam etmişti.⁴¹ 1149'da İkinci Haçlı Seferinin hemen sonrasında Suriye'de büyük bir kıtlık olmuştu.⁴² 1177'de bölge umumî bir kıtlık ile yeniden sarsılmıştı. Dımaşk'ta bir çuval buğday 20 sûri dînara satılmıştı. Yiyecek temini imkânsız hâle gelince halk leş ve benzeri şeyler yemek zorunda kalmış, bu durum da salgın hastalıkları beraberinde getirmiş, felâketin boyutları günbegün artarak devam etmişti.⁴³

Buğday kıtlığı, Haçlıların tercihlerini; hatta saflarını dahi değiştirebilmişti. Kasım 1190'da Antakya Haçlılarının büyük bir kıtlıkla karşı karşıya oldukları haberi, Selâhaddîn'in Akkâ'daki karargâhına ulaşmıştı. Bu sırada Antakya'da bir çuval buğdayın fiyatı 96 sûri dinara ulaşarak o günün şartlarında bir rekor kırmıştı.⁴⁴ Bu husus da Antakya Haçlıları'nın Üçüncü Haçlı Seferi esnasında çok fazla etkili olamamalarının nedenlerinden birisi olmuştu. Bu konuya bir başka misal yine aynı dönem ile ilgilidir. Frederich Barbarossa (1155-1190) Üçüncü Haçlı Seferi için Filistin'e doğru yola çıktığında, eski Kudüs Kraliçesi Sibylle, Bizans İmparatoru Isaakios Angelos'u kendisine şikâyet etmişti. Sibylle, Isaakios'u Selâhaddîn ile işbirliği yapmakla suçladığı gibi, Bizans'ın Franklara buğday ve gerekli erzakın götürülmesine izin vermediğinden yakınmıştı.⁴⁵

Nil'in suladığı bereketli Mısır toprakları⁴⁶ dahi bu dönemde kuraklık

Rubenstein, "Cannibals and Crusades", *French Historical Studies* 31/4 (2008), 525-552; Lewis A. M. Sumberg, "The 'Tafurs' and the First Crusade," *Mediaeval Studies* 21 (1959), 222-246.

³⁸ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 3/300.

³⁹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 9/132.

⁴⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/225.

⁴¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/230.

⁴² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/357-58.

⁴³ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/92.

⁴⁴ İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultâniyye*, 222.

⁴⁵ Dana Carleton Munro, *Letters of the Crusades*, (Philadelphia: Longmans, 1902), 21-22.

⁴⁶ Bk. Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü resâilil-Arab* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/190-192;

ve kıtlık yaşamıştı.⁴⁷ Bu dönemde ortaya çıkan ekonomik kriz dolayısı ile yöneticiler eliyle piyasalara müdahale edildiğini görüyoruz. Ocak 1264'de Mısır'da böyle bir kriz ortaya çıkmış ve Sultan Baybars piyasaya müdahale etme gereği hissetmiş, ancak başarılı olamamıştı. Mısır esnafı, buna tepki olsun diye yiyecek maddesi satışını durdurmuştu. Bu ise krizi, daha da içinden çıkılmaz bir hâle sokmuş ekmek ve zahire darlığı baş göstermişti. Baybars, bu durum karşısında bir ay sonra 7 Şubat 1264'de danışmanları ile bir toplantı yaparak alınması gereken önlemleri masaya yatırmış, sonunda piyasaya yaklaşık 35 ton buğday satılarak, bu sorun çözülmüştü.⁴⁸

Ayrıca Baybars, fakir ve muhtaçların tespitini emrederek, bunlara erzak dağıtmış ve geri adım atarak narhı da kaldırmıştı. Her gün devlet ambarlarından halka ucuz fiyatla zahire satılarak, kıtlığın ve pahalılığın üstesinden gelmeye çalışmıştı. Zahire alacak gücü olmayanları ise, emirlere ve zenginlere taksim ederek açlıktan kurtarmıştı. Baybars'ın aldığı bu son önlemler etkili olmuş ve fiyatlar düşmüştü. Baybars ayrıca mültezimlere⁴⁹ halktan toplayacakları 50.000 dirhemden vazgeçmelerini emrederek de önemli bir adım atmıştı.⁵⁰ Sultan Baybars ekili alanların zarar görmemesi için büyük çaba sarf eden bir hükümdardı. 1268'de Templier şövalyelerine ait olan Şakif-i Arnûn Kalesi'ni ele geçirmek için sefere çıktığında, Gazzede bazı devecilerin halkın ekinlerine zarar verdiğine dair şikâyet almış ve bunun üzerine bu devecileri yakalatarak, cezalandırmıştı. Bu cezadan Memlûk emirleri de nasiplerini almış, emirlerinden Alemeddin Sencer el-Hamavî atı ile ekinlerin içinden gidip, buralara zarar verince, Baybars onu atından indirdiği gibi atını, eyeri ve dizgini ile birlikte ekin sahibine vermişti.⁵¹

Suriye'de de buna benzer önlemlerin alındığına şahit oluyoruz. Altıncı Haçlı Seferi'nin hemen ardından 1230 yılında Halep, tarihinin en büyük kuraklık ve pahalılığı ile karşı karşıya kalmış, halk oldukça zor duruma duçar olmuştu. Bu tehlikeli ve kritik durumda Halep Atabegi Şihâbüddin akıllıca kararlar alarak halka silolarda bekletilen zahireyi dağıtmış ve bu kriz dönemini başarı ile yönetmeyi bilmişti. Böylece pahalılığın ve kıtlığın

Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire* (London: M. Dent & Company, 1962), 349-350; Lionel Casson, *Everyday Life in Ancient Egypt*, (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001), 35.

⁴⁷ Bk. Takiyeddin Ahmed Makrizî, *İğâsatu'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*, nşr. Kerem Hilmi Ferhat (Kahire: Aynu'd-Dirâsât ve'l- Buhûsi'lİnsâniyye ve'l-İçtimaiyye, 2007), 81-114.

⁴⁸ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-zâhir*, 187-89.

⁴⁹ Lüzum kökünden türeyen iltizam, özel bir şahsın devlete ait herhangi bir vergi gelirini toplamayı belirli bir yıllık bedel karşılığında üzerine alması demektir. Bu işi yapan kişiye de mültezim denilirdi. Bk. Süleyman Sûdi, *Osmanlı Vergi Düzeni: Defter-i Muktesid*, haz. M. Ali Ünal (Isparta: Süleyman Sudi Kitapları, 1996), 132-152.

⁵⁰ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-zâhir*, 187-89.

⁵¹ İbn Abdüzzâhir, *er-Ravzu'z-zâhir*, 293.

önüne geçilebilmiş, halk da krizin etkisini en az hissederek bu zor durumdan sıyrılabilmişti.⁵²

Kuraklık ve kıtlığın önüne geçmek için karşımıza başka ilginç uygulamalar da çıkar. Artuklu Belek b. Behrâm (ö. 1124), Gerger Ermenileri çevreye zarar verip ekili alanları tahrip edince, buranın Ermeni idaresine ekili alanlara zarar vermemeleri karşılığı olarak yıllık 1.000 yük buğday vermeyi vaat etmişti. Ancak Ermeniler sözünde durmayıp da Hanzit'teki köyleri yakıp buradaki Türk nüfusu öldürünce, Belek onları cezalandırmış, 1122'de Gerger'i ele geçirmişti. Bu olaylara rağmen Belek, halka iyi davranarak ziraatın devam etmesini sağlamış ve Ermeni çiftçilere kendi idaresi altındaki Hanzit'te, onlardan bir daha Gerger'e dönmeme yemini aldıktan sonra toprak dağıtmıştı.⁵³

Suriye'de kıtlık olduğu zaman ise bu eksiklik Mısır'dan hububat getirilerek giderildiği gibi, Anadolu'dan da Suriye'ye buğday ihracatı yapılıyordu.⁵⁴ Anadolu buğdayı, Ermenilerin dahi taraf değiştirmesine sebep olabiliyordu. I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220), kardeşi Alâeddin Keykubad tarafından Ermenilerin ve Erzurum'daki amcası Muğiseddin Tuğrulşah'ın desteği ile 1211'de Kayseri'de muhasara edilince zor durumda kalmıştı. Müttefiklerini, kardeşi Keykubad'dan ayırmaktan başka çare kalmadığını görünce de Ermeni kralına bu işten vazgeçtiği takdirde kendisine saldırılmayacağı, ayrıca 1.000 müd buğday yardımı ile mükâfatlandırılacağı bildirilmişti. Bundan sonra da Ermeni Kralı I. Leon (1198-1219), kuşatmayı kaldırarak ordusu ile kendi topraklarına çekilmişti.⁵⁵

Moğollar'ın 1259 yılında Suriye'de görünmeleri ile yeni krizler ortaya çıkmıştı. Hülâgû Han (1256-1265) önderliğindeki Moğolların zahire ambarlarını yağmalamaları Hıristiyan kaynaklarını dahi dehşete düşürmüştü.⁵⁶ Bu sırada Moğolların müttefiki olan Kilikya Ermenileri ve Antakya Haçlı Prinkepsiliği'nin de yağmalanan buğdaydan hissedar olduklarını kolayca tahmin edebiliriz.

Kıtlığa karşı bulunan çözümlerden birisi de yeni ele geçirilen şehirlerdeki buğday stokları olmuştu. 1153'te Askalân'ın içindeki buğday stokları ile ele geçirilmesi, açlıkla boğuşan Kudüs Haçlılarının imdadına yetişmişti.⁵⁷

⁵² İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/496.

⁵³ Süryani Mikhail, *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*, Türkçe çev. Hrant D. Andreasyan, (Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944), Kitap XV. Fasil XII; Claude Cahen, "Le Diyar Bakr au Temps des Premiers Urtukides", *Journal Asiatique* 277 (1935), 219-276.

⁵⁴ Faruk Sümer, *Yabanlı Pazarı, Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar*, (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1985), 8.

⁵⁵ Osman Turan, "Keykâvus I", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 6/632.

⁵⁶ Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (Ankara: TTK Basımevi, 1950), 2/631, 637.

⁵⁷ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/236.

Buğday bu dönemde hayati öneme sahip en önemli ticaret metaı olduğu için bazı teknik önlemler de alınmıştı. Suriye bölgesinde buğdayın depolanma esnasında nemlenmemesi için yüzde bir oranında beyaz kül karıştırıldığı, her türlü hububatın nemden korunması için turp tohumu kullanılması bilgileri de bahsedilmeye değer ayrıntılardır.⁵⁸

3. BUĞDAY TİCARETİ

Seferler esnasında, iki toplumu birbirine bağlayan en önemli faaliyet hiç şüphesiz ticaretti.⁵⁹ Haçlı seferleri müddetince meydana gelen iktidar değişiklikleri, buğday ticaretinde de kırılmalara neden olabilmışti. 1118 yılında Kudüs Kralı I. Baudouin'in (1100-1118) çıktığı Mısır seferi esnasında el-Ariş'te ölmesi üzerine yerine, Urfadan çağrılan akrabası Baudouin du Bourg (1118-1131) geçmişti.⁶⁰ Ancak Kudüs tahtında hâlâ Baudouin'in Fransa'daki abisi Eustauche'nin de yasal hakları olduğu için resmî olarak krallık tacı giymemişti. Eustache'nin Kudüs'e dönmeyerek haklarından feragat etmesi üzerine de II. Baudouin 1119 sonlarında Beytüllahim'de Ermeni karısı Morphia ile birlikte Noel şenlikleri esnasında krallık tacı giymişti. Bundan sonra Kral, Kudüs'e arpa, buğday ve baklagil getirecek tüm tüccar ve çiftçileri vergiden muaf tuttuğunu ilân etmişti. Daha sonra da Hıristiyan ve Müslümanlara Kudüs'te serbest ticaret hakkı tanınmış, ayrıca miktarına göre örfî vergi de kaldırılmıştı.⁶¹

İkinci Haçlı Seferi esnasında buğday ticareti daha farklı bir karaktere bürünmüştür. Sefer için Bizans'a gelen Alman ve Fransız Haçlıları, İstanbul önlerinde fiyatların yüksekliğinden şikâyet ettikleri gibi, zaman zaman da Anadolu içlerinde ilerlerken erzak sıkıntısı çekmişlerdi. Franklar, Bizanslıları yetersiz miktarda zahire depolamakla suçlamış, artan fiyatlardan onları sorumlu tutmuşlardı. Üstelik bu esnada bazı uyanık ve art niyetli Bizanslı tüccarlar, Haçlılara içine kireç karıştırılmış sağlıklı ekmekler satmışlardı.⁶²

⁵⁸ Ebu'l-Fadl Ca'fer ed-Dımaşkı, *el-İşâre ilâ mehâsini't-ticâre*, çev. Abdulhalık Bakır, "Ticaretin Güzelliklerine İşaret", *Ortaçağ Tarih Metinlerine Dair Çeviriler-1* içerisinde (Ankara: Bizim Büro, 2008), 500.

⁵⁹ Bk. David Abulafia, *Commerce and Conquest in the Mediterranean, 1100-1500* (London: Variorum, 1993); John H. Pryor, "Commenda: The Operation of the Contract in Long Distance Commerce at Marseilles during the Thirteenth Century", *Journal of European Economic History* 13 (1984), 397-440.

⁶⁰ William of Tyre, *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey, (New York: Columbia University Press, 1943), 1/515 vd.; Hans Eberhard Mayer, "The Succession to Baldwin II of Jerusalem: English Impact on the East," *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985), 139-147.

⁶¹ Fulcherius Carnotensis, *Fulcher of Chartres, A History of the Expedition to Jerusalem 1095-1127*, çev. F. Rita Ryan (Knoxville: University of Tennessee Press, 1969), 233.

⁶² Niketas Khoniates, *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*, çev. Fikret İşıltan, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), 44, 124-125; Odo de Deuil, *The Journey of Louis VII to the East*, nşr. çev. V. G. Berry, (New York: Columbia University Press, 1948), 41; Rudolf Hiestand, "Kaiser Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorene Diplom für den Berg Thabor", *Deutsches Archiv für Erforschung*

Haçlı seferleri Suriye ve Filistin'de devam ederken Hicaz'da yaşananlar ise seferlerin acı taraflarını ortaya koyar. Selâhaddîn, Mekke'de hacılardan ağır vergiler alındığını, ödemeyenlerin hapse atıldığını; hatta Arafat vakfesi yapmalarına dahi müsaade edilmediğini öğrenmiş, bu olumsuz durumu ortadan kaldırmak için 1179'da harekete geçmişti. Sultan bu ağır vergileri kaldırmış, Mekke emirine de Mısır'daki bazı arazileri iktâ olarak verip, onun gönlünü almıştı. Ayrıca emirin ve adamlarının ihtiyacının karşılanması için her yıl Mısır'dan 8.000 ölçek buğday gönderilmesini emretmişti.⁶³ Endülüslü seyyah İbn Cübeyr de (ö. 1217) Mekke emiri Muksir'in hacılardan aldığı bu haksız vergileri eleştirerek Selâhaddîn'in takip ettiği usulü metheder.⁶⁴

Buğday ticaretine zaman zaman bazı narhlar da konulmuş, çığnemeye çalışan tüccarlar cezalandırılmıştı. Hukukun düzenli işlemesine ve adaletin hâkim olmasına önem veren Sultan Kalavun (1279-1290), hukuku ihlal edenlere sert cezalar vermekten çekinmemişti. Şubat 1286'da Şihâb b. Dübeysî adlı bir Dımaşklı buğday tüccarı, Kalavun adına düzenlediği sahte bir evrakla hazineden zahire almak istemişti. Ancak evrakın sahte olduğunun anlaşılması ile foyası meydana çıkmış ve Kalavun'un huzuruna götürülmüştü. Bu duruma öfkelenen Sultan bu sahtekâr Dımaşklı'nın elinin kesilmesini emretmişti. Zahire tüccarı Şihâb'a yardım eden iki Gayr-ı Müslim ise çarmlıha gerilerek cezalandırılmıştı.⁶⁵

4. BUĞDAY SAVAŞLARI VE AMBARGO

Bu dönemde cereyan eden bitmez tükenmez mücadelelerin içinde aynı zamanda buğday savaşları da vardır. Haçlılar, 1115'de Dımaşk'ın önemli yerleşim yerlerinden bereketli arazilere sahip Refeniyye'yi ele geçirmişlerdi. Refeniyye'nin elden çıkmasına oldukça üzülen Dımaşk atabegi Tuğtegin (1104-1128), burayı tekrar ele geçirmek için fırsat kollamaya başlamıştı. Nihayet kalede küçük bir birliğin kaldığını öğrenerek, bir süvari birliği ile oraya yönelmiş ve silah zoruyla şehri geri almıştı. Haçlıların atları, silahları, savaş malzemeleri ve özellikle zahireleri Müslümanların eline geçmiş, zengin ganimete kavuşmuşlardı.⁶⁶ Tuğtegin'in isminin karıştığı bir başka olay ise ezber bozacak cinstendir. 1108 yılında Kudüs Haçlı Kralı I. Baudouin, zorlu komşusu Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile on yıllık bir anlaşma yaparak Sevâd ve Aclûn bölgelerinin gelirlerini aralarında paylaşmışlardı. Yapılan anlaş-

des Mittelalters 35 (1979), 82-126.

⁶³ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1992), 12/321.

⁶⁴ İbn Cübeyr, *Endülüsten Kutsal Topraklara*, 48.

⁶⁵ İbn Abdüzzâhir, *Teşrifü'l-eyyâm ve'l-usûr fi sîreti'l-melik el-Mansur*, nşr. Murad Kâmil, (Kahire: y.y., 1961), 121-22.

⁶⁶ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 9/160-161; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/193.

maya göre Ürdün ötesinin bereketli topraklarından elde edilen gelirler üçe ayrılmış, bu gelirler de Baudouin, Tuğtegin ve mahallî makamlar tarafından eşit olarak bölüşülmüştü.⁶⁷

Buğday savaşlarının en sıra dışı örneği ise 1147 yılında meydana gelmiştir. Dımaşk Atabegi Üner'e kızan Ermeni mühtedi Altuntaş, yöneticisi olduğu bereketli Havran şehirlerinden Busrâ ve Sarhad'ı Kudüs Haçlıları'na vermeye kalkışmıştı. Kraliçe Melisende (1131-1152), Dımaşk ile köklü ittifakını bozma pahasına da olsa bu teklife sıcak bakmıştı. Üner ise bereketli Havran arazisini Haçlılara terk etmek istemediği için Halep'teki Nureddin Mahmud Zengî'ye (1146-1174) yanaşmış ve onunla birlikte bu tehlikeyi bertaraf etmişti.⁶⁸ Nureddin'in en büyük başarısı olan Dımaşk'ın ele geçirilmesinde de buğday ile ilgili teferruatlar vardır. Nureddin, 1154 yılında Dımaşk Atabegliği'nden bu kadim şehri ele geçirirken, buğday kervanlarını engelleyerek onları zor durumda bırakmış ve kısa süre sonra da başarıya ulaşmıştı.⁶⁹

Buğday ambargosu, Haçlıları Müslümanlarla barış yapmaya da zorlayabiliyordu. 1185 yılında Trablus Kontu Raymond (1152-1187), buğday kıtlığından dolayı Selâhaddîn'den dört yıllık bir mütareke talep etmişti. Mısır'da çözmesi gereken problemler ve kuzey komşularının düşmanca tavırlarından dolayı buna sıcak bakan Selâhaddîn de anlaşmayı imzalamıştı. Bundan sonra, Frank devletleri ile komşuları arasında yeniden ticarî ilişkiler kurulmuş ve doğudan akıp gelen buğday sevkiyatı, Hıristiyanları aç kalmaktan kurtarmıştı.⁷⁰

Üçüncü Haçlı Seferi'nin sonlarına doğru da buna benzer bir olay yaşanmıştı. Haçlılar 1192 başlarında Askalân'ı tamir etmeye başlamışlar, Selâhaddîn ise Kudüs'te olmasına rağmen askerlerini İngiltere Kralı Richard üzerine sevk etmiş, onlara üstünlük kurmaya çalışmıştı. Selâhaddîn'in öncü birlikleri ayrıca zahire akışına engel olarak Richard'ı zor durumda bırakmayı hedeflemişlerdi.⁷¹

Selâhaddîn'in 1187'de peş peşe ele geçirdiği Haçlılara ait belde ve şehirlerden oldukça yüklü oranda zahire ele geçirilmişti. Selâhaddîn Hittin Zaferi'nin ardından 9 Temmuz 1187'de Akkâ'yı ele geçirinca buradaki zengin ganimet yanında oldukça fazla olan zahireye de el koymuştu.⁷² Yine 22 Temmuz'da Lazkiye'yi Haçlılardan ekinlerini, zahirelerini, silahlarını ve bineklerini be-

⁶⁷ İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâi's-Şâm ve'l-Cezîre* (by.: y.y., ty.), 1/91-92; Albert of Aachen, *Historia*, 826-829

⁶⁸ William of Tyre, *A History of Deeds*, 2/148 vd; İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 160-162; Ebû Şâme, *Ravzateyn*, 1/180-182.

⁶⁹ İbnü'l-Kalânîsî, *Şam Tarihine Zeyl*, 189-191; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb fî ahbâri benî Eyyûb*, thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl v. dğr. (Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957), 1/110; Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ty.), 3/33.

⁷⁰ Runciman, *Haçlı Seferleri*, 2/372-73.

⁷¹ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/213.

⁷² İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultâniyye*, 132.

raberlerinde götürmeme şartı ile ele geçirmişti.⁷³ Selâhaddîn Lazkiye'de fazla kalmamış ve 24 Temmuz 1188'de bir dağın üzerine inşa edilen Sahyûn Kalesi'ne gelerek burayı kuşatmış ve kısa süre sonra burasını içindeki zahire ile birlikte ele geçirmişti.⁷⁴ Yine Selâhaddîn zengin buğday depolarına sahip Templierlerin zahire deposu olan Derbsâk Kalesi ve ardından da Bağras'ı fethetmiş, Müslümanların eline silah, zahire ve bol ganimet geçmişti. Diğer yandan Müslümanlarla Antakya Prinkepsliği arasında hiçbir engel kalmadığı gibi ordunun da buğday ihtiyacı karşılanmıştı.⁷⁵

Daha sonraki dönemlerde de buğday depolarının elde edilmesi ile ilgili bilgilere sahibiz. Nisan 1287'de iktidar krizleri ile çalkalanan Trablus, VII. Bohemond'un (1275-1287) ölümüyle iyice karışmıştı. Cenevizliler Trablus'a hâkim olmak yanında Lübnan'da da yeni bir ticaret merkezi kurmak istiyorlardı. Pisa ve Venedik durumdan endişe duyduğu için Kalavun'a başvurarak aracı olmasını istediler. Bu kargaşadan yararlanan Kalavun, Trablus'u ele geçirmiş, Haçlıların zahire depolarına ve mallarına da el koymuştu.⁷⁶

Açlıktan dolayı bu dönemde ele geçirilen kaleler de bu vesile ile hatırlanmalıdır. Selâhaddîn, Antakya civarındaki kaleleri ele geçirirken Haçlılara ait Kerek Kalesi, Mısır ordusu tarafından muhasara altında zor günler geçirmişti. Erzak ve zahireleri tükenen Haçlılar atlarını dahi yemek zorunda kalmışlar, sonunda çaresiz kalarak 1188'de bu görkemli kaleyi el-Âdil'e emân karşılığında teslim etmişlerdi.⁷⁷

Kerek'teki Haçlılar açlıktan dolayı teslim olurken, Selâhaddîn'in Mısır ve Beyrut'tan elde ettiği buğday, Akkâ direnişinin başarılı olmasında önemli rol oynamıştı. Akkâ önlerinde Haçlıların büyük bir açlık yaşadıkları ve açlıktan dolayı Müslüman ordugâhına sığınan Frankların olduğunu, hatta bunlardan bazısının Müslüman olduğunu biliyoruz. Bu sırada Haçlılar Beyrut, Saydâ ve Askalân valilerinden satın aldıkları zahire ile ancak açlıktan kurtulmuşlardı.⁷⁸

Buğday Savaşları ve ambargonun Haçlı seferlerinin daha sonraki evrelerinde de etkili olduğunu, Venediklilere ve Ermenistan'a karşı etkin bir silah olarak kullanıldığını hatırlatmalıyız. Osmanlı hükümdarı II. Mehmed, 1453'teki İstanbul muhasarası öncesinde (1451) Venediklileri buğday satışını devam ettirme anlaşması ile olayların dışında tutmayı başarmıştı.⁷⁹

⁷³ İbn Şeddâd, *en-Nevâdiru's-sultâniyye*, 145.

⁷⁴ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/169-170.

⁷⁵ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/173-174; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 12/352; E. Honigmann, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, çev. Fikret İşıltan (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 93, 95.

⁷⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 13/349.

⁷⁷ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 10/175-176.

⁷⁸ Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbi ve Devlet* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1987), 295.

⁷⁹ Halil İnalıcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar* (Ankara: TTK Yayınları, 1954), 127-132.

Öte yandan 2020 yılında Dağlık Karabağ'daki Ermeni katliamı ve Taşnak Partisi'nin yıkıcı faaliyetleri, Türkiye'nin Ermenistan'a uyguladığı buğday ve enerji blokajı ile sona erdirilmiş, Erivan anlaşma masasına oturmaya mecbur bırakılmıştı.⁸⁰

5. ŞÖVALYE TARİKATLARI

Buğday ticaretinin en zirvesinde, üç şövalye tarikatı arasında Müslüman kaynaklarının tabiri ile ed-Dâviyye'yi⁸¹ görürüz. Tapınak şövalyeleri dediğimiz bu grup, kalelerinde bulundurup depo ettikleri erzak için mahzen kumandanı adı altında bir görevli tahsis ederlerdi.⁸² Tapınakçılar, hayatî önem arz eden buğdayı daha dayanıklı ve kalorisi yüksek olduğu için Sicilya ve Apulia bölgesinden ithal ederlerdi. Ancak Papa tarafından aforozlu II. Frederic'h'e Altıncı Haçlı Seferi esnasında gerekli desteği sağlamadıkları için⁸³ daha sonra Sicilya yerine Kıbrıs gibi başka yerlere yönelmişlerdi.⁸⁴ Ancak Hostenhaufen hanedanının 1265'te Sicilya'dan atılmasından sonra Kutsal topraklara buradan yeniden buğday akışı devam etmişti. Haziran 1267'de I. Charles (1266-1285), Apuliadaki Tapınak üstadı Baudouin'e, Bari'den Kutsal Topraklara vergiden muaf gıda yollama hakkı tanımıştı. Bunun üzerine 1270'ler boyunca Apulia limanlarından bazen tarikatın kendi gemileriyle doğuya buğday ve diğer önemli ihtiyaçlar gönderilmeye başlanmıştı.⁸⁵ Aynı haklar daha sonra Napoli kralı II. Charles (1285-1309) tarafından da tarikata bahşedilmişti. II. Charles, Ocak ayında Apuliadaki liman görevlilerine, Tapınakçıların Kıbrıs'a ya da Kutsal Topraklara gönderdikleri gıda mallarından ihraç vergisi almamalarını emretmişti.⁸⁶

Fransız Anjou hanedanı, aynı hakları Hospitalier şövalyelerine de bahşetmekten geri kalmamıştı. 1299'da II. Charles'ın Apulia liman şefi, Manfredonia'daki kraliyet görevlilerine, Hospitalier şövalyeleri adına buğday satın alınmasına izin vermelerini emretmişti. Apuliadan yüklenen bu buğday,

⁸⁰ Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Elif Berktas (Ankara: Panama Yayınları, 2021), 429-430.

⁸¹ Bk. İbnü'l-Adim, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/407-408; İbn Şeddâd, *el-'Alâku'l-hatîre*, 1/87, 89; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî mü'lûk Mısır ve'l-Kahire*, nşr: M. Hüseyin Şemseddin, (Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992), 2/223; 7/152.

⁸² Malcolm Barber, *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2006), 365.

⁸³ Bk. Ernoul, *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Ahmet Deniz Altunbaş (İstanbul: Kronik Kitap, 2019), 323-330.

⁸⁴ Barber, *Yeni Şövalyelik*, 368; David Abulafia, "Southern Italy and the Florentine Economy, 1265-1370", *Economic History Review*, 33 (1981), 377-388.

⁸⁵ Barber, "Supplying the Crusader States, The Role of the Templars", in *The Horns of Hattin*, nşr. B. Z. Kedar, Jerusalem and London: 1992, 314-326; David Abulafia, "Charles of Anjou Reassessed", *Journal of Medieval History* 26 (2000), 93-114.

⁸⁶ Barber, *Yeni Şövalyelik*, 444; Norman Housley, "Charles II of Naples and the Kingdom of Jerusalem", *Byzantion* 54 (1984), 527-535.

bir Tapınak gemisiyle taşınmıştı.⁸⁷ Bu müsaadeye bizzat Papa VIII. Bonifacius da (1294-1303) dâhil olmuş ve Tapınakçıların Kıbrıs'taki imtiyazlarını teyit ettiği gün, İngiltere Kralı I. Edward'a da (1272-1307) bir mektup yazmış ve Kıbrıs'ta tutunabilmeleri için Tapınakçılara serbestçe mal ihraç etme izni tanımasını emretmişti.⁸⁸

Tapınakçıların XIV. yüzyılın başlarından itibaren tasfiye edilmelerinden sonra buğday konusunda, Rodos adasına çekilen ve burada papalığın desteği ile varlıklarını devam ettiren Hospitalier şövalyelerinin (1310-1522) öne çıktığını görüyoruz. Müslüman kaynaklarının el-İsbâtâr⁸⁹ dedikleri bu gruba, aynı zamanda Saint Jean şövalyeleri de denilirdi.⁹⁰ Hospitalierler, bu dönemde Mısır'daki Memlûk idaresinden buğday ithal ediyorlardı. Şövalyeler, gıda gereksinimlerini Mısır'dan karşıladıkları için, Papadan aldıkları özel bir izinle Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'a (1438-1453), yasak olmasına rağmen demir, zift ve kereste satışında bulunmak zorunda kalmışlardı. Bu amaçla Çakmak'ın iktidarının son günlerinde 1453 başlarında Dimyat'a gelen Hospitalier elçisi Mısır'dan gıda temini için, Memlûk makamları ile görüşmüş ve buğday ihracı için gerekli müsaadeyi almıştı.⁹¹ Rodos şövalyelerinin buğday ihraç ettikleri bir başka bölge ise Germiyanogulları yönetimi altındaki Kütahya idi.⁹²

Üçüncü askerî şövalye tarikatı olan Tötonları ise Kuzey Avrupada buğday ticareti ile meşgul olurken görürüz. XII. yüzyıldan sonra Baltık'a çekilen Töton şövalyelerinin,⁹³ yakın ticarî ilişkiler içine girdikleri arka bahçeleri Hansâ ticaret oluşumu, buğday ticaretinden yüklü paralar kazanmıştı. Hansâlar, Kuzey ürünleri yanında Germenlerin yerleştikleri ülkelerin buğdayını taşıy, tuz ve şarap yükleri ile geri dönüp çift yönlü kâr elde ederlerdi.⁹⁴

⁸⁷ Barber, *Yeni Şövalyelik*, 444-445;

⁸⁸ Andreas Kiesewetter, "Bonifacio VIII e gli Angioini", in *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina (Todi, 13-16 ottobre 2002)* (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003), 171-214.

⁸⁹ Bk. İmâdüddin Kâtib İsfahânî, *el-Berkuş-Şâmî*, thk. Falih Huseyn (Amman: Müessesetü Abdülhamid Şümân, 1987), 3/169-170; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûn'l-edebe*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Vesâik, 1423), 28/394; 31/74; Makrizî, *es-Sülûk li mağrifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/277; 2/139.

⁹⁰ Bk. Joseph Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers a Rhodes, (1310-1421)* (Paris: Leroux, 1913).

⁹¹ Theresa M. Vann, "The Role of Rhetoric and Diplomacy in the Creation of Muslim Identity in Fifteenth Century Rhodes", *Mediterranean Identities in the Premodern Era: Entrapots, Island, Empires*, ed. John Watkins-K. L.Reyerson (Routhledge: 2014), 112-126.

⁹² Heyd, *Ticaret Tarihi*, 608.

⁹³ Bk. N. P. Zacour-H. W. Hazard, "The Teutonic Knights in the Crusader States", *The Impact of The Crusades on The Near East* (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985), 320; Halil Yavaş, "Töton Şövalyelerinin Ortaya Çıkışı ve Geç Ortaçağ'da Kuzey Avrupada Tesiri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 1 (Aralık 2018), 1-16.

⁹⁴ Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İnsanlık Tarihine Giriş*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 418-419.

6. BUĞDAY ZENGİNLERİ

Pek çok kişi için Haçlı seferleri sırasındaki uzun ve yıpratıcı savaşlar, fakirlik ve yoksulluğun nedeni olurken, çoğu kişi de krizi fırsata çevirmeyi bilmiş, ticaret ve girişimcilikle zengin olmayı başarmıştı. Bu süreç içerisinde özellikle buğday ticareti sebebiyle ve bazen de sebebi net olarak bilinemeyen gerekçelerle zengin olmayı başarmış olan pek çok kişi türemiştir.⁹⁵ Bu konuda öne çıkan Müslüman buğday tüccarları, tespit edebildiğimiz kadarıyla oldukça sınırlıdır. Fatımîlerin hâkim olduğu Kahire’de Cafer isimli bir zahire tüccarı, 1118 yılında yaptığı haksız uygulamalarla tepki çekmişti.⁹⁶ Memlûklü tarihçisi, âlim ve münşi Kalkaşendî (ö. 1418) ise, bu zengin tüccarların ismini vermek yerine, Mısır toplumundaki önemli konumlarından bahsetmeyi tercih eder.⁹⁷

Buğday ticaretinden asıl zengin olanlar ise Haçlı seferlerinin farklı aktörleri olan İtalyanlar idi. Cenevizliler 1261’de İstanbul’un Lâtinlerden alınmasına destek vermeleri sebebiyle bazı ticarî haklara sahip olmuşlardı.⁹⁸ Bizans, Cenevizlilere 1275’te, imparatorluk düşmanlarına gönderilmedikçe, buğday ihracına izin vermişti. Böylece Ceneviz gemileri İstanbul’a Sakız gibi adalardan buğday taşımaya başlamışlardı. İmparator III. Andronikos Palailogos’un (11328-1341) yerine naibe olarak İstanbul tahtına oturan Anna de Savoyen (1341-1347)⁹⁹ Sakız adasında Bizans amiralinin Cenevizlilere karşı yaptığı bir saldırının bedelini oldukça ağır ödemiştir. Bu korsanca hareket İstanbul’a buğday taşıyan Galata Cenevizlerini çok kızdırmış, çıkardıkları bir isyan, Bizans makamlarınca bastırılmamıştır. Ayrıca Cenevizliler İstanbul’a yaptıkları buğday sevkiyatını durdurarak az kalsın hükümet merkezini aç bırakacaklardı. Bu duruma bir son vermek için Kraliçe Anna, Sakız’da alınan şeyleri geri vererek ve fazladan bir tazminat ödeyip bu darboğazdan kurtulmuştu.¹⁰⁰ Bu durum, Cenevizlilerin daha çok para kazanmalarına ve İstanbul’daki konumlarını sağlamlaştırılmalarına neden olmuştu.¹⁰¹

Bizans’tan aldıkları kapitülasyonlarla tanınan Venedikliler de¹⁰² 1277 ve 1285 yıllarında yeniden bazı ticarî ayrıcalıklara sahip olmuşlardı. Venedik

⁹⁵ Muhammed Seyyid Keylânî, *el-Hurûbu’s-salibiyye ve eseruhâ fi’l-edebl- Arabî fi Mısır ve Şam*, (Kahire: y.y., 1949), 42.

⁹⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü’l-ereb*, 28/278.

⁹⁷ Kalkaşendî, *Subhu’l-aşâ fi snâati’l-inşâ*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.), 10/363; 13/339.

⁹⁸ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: TTK Yayınları, 2019), 417-421; Robert L. Wolff, “Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204–1261”, *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 227-303.

⁹⁹ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 470.

¹⁰⁰ Heyd, *Ticaret Tarihi*, 515, 558.

¹⁰¹ Heyd, *Ticaret Tarihi*, 542.

¹⁰² Bk. Anna Komnena, *Alexiad Malazgirt’in Sonrası*, çev. Bilge Umar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), 187.

tüccarları pahalılık olmadıkça ve fiyat belirli bir oranı aşmadıkça, buğday ihraç edebilme imtiyazını elde etmişlerdi. Venedikliler, Karadeniz eyaletlerine ve özellikle Bulgaristan'a gidip buğday alırlardı. Varna, Mesembria, Anchialos, Sozopolis ve diğer Bulgar limanları aynı zamanda Venedik'in uğrak yerleri idi. 1277 ve 1285 anlaşmaları ile bu buğdayların imparatorluk topraklarından engele uğramadan geçebileceği açıklanmıştı. Venedik ayrıca Foça Limanı'ndan Anadolu'daki Türkmenlerden aldığı buğdayı ihraç ederdi.¹⁰³ Bu konuda da kendilerine Anadolu Selçuklularının kudretli sultanı Alâeddin Keykubad (1220-1237), selefleri gibi buğday ticareti hususunda kolaylık sağlıyordu.¹⁰⁴ Foça limanı dışında Venedik tüccarlarının bayraklarını diktiği Tekirdağ Limanı, Trakya'nın zengin ovalarının buğdaylarına ihraç işini görüyordu.¹⁰⁵ Cenevizliler Sakız Adası'nın buğdayından nasıl pek çok gelir elde ediyorlarsa Venedikliler de Girit Adası'nın buğdayından büyük kazançlar sağlıyorlardı.¹⁰⁶

Buğday zenginleri konusunu Haçlı seferlerinin daha sonraki muhatabı olan Osmanlıların zirvede olduğu bir dönemle noktalamak istiyoruz. Osmanlı vezîriâzamı Rüstem Paşa (ö. 1561), XVI. yüzyılın ikinci yarısında buğday ticaretinden oldukça zenginleşmiş, büyük bir servetin de sahibi olmuştu.¹⁰⁷ Tarihte, buğdayı altınla bir arada zikreden tarihçiler¹⁰⁸ boşuna bu benzetmeyi yapmamışlardır.

SONUÇ

Haçlı seferlerinin sürüp gittiği 1095-1291 yılları, aynı zamanda insanların karınlarını nasıl doyuracakları ve buğday ticaretinin nasıl toplum yararına devam edeceği konusunu da gündeme getirmiştir. Bu husus, iki toplumu birleştirebildiği gibi buğday üzerinden yapılan savaşlar ve ambargolara da sahne olmuştur. Savaşlar ve kuraklık yüzünden ortaya çıkan krizler, yeni pazarları gündeme getirmiş, Sicilya'da aradığını bulamayan Haçlılar Kıbrıs ve Müslüman komşularından ihtiyaçlarını gidermişlerdir. Suriye'deki kıtlık Mısır'ın önemini artırırken, Kudüs'teki kuraklık da Haçlıları Müslüman Suriye ile ticarete sevk etmiştir. Buğday kıtlığı bazen ele geçirilemeyen kalelerin düşmesini sağlamış, bazı Haçlıları dahi Müslümanlara yaklaştırabilmiştir.

Bu süreçte hayati önemi haiz buğday ticaretinin ortaya çıkardığı zenginler

¹⁰³ Heyd, *Ticaret Tarihi*, 550, 591.

¹⁰⁴ Heyd, *Ticaret Tarihi*, 333.

¹⁰⁵ Heyd, *Ticaret Tarihi*, 313.

¹⁰⁶ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 391, 500; Heyd, *Ticaret Tarihi*, 306-307.

¹⁰⁷ Braudel, *Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*, 2/49; Johann Wilhelm Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa* (Gotha: Biblio Bazaar, 1856), 3/796.

¹⁰⁸ Bk. Kalkaşendî, *Subhu'l-aşâ*, 6/340; Takiyeddin Ahmed Makrizî, *el-Mevâiz ve'l-ittibâr bi zikri'l-hutât ve'l-aşâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 4/252.

de öne çıkmıştır. İtalyan tüccarlar ile şövalye tarikatları da zenginliklerini zahire sektöründen artırmışlardır. Diğer yandan bu ticaret Bizans'ı, Anadolu'daki Selçukluları ve Kilikyadaki Ermenileri dahi birbirine yaklaştırabilmiştir. Bazı durumlarda çıkar ilişkileri dostları düşman edebilmiş, müttefik olarak bilinen devletler ve hizipler, buğday konusundaki anlaşmazlıklar yüzünden karşı karşıya gelip savaşabilmişlerdir. Geçmişte olduğu gibi Haçlı seferlerinde de açlık insanları yeni arayışlara sevk etmiş, buğday altından dahi kıymetli olabilmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Muhammed b. Nâsır, “Şümâme b. Üşâl el-Ĥanefî”, *Mecelletü Câmîati'l-İmâm Muĥammed b. Suûd el-İslâmiyye*, 16. Riyad 1417/1996.
- Abu'l-Farac, Gregory. *Abu'l-Farac Tarihi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. Ankara: TTK Basımevi, 1950.
- Abulafia, David. “Charles of Anjou Reassessed”. *Journal of Medieval History* 26 (2000), 93-114.
- Abulafia, David. “Southern Italy and the Florentine Economy, 1265-1370”. *Economic History Review* 33 (1981), 377-388.
- Albert of Aachen. *Historia Ierosolimitane, History of the Journey to Jerusalem*. çev. Susan B. Edgington. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Alptekin, Coşkun. *Dimaşk Atabegliği, Tog Teginliler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi, 1985.
- Anna Komnena. *Alexiad Malazgirt'in Sonrası*. çev. Bilge Umar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996.
- Asbridge, Thomas. *Haçlı Seferleri*. çev. Ekin Duru. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aydemir Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. Ankara: DİB Yayınları, 1979.
- Barber, Malcolm. *Yeni Şövalyelik, Tapınak Tarikatının Tarihi*. çev. Berna Ülner İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.
- Barber, Malcolm. “Supplying the Crusader States, The Role of the Templars”. *The Horns of Hattin*. Nşr. B. Z. Kedar, 314-326. Jerusalem and London: 1992.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbu'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikli. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1959.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-büldân, Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Cahen, Claude. “Le Diyar Bakr au Temps des Premiers Urtukides”. *Journal Asiaticque* 277 (1935), 219-276.

- Cahen, Claude. *Haçlı Seferleri Zamanında Doğu ve Batı*. çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2016.
- Casson, Lionel. *Everyday Life in Ancient Egypt*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.
- Coureas, Nicholas. "Nicosia", *Crusades an Ancylopedia*. Ed. Alan V. Murray. 885. California: Santa Barbara, 2006.
- Coureas, Nicholas. "Western Merchants and the Ports of Cyprus up to 1291". *Cyprus and the Sea*. 255-261. ed. Vassos Karageorghis and Demetrios Michaelides. Nicosia: University of Cyprus, 1995.
- Delaville Le Roulx, Joseph. *Les Hospitaliers a Rhodes, (1310-1421)*. Paris: Leroux, 1913.
- Demirkent, Işın. *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi, (1118-1146)*. Ankara: TTK Basımevi, 1994.
- Dimaşkı, Ebu'l-Fadl Cafer. *el-İşâre ilâ Mehâsini't-Ticâre*. çev. Abdulhalık Bakır. "Ticaretin Güzelliklerine İşaret". Ortaçağ Tarih Metinlerine Dair Çeviriler-1 içerisinde Ankara: Bizim Büro, 2008.
- Ebü'l-Kâsım Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm Ebû Şâme el-Makdisî. *Kitabu'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nuriyye ve's-Salâhiyye*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Ebu'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddin İsmâil. *el-Muhtasar fi ahbari'l-beşer*. Kahire: Matbaatu'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ty.
- Edbury, Peter W. "The Crusader States", *The New Cambridge Medieval History*, 590-606. ed. David Abulafia vol. 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ernoul. *Ernoul Kroniği, Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Ahmet Deniz Altunbaş. İstanbul: Kronik Kitap, 2019.
- Gardiner, Robert. "Crusader Turkey: The Fortifications of Edessa". *Fortress: The Castles and Fortifications Quarterly* 2 (1989), 23-35.
- Gibbon, Edward. *Decline and Fall of the Roman Empire*. London: . M. Dent & Company, 1962.
- Harris, Marvin. *Cannibals and Kings, The Origins of Culture*. New York: Vintage Books, 1977.
- Heyd, W. *Yakın-Doğu Ticaret Tarihi*. çev. Enver Ziya Karal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Hiestand, Rudolf. "'Kaiser' Konrad III., der zweite Kreuzzug und ein verlorenes Diplom für den Berg Thabor". *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 35 (1979), 82-126.

- Holt, P. M. *Haçlılar Çağı, 11. Yüzyıldan 1517'ye Kadar.* çev. Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Honigmann, E. *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı.* çev. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Housley, Norman. "Charles II of Naples and the Kingdom of Jerusalem". *Byzantion* 54 (1984), 527-535.
- Huntington, Samuel P. *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması.* çev. Elif Berktaş. Ankara: Panama Yayınları, 2021.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin. *er-Ravzu'z-zâhir fî sîreti'l-meliki'z-Zâhir.* nşr. Abdülaziz el-Huveytır. Riyad: Meşveret, 1396/1976.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin. *Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-usûr fî sîreti'l-melik el-Mansur.* nşr. Murad Kâmil. Kahire: y.y., 1961.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed. *Endülü's'ten Kutsal Topraklara.* çev. İsmail Güler. İstanbul: Selenge Yayınları, 2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Sîretu'n-nebeviyye.* thk. şrh: M. es-Sekkâ-İ. Ebyârî-A. Şelbî. Kahire: y. y. 1375/1955.
- İbn Kesir, bü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Ahmed Abdülvehhâb Fetih. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1413/1992.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ.* thk. M. Abdülkadir Atâ. Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Şeddâd, Bahaeddin. *en-Nevâdiru's-sultâniyye fî mehâsini'l-yûsufiyye.* thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl. Kahire: Müessesetü'l-Hendâvî, 1994.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *el-A'lâku'l-hatîre fî zikri ümerâiş-Şâm ve'l-Cezîre.* By.: y.y., ty.
- İbn Şeddâd, İzzeddin. *Baypars Tarihi.* çev. M. Şerefüddin Yaltekaya. İstanbul: Maarif Matbaası, 1941.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddin Yûsuf. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûk Mısr ve'l-Kahire.* nşr: M. Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Vezâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1992.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh et-Temîmî el-Hamevî. *Müferricü'l-kurûb fî ahbâri Benî Eyyûb.* Thk. Cemâleddin eş-Şeyyâl ve dğr. Kahire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1377/1957.
- İbnü'l-Adîm, Kemâlüddin. *Zübdetü'l-Haleb fî târihi Haleb.* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-tarih.* tsh. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-İbrî, Abu'l-Farac. *Abu'l-Farac Tarihi.* çev. Şerafeddin Yaltekaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2011.

- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ er-Reisülecel Mecdürrüesâ el-Amîd Hamza b. Esed. *Şam Tarihine Zeyl, I. Ve II. Haçlı Seferleri Dönemi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İmâdüddin Kâtib İsfahânî. *el-Berkuş-Şâmî*. thk. Falih Huseyn. Amman: Müessesetu Abdülhamid Şûmân, 1987.
- İnalcık, Halil. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*. Ankara: TTK Yayınları, 1954.
- Kalkaşendî. *Subhu'l-aşâ fi smâati'l-inşâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Kiesewetter, Andreas. "Bonifacio VIII e gli Angioini". *Bonifacio VIII: Atti del XXXIX Convegno storico internazionale del Centro italiano di studi sul Basso Medioevo-Accademia Tudertina (Todi, 13-16 ottobre 2002)*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2003.
- Makrizî, Takiyeddîn Ahmed. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-a'sâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Makrizî, Takiyeddîn Ahmed. *es-Sülûk li mağrifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrizî, Takiyeddîn Ahmed. *İğâsatu'l-ümme bi-keşfi'l-ğumme*. nşr. Kerem Hilmi Ferhat. Kahire: Aynu'd-Dirâsât ve'l- Buhûsi'lİnsâniyye ve'l-İçtimaiyye, 2007.
- Meş'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüsey. *et-Tenbih ve'l-işrâf*. nşr. Michael Jan de Goeje. Leiden. E. J. Brill, 1967.
- Moreno, M. M. "Sicilyada Müslümanlar". çev. A. Bakır-A. Çelik. *Ortaçağ Tarihi Metinlerine Dair Çeviriler-2*. Ankara: Bizim Böro, 2008.
- Muhammed Seyyid Keylânî. *el-Hurûbu's-salibiyye ve eseruhâ fi'l-edebi'l- Arabî fi Mısr veş-Şam*. Kahire: y.y., 1949.
- Munro, Dana Carleton. *Letters of the Crusades*. Philadelphia: Longmans, 1902.
- Nâsır-ı Hüsrev. *Sefernâme*. çev. Abdülvehap Tarzi. İstanbul: MEB Yayınları, 1950.
- Niketas Khoniates. *Historia, Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 1995.
- Nüveyri, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâik, 1423.
- Odo de Deuil. *The Journey of Louis VII to the East*. nşr. çev. V. G. Berry. New York: Columbia University Press, 1948.
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret İşıltan. Ankara: TTK Yayınları, 2019.
- Otten, Catherine. "Les Genoıs a Limassol au Milieu du XVe Siecle". *Dei Gesta per*

- Francos: Crusade Studies in Honour of Jean Richard*. ed. Michel Balard, Benjamin Z. Kedar, and Jonathan Riley-Smith. Aldershot, UK: Ashgate, 2001.
- Pirenne, Henri. *Hız Muhammed ve Charlemagne*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Praver, Joshua. *The Latin Kingdom of Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1972.
- Raymondus Aquilers. *Historia Francorum Qui Ceperunt Iherusalem, Haçlılar Kudüs'te, Bir Papazın Gözünden İlk Haçlı Seferi*. çev. Süleyman Genç. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Richard, Jean. "La Politique Orientale de Saint Louis, La Crusaide de 1248". *Septieme Centenaire de la Mort de Saint Louis Actes des Colloques de Royaumont et de Paris* (1976) 197-207.
- Rubenstein, Jay. "Cannibals and Crusades", *French Historical Studies*, Vol. 31, No. 4 (2008), 525-552.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü resâilî'l-Arab*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mirâtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât v. dğr. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sumberg, Lewis A. M. "The 'Tafurs' and the First Crusade," *Mediaeval Studies* 21 (1959), 222-246.
- Süleyman Sûdî. *Osmanlı Vergi Düzeni: Defter-i Muktesid*. haz. M. Ali Ünal. Isparta: Süleyman Sudi Kitapları, 1996.
- Sümer, Faruk. *Yabanlı Pazarı, Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1985.
- Süryani Mikhail. *Süryânî Patrik Mihail'in Vakayinâmesi*. çev. Hrant D. Andreasyan. Ankara: TTK Kütüphanesi Tercüme Kısım, 1944.
- Şeşen, Ramazan. *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1987.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 1388/1968.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk (Târihu't-Taberî)*. Beyrut: Dâru't-Turâs 1387.
- Tanilli, Server. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası, İnsanlık Tarihine Giriş*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.

- Turan, Osman. "Keykâvus I". *İslam Ansiklopedisi*. 6/632. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Urfalı Mateos. *Urfalı Mateos Vekâyi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*. çev. Hrant Andreasyan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1409/1989.
- Vann, Theresa M. "The Role of Rhetoric and Diplomacy in the Creation of Muslim Identity in Fifteenth Century Rhodes", *Mediterranean Identities in the Pre-modern Era: Entrapots, Island, Empires*. ed. John Watkins-K. L.Reyerson. Routhledge: UK, 2014.
- Vasiliev, A. A. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfit Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Wilhelm Johann. *Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*. Gotha: Biblio Bazaar, 1856.
- William of Tyre. *A History of Deeds Done Beyond the Sea*. çev. Emily Atwater Babcock-A. C. Krey. New York: Colombia Universty Press, 1943.
- Wolff, Robert L. "Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204–1261", *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 227-303.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebi Ya'küb İshâk. *Ülkeler Kitabı*. çev. Murat Ağarı. İstanbul: Bayrak Matbaası, 2002.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-büldân*. thk. Ferîd Abdülazîz el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Yavaş, Halil. "Töton Şövalyelerinin Ortaya Çıkışı ve Geç Ortaçağ'da Kuzey Avrupada Tesiri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, Cilt:1, Sayı: 1 (2018), 1-16.
- Zacour, N. P. – Hazard, H. W. "The Teutonic Knights in the Crusader States". *The Impact of The Crusades on The Near East*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.

18. YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNDEKİ SALYÂNE KAYITLARI

SALYÂNE RECORDS IN SİVAS COURT RECORDS IN THE LAST QUARTER OF THE
18TH CENTURY

EBUBEKİR SİDDİK YÜCEL

DOÇ. DR., SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI
ASSOC. PROF., UNIVERSITY OF SİVAS REPUBLIC FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
ISLAMIC HISTORY SİVAS, TÜRKİYE

yucel@cumhuriyet.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-0848-1905>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1261870>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
8 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Yücel, Ebubekir Siddik, "18. Yüzyılın Son Çeyreğinde Sivas Şer'iyeye Sicillerindeki Salyâne Kayıtları Salyâne Records in Sivas Court Records in the Last Quarter of the 18th Century". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 57-79.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



18. YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNDEKİ SALYÂNE KAYITLARI

Öz

Sivas, Anadolu şehirlerinin en eskisi ve jeopolitik olarak önemli bir noktasında bulunmaktadır. Tarih öncesinden itibaren mevcudiyeti bilinen Sivas şehri, Malazgirtle birlikte Türklere ve İslam'a açılmış Danişmendliler, Eratnalılar, Anadolu Selçukluları ve Osmanlı devletinin önemli şehri ve eyalet merkezi konumunu muhafaza etmiştir. Anadolu Selçukluları dönemindeki ticari canlılığı yakalayamamış olsa da Osmanlı Devleti döneminde jeopolitik konumunu hiç kaybetmemiştir. Şehirlerin tarihlerinin yazılması çok eski dönemlere kadar inmektedir. İslam Tarih yazıcılığında bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Şehirlerin tarihleri kurulduğu andan itibaren hakkında tutulan verilerle ancak ortaya çıkartılabilir. Anıtsal yapıların haricinde şehrin iktisadi, siyasi, mimari açıdan incelenmesi arşiv malzemesinin ortaya çıkartılması ve üzerinde çalışma yapılmasıyla mümkün olmaktadır. Sivas Çelebi Mehmet'le (1413-1421) birlikte 15. asırdan beri Osmanlı şehridir. Osmanlı Devleti'nde Beylikler Dönemi'nden itibaren fethedilen bölgelere idareyi temsil vazifesiyle subaşılar, adaleti temsilen de kadılar tayin edilirdi. Kadıları davalarını, kadı/şer'iyye sicilleri denilen defterlere kaydetmek zorunda idiler. Tutulan bu defterler; kadı divanı, şer'iyye sicilleri, kadı sicilleri olarak bilinmekle birlikte şer'iyye sicilleri olarak kullanılması daha yaygındı. Kısaca mahkeme kayıtları denmektedir. Şer'iyye sicil defterleri şehrin adlı, iktisadi, toplumsal, merkez-taşra münasebetlerini göstermesi bakımından zengin kaynaklardır. Bu defterlerin sürekliliği onu idari, hukuki, iktisadi ve içtimai olarak dönemler arasında mukayese yapılabilmesi için önemli kılmaktadır. Çünkü toplumsal olaylara ait tereke, boşanma, kassam, cezai suçlar, borçlanma, vergiler gibi konularla ilgili geniş malumat bulunmaktadır. Kayıtlarda üretimin birimleri ve fonksiyonlarının bir kısmını buradan takip edilebilmek mümkündür. Sicil defterleri mahalli tarih araştırmaları için vazgeçilemez birincil kaynak olma özelliğini her zaman korumuştur. Osmanlı devlet diplomatikasının yabancı devlet adamlarına gönderilen mektuplar hariç devlet nizamı içindeki tüm yazışma bilgilerini burada görmek mümkündür. Bu yazışmalardan birisi de salyâne kayıtlarıdır. Salyâne; Osmanlı Devleti mali disiplini içerisinde devlet görevlilerinden bir kısmına yıllık yapılan ödemeler ve taşra vilayetlerinde halktan toplanan vergilerin harcama kalemleri çerçevesinde yapılan ödemelerden sonra geri kalan kısmının hazineye gönderilmesi anlamına gelmektedir. Fakat ilerleyen zamanlarda salyâne bir şehri idare eden kişilerin maaşları ve şehrin masraflarının kanunnamelerin müsadesi ölçüsünden halktan alınan vergilerle ödenmesi şekline dönüşmüştür. Şehrin ileri gelenleri vasıtasıyla belirlenen masraflar, belirlenen harcama kalemlerinde kullanılmak üzere, mahalleler, esnaf, nahiye ve köyler tevzi edilmesi şeklinde bir mali uygulama şeklini almıştır. Dönemin mahalle isimleri ve vergi miktarları, üretim birimleri ve isimleri, köy isimleri ve mali yükümlülükleri itibariyle ekonomik durumları bu kayıtlarda açıkça görülmektedir. Devletin ihtiyaç duyduğu savaş vb. gibi durumlarda zorunlu tuttuğu vergilendirmenin haricinde, vilayetlerin kendi içlerinde tevzi etmiş oldukları vergilerin kullanılacağı alanların yani masraf defterlerinin içerikleri de ayrıca bir önem arz etmektedir. Bu çalışma Sivas'a ait olan ve 1777-1802 tarihlerini kapsayan şer'iyye sicillerinde bulunan salyâne kayıtlarının tespit edilmesidir. Yıllara göre mahallelerin, köylerin, esnafın vermesi gereken salyâneler ve miktarları, tahakkuk ediliş biçimi, mahsupları gösterilmiştir. Tablolar halinde verilecek olan kayıtlar, bir şehrin ekonomik olarak işleyişini görme bakımından önemli veriler ihtiva etmektedir. Çalışmadaki ana çıkış noktamız ise; iktisadi konularda uzman olan araştırmacılara hazır malzeme ile birlikte ortaya çıkan verilerin bir analizi şeklinde olacaktır. Çünkü bu defterlerde bulunan her bir malzemenin konunun uzmanları tarafından tetkik ve yorumlanması, işin mahiyetinin daha sağ-

lıkları bir biçimde ortaya konması bakımından önemlidir. Sivas gibi önemli bir Osmanlı şehrinin tarihine ışık tutacak bu mahkeme kayıt defterlerinin ilkinin 1777 tarihinden itibaren olan defterinin elimizde bulunuyor olması Sivas tarihi bakımından önemli bir durumdur. Bu tarihten önceki defterlerin akıbeti bilinmemekle beraber mevcut defterlerin birçoğunda su izlerinin bulunuyor olması sicil defterlerinin muhafaza edildiği vilayet binasının yangın geçirmiş olmasından dolayı, defterlerin büyük bir kısmının yangına maruz kaldığını göstermektedir. Yangından sonra Sivas Kongre'sinin yapıldığı binada muhafaza edildikten sonra isabetli bir kararla Ankara Millî Kütüphaneye nakledilmek suretiyle muhafaza altına alınmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sivas Şer'iyye Sicilleri, Salyâne, Tekâlif, Reâya, Vergi

SALYANE RECORDS IN SİVAS COURT RECORDS IN THE LAST QUARTER OF THE 18TH CENTURY

Abstract

Sivas is the oldest of the Anatolian cities and is located at a geopolitically important point. The city of Sivas, whose existence has been known since prehistory, has preserved its position as an important city and state center of the Danishmends, Eratnas, Anatolian Seljuks and the Ottoman state, which was opened to the Turks and Islam together with Malazgirt. Although it could not catch up with the commercial vitality of the Anatolian Seljuks, it never lost its geopolitical position during the Ottoman Empire. The writing of the histories of the cities goes back to very ancient times. It is possible to multiply examples of this in Islamic historiography. Apart from the monumental structures, the economic, political and architectural examination of the city is possible by revealing the archive materials and working on them. It has been an Ottoman city since the 15th century, together with Sivas Çelebi Mehmet (1413-1421). In the Ottoman Empire, from the Principalities Period, subasis was appointed to represent the administration and kadıs were appointed to represent the conquered regions. The qadis had to record their cases in the registers called kadi/shar'iyya registers. These ledgers kept; Although it is known as kadı divan, şer'iyye registers, kadi registers, it was more common to use it as şer'iyye registers. Briefly called court records. Şer'iyye registers are rich sources in terms of showing the judicial, economic, social, centre-country relations of the city. The continuity of these books makes it important for making comparisons between periods in terms of administrative, legal, economic and social aspects. Because there is a wide range of information about social events such as inheritance, divorce, kassam, criminal offenses, debt, taxes. It is possible to follow some of the units and functions of production in the records here. Registry books have always been an indispensable primary source for local history research. It is possible to see all correspondence information of the Ottoman state diplomatic, except for the letters sent to foreign statesmen, in the state order. One of these correspondences is salyane records. Salyane; It means the annual payments made to some of the state officials within the financial discipline of the Ottoman State and the remaining part of the taxes collected from the people in the provincial provinces, after the payments made within the framework of the expenditure items, to the treasury. However, in later times, salyane turned into a form of paying the salaries of the people who ruled a city and the expenses of the city with the taxes collected from the people to the extent permitted by the laws. The expenses determined by the notables of the city took the form of a financial practice in the form of distribution to the neighborhoods, tradesmen, sub-districts and villages to be used in the determined expenditure items. The names of neighborhoods and tax amounts of the period, production units and names, village

names and their economic status in terms of financial liabilities are clearly seen in these records. War required by the state, etc. Apart from the taxation that it obliges in such cases, the contents of the areas where the taxes distributed by the provinces will be used, namely the expense books, are also important. This study is to determine the salyane records in the şer'iyye registers belonging to Sivas and covering the dates 1777-1802. The salyanes and their amounts, the way they were accrued, and their deductions are shown according to the years, which are required to be given by the neighborhoods, villages and tradesmen. The records, which will be given in tables, contain important data in terms of seeing the economic functioning of a city. Our main starting point in the study is; It will be in the form of an analysis of the data, along with the material ready for researchers who are experts in economic matters. Because the examination and interpretation of each material in these notebooks by the experts of the subject is important in terms of revealing the nature of the work in a healthier way. It is a sad situation in terms of Sivas history that we have the first of these court record books from 1777, which will shed light on the history of an important Ottoman city like Sivas. Although the fate of the books before this date is not known, the fact that there are traces of water in many of the existing books indicates that a large part of the books were exposed to fire due to the fire in the provincial building where the registry books were kept. After the fire, they were preserved in the building where the Sivas Congress was held, and they were transferred to the Ankara National Library with the right decision.

Keywords: Islamic History, Sivas Court Records, Salyane, Tekalif, Reaya, Tax.

GİRİŞ

Şehir tarihi incelemelerinde o şehrin kuruluşu, demografik yapısı, sosyo-ekonomik, politik ve kültürel yönleri merak edilmektedir.¹ Temettüat defterleri, tahrirler, şer'iyye sicilleri, salnameler, vakfiyeler, menzilhâne kayıtları, menakıpnameler, mahallî gazete ve matbuat ve nüfus kayıtları vb. arşiv kayıtları Osmanlı şehirlerinin, dolayısıyla Sivas'ın farklı yönlerini aydınlatacak önemli bilgiler içermektedir. Bu çalışmada toplamda 233 adet olan Sivas Şer'iyye Sicilleri² arasında ilk altı defter olan 1777-1802 tarihli sicillerdeki salyâne defterleri tanıtılacaktır.

Sivas ile ilgili 233 adet defterden çalışmaya esas aldığımız defterler, hüküm, ferman, mürâsele, berat gibi merkez ile yapılan yazışmalar yanında³ toplumsal ilişkileri yansıtan pek çok belgeyi içermektedir.⁴ Salyane kayıtlarında genellikle şehir için yapılan kamusal harcamalar, toplanan vergi

¹ Özer Ergenç, "Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler", *Belleten* 52/203 (1988), 667-684.

² Ebubekir Sıddık Yücel, "Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079. Bu çalışmada yazar, Devlet Osmanlı Arşivlerinde bulunan mevcut defterlerin katalog çalışması ve muhteviyatları hakkında bilgi verilmekle birlikte defterler üzerinde yapılan o güne kadar ki akademik çalışmalar da belirtilmiştir.

³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı* (Ankara: TTK, 1988), 109.

⁴ Ahmet Akgündüz, *Şer'iyye Sicilleri* (İstanbul: TDAV, 1988), 1, 12.

miktarları, ödenen maaş miktarları ve hazineye gönderilen gelir fazlasıyla ilgili bilgiler mevcuttur.⁵

Sivas, Mısır, Bağdat, Yemen gibi salyâne ile idare olunan bir vilayetti.⁶ 18-19. yüzyıllarda şehrin kamusal harcamaları vekil-i fukara,⁷ köylerde ihtiyar heyeti,⁸ esnaf aksakallıları⁹ ve valinin¹⁰ bilgisine başvurularak farklı kesimlere mali güçlerine göre taksim edilir, bu da *Tevzi* (Salyâne) *Defterlerine* işlenirdi.¹¹ Kayıtlardan anlaşıldığına göre vergiler üç taksit halinde alınırды.¹² İndirim¹³ ve faiz yapıлып yapılmadığı,¹⁴ ne zaman mahsup edileceği kaydedilirdi.¹⁵ Yükümlülük, masraflar dikkate alınarak belirlenirdi. Buna “*tevzi, ale'l-hesab*” denirdi.¹⁶

Şehirde askerinin iâşe ve donatımı, maaşları, tersane ve gemi yapımı, sarayın gereksinimleri, devletin yeni inşaatları ve bayındırlıkla ilgili giderleri gibi kamusal harcamalar mukataa, cizye ve diğer vergilerle ile karşılanırdı. İmdâd-ı seferiyye, imdâd-ı hazeriyye, avarız, nüzul, sürsat, kürekçi bedeli, bedel-i beldâr, yaylakiye, kışlâkiye, tekâlif-i örfiyye, menzil ücretleri gibi bütün harcamalar kent merkezi başta olmak üzere köylere ve nahiyelerine güçleri dikkate alınarak tevzi edilirdi.¹⁷

Avrupâda meydana gelen siyasi, coğrafi ve ekonomik gelişmeler¹⁸ Osmanlı toplumunu ve ekonomisini de derinden etkiledi¹⁹ ve ülkede ekonomik bunalıma yol açtı.²⁰ Devlet bir taraftan isyanlar ile uğraşmak, diğer yandan mali önlemler almak zorunda kaldı.²¹ Örneğin avarız, imdâd-ı seferiyye ve

⁵ İdris Bostan, “Salyâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36, 59-60.

⁶ Pakalın, “Salyâne”, 3/ 111.

⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 194/1.

⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 177/1.

⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 214/1.

¹⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1794-1794*, 96/1.

¹¹ Kaya Bayraktar, “Osmanlı Maliyesi Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Türk Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/1 (2003), 129.

¹² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 316/2.

¹³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 358/2.

¹⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781* 124/3. 27 Mart 1779 tarihli salyâne kaydında Sivas Valisi Mikdad Paşa'nın masrafları için belirlenen salyânede 5093 kuruşluk meblağa 1020 kuruş faiz uygulamasıyla 6113 kuruş tahakkuk ettirilmiştir. Yine aynı tarihli Vezir Ahmed Paşa'ya zahire getiren Kethüdâ beyi için belirlenen 53 kuruşa 10 kuruş, iç çuhadar'a için belirlenen masraf olan 1064 kuruş için 113 kuruş faizle 1177 kuruş salyâne belirlenmiştir.

¹⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 155/2.

¹⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 29/1; 108/1.

¹⁷ Yücel Özkaya, “XVIII. Yüzyılın Sonlarında Tevzi Defterlerinin Kontrolü”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1981), 185; Salyâne, tevzi defterleri için yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için Bk., Ali Açıkcel-Abdurrahman Sağırlı, “Tokat Şer'iyye Sicillerine Göre Salyâne Defterleri (1771-1840)”, *Tarih Dergisi*, 41 (2005), 95-146.

¹⁸ Şevket Pamuk, *Osmanlı Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 13.

¹⁹ Yılmaz Kurt, *Koçi Bey Risalesi* (Ankara: Ecdad Yayın Pazarlama, 1994), 85-87.

²⁰ Pamuk, *Osmanlı Türkiye İktisadi Tarihi 1500-1914*, 105.

²¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 152/1; 245/1.

hazeriyye²² adı altında yeni vergiler konuldu.²³ Bu da halkın ekonomik olarak ezilmesine sebep oldu. Zira halk merkeze yerel yöneticilerin keyfi olarak davranmalarından şikâyetçi olmuştur.²⁴ Nitekim III. Selim 11 Mayıs 1789 tarihli bir hatt-ı hümayunla Anadolu'daki vezir, vali ve mülki idarecilerin dikkatini çekmiş, Şeyhülislam Mevlana Seyyid Mehmed Kemâl'in başkanlığında *meclis-i şûra* kararları ilgili vilayetlere gönderilmiştir.²⁵

Bu araştırma incelediğimiz salyâne defterlerindeki vergi türlerini, miktarlarını, köy, mahalle ve esnafın vergi yüklerini tablolar halinde sunarak analiz etmektedir.

1. SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNDE SALYÂNE KAYITLARI

İncelenen şer'iyye sicilleri altı defterden oluşmaktadır. 1777-1802 tarihlerini taşıyan bu kayıtlar Cumhurbaşkanlığı Devlet arşivlerindeki ilk 1-6 numarada kayıtlı olan defterlerdir. Yılda iki defa düzenlenen tevzi sistemi 18. yüzyılda terk edilerek birden fazla yazılmaya başlanmıştır. Bu halkın zor duruma düşmesine yol açmıştır.²⁶ *Tekâlif-i şâkka*²⁷ adıyla halktan toplanan vergiler halkın malî açıdan daha da sıkıntılı hale sokmuştur. Şikâyetler artınca, merkezi yönetim, *tekâlif-i şâkka muafiyeti*²⁸ getirmek zorunda kalmıştır. Söz konusu vergi türü, *imdâd-ı seferiyye ve hazeriyye*²⁹ toplanmadığında başvuru bir vergidir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Sivas valileri görevlilerin atları için yem ve arpa veremez duruma düşmüşler, hatta kendileri de sıkıntı çekmişlerdir. Yönettikleri hâs ve mukataalar da ellerinden alınmıştır. Kendilerine sadece şehirden tahsil edebildikleri vergiler kalmıştı.³⁰ 27 Ekim 1787 tarihli bir fermana göre, halktan kanunsuz vergi alındığı için yerel yöneticiler uyarılmıştır.³¹ 25 Eylül 1794 tarihli bir belgede Sivas ahali mütesellim Recep Bey'den

²² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 136/1.

²³ Açikel - Sağır, "Tokat Şer'iyye Sicillerine Göre Salyâne Defterleri (1771-1840)", 96. İlgili çalışma bu alanda yapılan çalışmaları geniş bir şekilde ele alması bakımından da önemli bir çalışmadır.

²⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 57/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 32/1.

²⁵ Yücel Özkaya, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 186.

²⁶ Özkaya, "XVIII. Yüzyılın Sonlarında Tevzi Defterlerinin Kontrolü", 135.

²⁷ Mehmet Zeki Pakalın, "Tekâlif-i Şâkka", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1983), 2/63. İmdâd-ı Hazeriyye; Muharebe olmadığı zamanlarda bütçe açığını kapatmak için halka tarh ve tahsil olunan vergilere verilen addır.

²⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 171/1.

²⁹ Mehmet Zeki Pakalın, "İmdâd-ı Hazeriyye", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1983), 2/63. İmdâd-ı Hazeriyye; Muharebe olmadığı zamanlarda bütçe açığını kapatmak için halka tarh ve tahsil olunan vergilere verilen addır.

³⁰ Özkaya, "XVIII. Yüzyılın Sonlarında Tevzi Defterlerinin Kontrolü", 136.

³¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 95/1.

şikâyetçi olmuştur. Merkezden yapılması istenen teftiş raporunun Dersaadet'e gönderilmesi istenmiştir.³²

Salyâne yazımının yılda iki kez tanzim edilmesi gerekirken bu süre bazen üç buçuk aydan on iki aya kadar değişiyordu.³³ Bazen on yedi³⁴ ay sonunda da kayıt yapıldığı olmuştur. Salyâne kayıtları yazılırken tutulduğu tarih belirtildikten sonra³⁵tarh³⁶ olunan vergilerin miktarları ve bunları ödemeleri gereken *mahalleler, nahiye, esnaf, karyeler yazılırdı*. Sivas Şer'iyye Sicil Defteri, 3; 78/1'deki kayıt bir örnek olarak verilebilir:

İş bu bin iki yüz iki senesi Şevvâl-i şerîf evâsıtına gelinceye dek medîne-i Sivas umûrın ru'yet eden aksakallıları ve âyan ve eşrâf ma'rifetleri ve ma'rifet-i şer'le tanzîm eyledikleri salyâneden;

Hafik Nahiyesi'ne ifrâz olunan dört bin beş yüz kuruş,

Abdullah Paşa, Seyfik ve Ahi Pınar karyelerinden verilen şa'ir kıymeti iki yüz yetmiş üç kuruş

Abdullah Paşa'ya verilen revgan (yağ) ve asel (bal) ve sair sebzevât (sebzeler) kıymeti yirmi yedi kuruş

hüccâc-ı Müslimîn Tutmaç karyesine nüzûllerinde verilen şa'ir kıymeti altmış kuruş,

hüccâc-ı Müslimîn (-) Deli Paşa Ağa, Hacı Mirza karyesine nüzûlünde verilen şa'ir kıymeti otuz altı kuruş,

Battal Hacı Hüseyin Paşa hazretlerinin mübâşirine hizmet-i mübâşiriyyesi yüz elli kuruş,

Nasuh Paşa İşhanı karyesine nüzûlünde bedesten kethüdası yediyle verilen şa'ir kıymeti yüz elli kuruş,

mâl-ı mübâya'adan küsür yediyüz elli kuruş,

İşhanı karyesine Nasuh Paşa masârıfı yüz elli kuruş,

Bingöl karyesine mesârif altmış kuruş,

Akpınar karyesine şa'ir kıymeti altmış kuruş,

Şeyhu'l-hacc Abdullah Efendi'nin şa'ir bahası altmış yedi kuruş,

Beypınarı için beş kile şa'ir kıymeti yirmi beş kuruş,

Tatlıcak karyesine imdâd otuz kuruş,

Sarıköy ve Düger on kile şa'ir kıymeti kırk kuruş,

Nasuh Paşa'ya yüzbaşı için verile.

³² Osmanlı Arşivi (BOA). *Ali Emiri Sultan Selim III* [AE.SSLM.III], No. 141-8535.

³³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 176/1.

Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781, 240/1; 465/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 141/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 142/1. *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 45/1; 124/1; 316/2; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1781-1787*, 40/1; 60/1; 70/1.

³⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1781-1787*, 129/1. Bu dönem 1 Nisan 1786 / 12 Eylül 1787 tarihleri arasıdır.

³⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 185

³⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 185/1.

Yetmiş beş kuruş faziletli Hâkim Efendi hazretlerine harc-ı defter,
 beş yüz kuruş kâtib efendilere kalemiyye,
 yirmibeş kuruş miralay ağaya,
 dört yüz kuruş vekil-i miralay Mehmed Ağaya,
 tahsildâriyye ikiyüz kuruş,
 baş çeri başı Sun'ullah Ağaya elli kuruş,
 ayak çeri başlarına on beş kuruş,
 miralay vekili kâtibine kırk kuruş,
 vekil-i kethüda çavuşân Osman Ağaya elli kuruş,
 Zaralı-zâde necabetli Recep Bey efendi hazretlerine beş yüz kuruş,
 min haysül-mecmu' sekiz bin iki yüz seksen (8280) kuruşa bâlig olub
 meblâg-ı mezkûru âti'z-zikr kurâ ahâlılerine hâl-i tahammüllerine göre tevzi'
 ve taksim defteridir ki ber-vech-i ati zikr olunur.

Salyâne defterleri kontrol edilmek üzere için İstanbul'a gönderilmek zorundaydı. Böylece usulsüzlüğün önüne geçilmek istenmiştir. Zira zaman zaman suiistimler olabiliyor,³⁷ halka haksız vergiler yüklenebiliyordu. 14 Ekim 1787 tarihli bir ferman ile Rusya Savaşı sebebiyle ihtiyaç duyulan 70 bin kile zahirenin satın alınması, bunların çuvallama ve taşıma ücretlerinin Sivas, Bozok ve Amasya sancaklarından karşılanması ve kayıtlarının da denetlenmek üzere İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir.³⁸

1.1. Vilayet Masraflarının Tevzii

Vilayet masrafları, vali, kadı, ehl-i hal ve'l-akd, vekil-i fukara gibi mahalli yönetici ve yetkililerin bilgisi alınarak belirlenir, daha sonra ödemesi gereken yükümlülükler mâlî güçleri dikkati alınarak tespit edilip salyâne defterlerine kaydedilirdi. Sivas vilayeti özelindeki uygulamanın söz konusu tarihte Yıldızeli kazası başta olmak üzere şehrin mahalleleri, nahiyeleri (Hafık), köyler ve esnafı esas alınarak yapıldığı görülmektedir.

Sivas'ta halktan alınan vergiler arasında imdâdiye, akçe murabahası, harç-ı imza, hüddâmiye ve kethüdâiye adıyla alınan vergiler bulunuyordu. Bazıları bu vergileri ödemekte o kişiler için ya indirim gidilir ya da muaf tutulurdu. Mesela 1777-1778 tarihinde 60.480 kuruş toplanması gerekirken 10.000 kuruş indirim yapılmıştı.³⁹ Yıldızeli Yakup köyü ödeme zorluğu içinde olduklarını bildirince, 1788 tarihind⁴⁰ herhangi bir ödeme yapmamışlardır.

³⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 78/1

³⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 21/1; 40/1.

³⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 45/2.

⁴⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 134/1.

Yine 7 Eylül 1791 tarihinden Bozok Sancağının tekâlif-i mühimme dışında bir ödeme yapmaması istenmiştir.⁴¹

Vilayet masrafları arasında ilginç gider kalemlerine rastlanmaktadır; 27 Nisan 1777/13 Nisan 1778 tarihli masraf defterinde *fahişe nefyi* (sürgünü) için 16 kuruşluk beygir masrafı yazılıdır. Bir başka seferinde divaneler dâhil fahişelerin nakil masrafı olarak aynı 32 kuruş,⁴² fahişe ve köçek sürgünü⁴³ için de 21 kuruş harcama yapılmıştır. Öyle anlaşılıyor ki sürgünü devlet yaptığı için nakil ücreti kamusal bir harcama olarak görülmüştür⁴⁴ Devlet adına görev yapan görevlilerin nakil ücretleri de vilayet masrafları arasındadır.⁴⁵ 13 Ağustos 1786 tarihli Hindistan'dan İstanbul'a giden elçileri ve yüklerini taşıyan atların kira bedellerini o vilayetin bütçesinden ödenmiştir.⁴⁶ Elçilerin nakli için 500 at ve 1200 deve kiralanmıştır.⁴⁷ Diğer masraf tutarları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir. Vilayette yapılan şenlik⁴⁸ bayram bahşişleri,⁴⁹ zafer kutlamalarında atılan top masrafları,⁵⁰ Ramazan ve Kurban Bayramlarının atılan top masrafları⁵¹ bunlardan birkaçıdır. 15 Nisan 1796 tarihinde valiliğinin kullandığı üçü saray olmak üzere 84 binanın kirası da vilayetten toplanmıştır.⁵²

Tablo 1: 19 RA 1191 / 15 RA 1192 – 27 Nisan 1777 / 13 Nisan 1778 Tarihli Vilayet Masraf Defteri

Kime verildiği / Masrafın cinsi	Miktar/krş
Vekil-i fukara Hacı Mustafa Marifetiyle tevzi edilen	60480
Sivas Valisi Süleyman Paşa zahire bahâsı	7400
Zaralı-zâde Abdullah Paşa'nın tahviliyle konakçı ve Mehterbaşıyla gelen bayrağına verilen tayinât bahâ	167
Süleyman Paşa ve beraberindekilerine kudûmiye	489
Süleyman Paşa'nın mehterbaşının elbise bahâsı	204
Süleyman ve Sürücü Abdullah Paşaların teşrifleri için	54
Sürücü Abdullah Paşa'nın zevcelerine verilen tayinât bahâ	389

⁴¹ BOA, AE.SSLM.III. No. 72-433.

⁴² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 124/3.

⁴³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 192/1.

⁴⁴ Gülbadi Alan, "19. Yüzyılda Osmanlıda Sürgün Politikası Çerçevesinde Sürgün Kadınlar", *Belleter* 78/281 (2014), 250.

⁴⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 192/1.

⁴⁶ Alan, "19. Yüzyılda Osmanlıda Sürgün Politikası Çerçevesinde Sürgün Kadınlar", 247.

⁴⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 159/1.

⁴⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 192/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 10/1.

⁴⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 45/1.

⁵⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 87/2.

⁵¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 177/1.

⁵² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 47/1.

Sivas kaymakamı Zaralı-zâde Abdullah Paşa'ya ikramiye ve defter buyurulmasına	2177
Zaralı-zâde Abdullah Paşa'nın divan Efendisine defter buyurulması için	25
Zaralı-zâde Abdullah Paşa Diyarbakır canibine asker sevki için giderken verilen tayinât	58
Zaralı-zâde Abdullah Paşa teşrifinde saray, mutfak ve diğer tamirler için	44,10
Kırkılı ve serdengeçti ağalarına ferman mucibince verilen tayinât	930,5
Deve Mekkârisi için istical-i ferman getiren çuhadara verilen hizmet	44
Mekkâri başı nizamı için ferman getiren çuhadara verilen hizmet	72
Kangal nizamı için ferman getiren Ömer Bey'e verilen hizmet	265
Recep Bey eliyle tatarlara verilen hizmet	20
Mekkâri deve için Mekkâri başı nasb olunan Çahgen-zade Mustafa Ağa'ya Sivas'a isabet eden deve için	685
Mîrî Binbaşı Ali Bey Paşaoglu'na Kethüdâ vasıtasıyla verilen tayinât bahâ	201
Süleyman Paşa, Feyzullah Paşa, Mehmed Paşa saraylarının ve Kale ahırlarının tamirine ırgat, taşçı ve dülgere verilen ücret	461
Çatalcalı Ali Paşa teşrifinde beygir kirası	42
Tuzcu esnafından alınan kereste ve hasır bahâ bâ-defter-i müfredat	462,5
Bezzaz esnafından alınan çit bahâ	180
Penpeci esnafından astar ve dokuz nişan bahâ	152
Debbağ esnafından ve Sipah pazarından yün bahâ	216,10
Çilingir ve demirci esnafından levazımat bahâ	114,12
Gazzaz esnafından makatlara hurç bahâ	47
Süleyman Paşa'nın yolculuğunda beygir kirası	12
Kethüdâ Bey fethi alemdarına biniş bahâ	13
Menzilcilere sarık bahâ	21
Müteselli Silahtar Hacı Ahmed Ağa ve kethüdâsına ikramiye	800
Mütesellim Hacı Ağa'ya Ahmed Ağa vasıtasıyla Ulaş karyesine verilen İmdâdiye	230
Mütesellim Hacı Ağa teşrifinde beylik sarayı tamiri için bâ-defter tuzcudan alınan kereste, ırgat ve taşçıya verilen	180,5
Adalet-name getiren Tatar'a	16,5
Nefy olunan fahişelerin beygir kirasına verilen	16
Süleyman Paşa'ya zahire bahâ	1500

Vilayete kalan	224,5
Mumhaneden vilayete kalan	248,5
Çadırcıdan vilayete kalan	112,5
Mevcut Sivas valisi Ali Paşa'ya verilen imdâd-ı seferiyye	1653
Ali Paşa'nın hatt-ı hümayun getiren çuhadara verilen hizmet	180
Bayramda mutad olarak verilen bahşiş	53
Mübayaacı ve Sivas kaymakamı olan ağanın şâtırına nakliye buyuruldusu için verilen hizmet	40
Sürücü Çerkes Paşa'nın tatarına verilen hizmet	5,5
Yeniçeri hususunda serdara, turnacıya, çavuşa verilen tayinât ve kiralari	504
Daire tahsilinde tüfekçibaşı ağaya verilen tahsildâriye	67
Deve mübayaası için gelen Zaim Ağa'ya verilen tayinât	89
Salyâne tahsilinde Kethüdâyeri Recep Bey'in çavuşlarına hazine bahâ	28
Havaliye ve şehir kethüdâsına ve katırcı Binbaşısına çizme bahâ	21
Ali Paşa'nın yeniçerilere buyuruldu getiren tataraya verilen hizmet	50
Süleyman Paşa'nın konak ve hane kiralari bâ-defter	1390
Vekil-i fukara Hacı Beşir Bey vasıtasıyla Salyânede esnafta küsr kalan	1653
Umur-ı vilayet ve umur-ı menzil için alınan mahsul zararı ve akçe faizi	9415
Bakkal esnafına verilen imdâd	2000
Menzil imdâdiye	18000
Zimmi çahkene bir senede ücret	11
Saray baltacısına bir senede ücret	24
Handa bir senede yemeklik	360
Bedesten kethüdâsı vekil-i fukara Hacı Mustafa'ya her senede ücret	400
91 senesi esnafta kalan bakaya	155
İki havaliye bir senede ücret	96
Şehir kethüdâsına bir senede ücret	100
Fezullah Paşa'nın zevcesi Ayşe Hanım'a Saray kirası	112
Kethüdâyeri Kenan-zade Ahmed Ağa'ya tahsildâriye	450
Adem-i tahammülük fukara indirimi	10000
Mahallelere	4670
Nahiyyeye ifraz	3000
Yıldızeli kazasına menzilden ifraz	2500
Kadıya harç-ı defter	60
Kethüdâiye	60
Kâtip Halil Efendiye	60

Hüddâmiye	60
Kâtiplere	15
Muhzırlara	10
Esnafın hissesine	41420

2. MASRAFLARIN VİLAYET HALKINA DAĞILIMI

2.1. Mahallelere Tevzii

Vilayet masraflarının bir bölümünü kent merkezi karşılamak zorundaydı. Salyâne kayıtlarına göre 18. asrın sonlarında Sivas'ta elli sekiz mahalle vardır. Demircilerardı, Küçükminare, Üryan-ı Zimmî, Üryan-ı Müslim, Baldır Pazarı, Kilise, Çavuşbaşı, Ağca Bölge, Şems-i Feraş gibi mahalleler salyânede en fazla vergi tahakkuk eden mahalleler arasında gözükmektedir. Gökçe Bostan, Hasan Paşa gibi mahalleler de en az vergi ödeyen mahaller olarak kayda geçmiştir. Paşa Bey ve Tokmak mahalleleri bir kayıt olarak gösterilmiştir. 1783-1786 tarihleri arasında mahallere tevzi edilen salyâne miktarları bulunmamaktadır. Bu dönemlerle alakalı olarak sadece şa'ir ve hınta ve deve beygir tahakkuku ile ilgili kayıt vardır. 16. asrın sonlarından 19. asrın ortalarına kadar Sivas'ta mahalle sayısında aslında büyük bir artış gözlenmemektedir. 1547'de 3376 olan hane sayısının, 1831'de 3830'a çıktığı görülmektedir. Osmanlı nüfus sayımında kullanılan hanenin beş ile çarpılması neticesinde ortaya 17-20 bin arasında bir nüfus oranı çıkmaktadır.⁵³ 1834 tarihinde tekrarlanan nüfus sayımında Sivas Sancak merkezinde 5536 hane ve 15,383 erkek nüfusu bulunmakta ve kadın ve çocuklarla birlikte toplam nüfusun 30,766 olduğu görülmektedir. Dolayısıyla 1830 tarihli nüfus sayımının sağlıklı bir şekilde yapılmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵⁴

Tablo 2: 1779-1802 Tarihleri Arası Mahalleler Salyâne Kayıtları

Mahalleler	1779-1781	1788-1790	1792-1794	1795-1799	1799-1802	Toplam / krş	% Oranı
Paşa Bey ve Tokmak	201,27	246	791,52	882,2	667,65	2788,64	2.00
Ganem	164,12	164,6	394,58	431,24	193,4	1347,94	0.97
Billur	168,69	207	672,5	630,54	447,99	2126,72	1.53
Keçibula	166,9	172,3	472	451	295,18	1557,38	1.12

⁵³ Ömer Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri ve Esnaf Teşkilatı* (Sivas: Sivas Belediyesi 1.22Kültür Yayınları., 1998), 30-31.0.89

⁵⁴ Salih Şahin, *Mekân ve İnsanıyla Sivas* (İstanbul: Buruciye Yayınları, 2013), 60-61.

Hamur Kesen	89,28	98	311,4	332,32	243,5	1074,5	0.77
Kayırcık	62,38	56,44	181,1	248	184,78	732,7	0.53
Şah Hüseyin	210,13	284	810,27	787	626,83	2718,23	1.95
Demircilerardı	312	409	1416,91	1633,31	1135,8	4907,02	3.52
Küçükminare	279,46	273	836,83	795,5	615,83	2800,62	2.01
Hacı Veli	118,09	109,3	399,64	347,5	274,86	1249,39	0.90
Ferhabostanı	139,25	149,5	467,84	533,4	401,15	1591,14	1.14
Hacı Mehmed	148,8	205,25	632,62	709,66	333,97	2021,3	1.45
Sofu Himmet	189,63	116,3	276,93	318,5	117,04	1018,4	0.73
Akdeğirmen	331,1	405	857,83	1080,5	688,6	3363,03	2.42
Kösedere-i Müslim	105	102,5	324,91	293,5	165,91	991,82	0.71
Kösedere-i Zimmi	198,6	286,1	827	815,81	577,48	2704,99	1.94
Uryan-ı Müslim	306,23	380	1093,79	1240,2	885,89	3906,11	2.81
Uryan-ı Zimmi	347,13	502,6	1540,08	1484,73	781,78	4656,29	3.34
Sarı Şeyh	321,23	409,1	1245,08	1343,8	611	3930,21	2.82
Baldır Bazarı	304,67	455,5	1407,63	1303,8	753,95	4207,55	3.02
Oğlan Çavuş	159,11	191,7	554,5	654,5	485,88	2045,69	1.47
Hacı Zahid	166,9	210,5	611,32	612,2	100	1700,92	1.22
Hamamardı	117,97	113	338,78	364,5	302,11	1236,36	0.89
Hasan Paşa	16,3	15,7	84,10 ⁵⁵	-	-	116,1	0.08
Köhne Civan	215,13	234,15	703,52	849	649,1	2650,9	1.90
Kılaguz	132,71	176,3	547,1	690	491,41	2037,52	1.46
Gökceboştan	16,56	22,8	71,83	136	93,17	340,36	0.24
Hacı Mahmud	82,37	87,65	211,5	275,24	202,82	859,58	0.062
Zilkâr	51,74	51,5	143,88	171,62	149,37	568,11	0.41
Velid Bey	158,9	206,1	482,52	376	267,83	1491,35	1.07
Osman Paşa	136	193	452,64	456,6	332,76	1670	1.20
Hoca İmam	146,57	215,72	685,04	663,5	546,01	2256,84	1.62
Bazar	684,37	994,8	3036,58	2696	1828,14	9239,89	6.64
Ali Baba	73,12	85,6	285,59	202	286,5	932,81	0.67
Bahtiyarboştanı	174,32	187,1	784,4	480,5	484,83	2111,15	1.52
Camii Kebir	195,37	255,5	773,54	199,5	653,46	2677,37	1.92
Kilise	452,2	553,32	1270,72	1261,86	1345,8	4883,9	3.51
Çavuş Başı	306,48	443,5	1442,9	1498	1070,05	4760,93	3.42
Ece	405,16	934	2832,68	2856	1694,95	8722,79	6.27
Örtülü Pınar	297,11	443,3	1273,92	1261	1087,44	4362,77	3.13
Ağca Bölge	395,17	502	1240,72	1788,14	1318,54	5244,57	3.77

⁵⁵ Bu mahallenin salyâne kayıtları sadece bu kadardır.

Kurd Mescidi	21,06	34,77	103,89	15,5 ⁵⁶	-	159,72	0.11
Bab-1 Kayseri	735,44	971	2546,37	2693,2	1977,66	8923,67	6.41
Şeyh Çoban	152,39	199,35	360	363	153,66	1228,4	0.88
Kaleardı	167,25	241,15	748,95	1609,1	655	3421,45	2.46
Hoca Ali Çavuş	92,53	86,6	296,44	175,7	113	764,27	0.55
Gök Medrese	231,19	219,5	666,1	739	469	2324,79	1.67
Gök Hüsam	60,06	76,69	227,86	38 ⁵⁷	-	402,61	0.29
Hoca Hüsameddin	47,92	58,24	183,91	226,5	171,18	687,75	0.49
Şems-i Feraş	445,29	511,5	1434,58	1274,5	948,47	4614,34	3.31
Yahya Bey	148,59	186,25	517,6	511,5	220,3	1584,24	1.14
Abdülkerim	102,57	94,6	278,9	334	257,77	1076,84	0.77
Kabalı	67,03	64	175,7	205,16	219,84	731,73	0.53
İmaret	84,42	71,15	190,28	193,5	197,69	737,04	0.53
Küçük Bengiler	158,9	219,18	699,56	707	585,1	2369,74	1.70
Zaviye-i Karakaş	36,5	19,5 ⁵⁸	-	-	-	56	0.04
Zaviye-i Ali Baba	40,86	57	141,21	163	126,43	528,5	0.38
Toplam						139215	

2.2. Salyânenen Mahallere Şa'îr ve Hınta Tevzii

İncelediğimiz dönemde İstanbul'un iâşesinin bir kısmını yakın vilayetlerden veya Samsun iskelesine yakın olan Anadolu'nun Sivas, Tokat, Amasya gibi vilayetlerinden sağlandığı görülmektedir.⁵⁹ Hububat temininde sıkıntılar yaşandığı ve bunun için olağanüstü önlemler alındığı müşahede edilmektedir. Nitekim ordu-yı hümayunun ihtiyacını temin etmek üzere ellerindeki fermanlarla zikredilen vilayetlere *mübâyaacı* denilen satın alma memurları gönderilirdi.⁶⁰ Vilayet halkı istenilen zahireyi temin etmek zorunda olduğu gibi çuvallanıp taşınmasından da mesuldü ve istenilen zahireyi devletin istediği fiyattan satmak zorundaydı. Mesela 1787 Osmanlı-Rus harbi sırasında Sivas, Bozok, Amasya sancak ve kazalarından bu şekilde tahıl alınmıştı.⁶¹ 20 Kasım 1778 tarihli emr-i âli gereğince mübayaacı Süleyman Sivas Sancağı'ndan yetmiş bin kile dakik (un) ile kırk bin kile şa'îr (arpa) almak ve bunun karşılığında da kırkar bin beş yüz kuruş ödemek zorundaydı.⁶²

⁵⁶ Bu mahallenin salyâne kayıtları sadece bu kadardır.

⁵⁷ Bu mahallenin salyâne kayıtları sadece bu kadardır.

⁵⁸ Bu mahallenin salyâne kayıtları sadece bu kadardır.

⁵⁹ Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay -1.88 Enver Özcan (Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 1/175.1.28

⁶⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 80/1.1.12

⁶¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*, 21/1., Robert Mantran, *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*, 1/176.1.69

⁶² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 172.6087-1790*, 108/2.

Hububat alımı devleti tarafından doğrudan veya tüccarlar vasıtasıyla merkez bütçeden karşılanabiliyordu. 9 Ağustos 1778 tarihinde olduğu gibi salyâne olarak mahallelere de yansıtılabilmekteydi. 3020 kile zahire (1010 kile hinta, 2013 kile şa'ir) mahallelere tevzi edilmiş ve bedeli olan 8452,01 kuruş mahallere taksim edilmiştir. Hinta (buğday) ile şa'irden (arpa) bir kile İstanbul ölçüsü ile üçer kuruş bedelle ve bakî şa'irden yine bir kile İstanbul ölçüsü yüz ve yüz para bedelle alındıktan sonra hinta ve şa'ir bedeliyyesi deftere kayıt edilmiştir.⁶³

Tablo 3: 9 Ağustos 1778 Tarihli Mahalleler Hinta ve Şa'ir Bedeliyesi

Mahalle adı	Hinta/Kile	Şa'ir/Kile	Toplam / kuruş-para	% Oranı
Paşa Bey Tokmak	12	38	163,14	1.93
Ganem	10	20	86	1.02
Billur	11	21	63,12	0.75
Keçibula	13	27	110,1	1.30
Hamur Kesen	7	15	64	0.76
Şah Hüseyin	20	40	172	2.04
Kayırcık	7	14	60,4	0.71
Demircilerardı	37	74	318,1	3.76
Küçükminare	24	48	206,16	2.44
Hacı Veli	7	17	73,2	0.87
Ferhadbostanı	172,7	37	159	1.88
Hacı Mehmed	13	26	108,33	1.28
Sofu Himmet	11	23	94,24	1.12
Akdeğirmen	35	71	305	3.61
Kösedere-i Müslim	19	38	143,16	1.69
Kösedere-i zimmi	25	51	219,7	2.60
Uryan-ı Müslim	25	51	219	2.59
Uryan-ı Zimmi	27	55	230,32	2.73
Sarı Şeyh	23	46	161,32	1.91
Baldır Bazarı	23	67	201,29	2.38
Oğlan Çavuş	20	40	172	2.04
Hacı Zahid	14	28	130,36	1.54
Hamamardı	10	20	86	1.02
Hasan Paşa	1	3	12,35	0.15
Köhne Civan	16	32	137,24	1.62

⁶³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-12.59781, 92/1.

Kılâguz	12	24	103,6	1.23
Gökce Bostan	3	6	25,32	0.30
Hacı Mahmud	7	14	60,4	0.71
Ali Baba	21	42	180,4	2.13
Bahtiyarbostanı	25	51	230	2.72
Bazar	71	142	610,24	7.22
Cami-i Kebir	21	42	183,24	2.17
Zilkâr	3	6	25,32	0.30
Velid Bey	9	18	77,16	0.91
Osman Paşa	16	33	131	1.55
Hoca İmam	16	33	131,28	1.55
Kilise	55	110	472	5.58
Çavuş Başı	16	32	137,24	1.62
Ece	17	35	150	1.77
Örtülü Pınar	59	58	251,16	2.97
Ağca Bölge	32	64	267,8	3.17
Kurd Mescidi	2	4	17,8	0.21
Bab-ı Kayseri	61	122	524,1	6.20
Şeyh Çoban	11	22	94,24	1.12
Kaleardı	11	22	94,24	1.12
Hoca Ali Çavuş	6	12	51,24	0.61
Gök Medrese	11	22	94,24	1.12
Gök Hüsam	4	9	38,38	0.45
Hoca Hüsameddin	3	6	25,32	0.30
Şems-i Feraş	25	50	215	2.54
Yahya Bey	14	28	119,16	1.41
Abdülkerim	8	16	68,32	0.81
Kabalı	11	22	94,24	1.12
İmaret	12	24	103,8	1.23
Küçük Bengiler	16	32	137,24	1.62
Zaviye-i Karakaş	5	10	43	0.51
Genel Toplam	1010	2013	8452,01	

2.3. Salyânededen Esnafa Tevzî

Evliya Çelebi'ye göre Sivas Camii Kebir yanındaki bedesten bölgesinde bin dükkânın bulunuyordu.⁶⁴ Ömer Demirel'in çalışması, 19. asrın başla-

⁶⁴ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyehatnamesi*, çev. Tefik Temelkuran - Necati Aktaş (İstanbul: Akide-Üçdal, 1986), 3/160.

rında Sivas'ta 350 esnaf grubu olduğunu göstermektedir.⁶⁵ Çalışmamızın ana kaynağını oluşturan salyâne kayıtlarında otuz sekiz esnaf grubu tespit edilmiştir. Salyâne kayıtlarında bir yerde 357 kuruş vergiyle *meyhaneci*,⁶⁶ üç yerde 548,33 kuruşla *taşra kalaycıları*,⁶⁷ bir yerde 657,5 kuruşla *penpecilerden terecilere*⁶⁸ ve 22,33 kuruşla *içeri kalaycıları*⁶⁹ kaydına rastlamaktayız. Bu esnaf gruplarının dışındaki diğer otuz dört esnaf grubu bütün salyâne kayıtlarında bulunmaktadır.

Vilayet masrafları veya başkentten gelen ve genelde İstanbul'un iaşesi ve sefer-i hümayun neticesinde vilayetlere düşen salyâne miktarları vekil-i fukara, bedesten kethüdaları tarafından esnafa taksim ve tevzi edilerek tahsili yapılırdı. Bu vergilerin toplanmasında; peşin mahsuplar yapıldığı gibi, birden fazla taksitlendirme de⁷⁰ yapılmaktaydı. Olumsuz ticari durumlarda ihtiyaçlı olan esnaf birliklerine imdâdiye uygulaması ile destek verilmekte⁷¹ hatta bir sonraki yılın salyânesine⁷² kaydırma yapılmaktaydı. Halka tahakkuk ettirilen vergiler hububat cinsinden de olmakta idi ve bunlar genellikle esnaf grubuna tahakkuk ettirilirdi.

Salyâne kayıtlarında göze çarpan hususlardan birisi de tahakkuk eden meblağlara faiz uygulamasıdır. 13 Nisan 1778 tarihli salyâne kaydında Sivas Valisi Mikdat Paşa için verilen zahire ve hizmet-i mübâşiriye miktarına bin yirmi kuruş ilavesiyle altı bin yüz on üç kuruşa çıkarıldığını görmekteyiz.⁷³ Bu türden faiz uygulamaları salyâne miktarları bir sonraki yıla aktarıldığında veyahut imdâd-ı seferiyye ve hazeriyye tahakkuklarında yapılmaktaydı. Bazı durumlarda indirime gidildiği de olmuştur. 1780 tarihli masraf defterinde konak kiralarında büyük oranda indirime gidildiği görülmektedir.⁷⁴ Adem-i tahammül/ödeme güçlüğü çekildiğinin tespiti halinde tahakkuk ettirilen meblağdan belli bir miktar tefrik edilerek hesaplamanın tekrardan yapıldığı da vakidir. 1779 tarihinde belirlenen kırk bin beş yüz kuruştan altı bin beş yüz kuruşu tefrik edilerek tevzi işlemi gerçekleştirilmiştir.⁷⁵ Tefrik edilen meblağlar vazgeçilmesi anlamına gelmemektedir. Devlet alacağını tahsil

⁶⁵ Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri ve Esnaf Teşkilatı*, 57.

⁶⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 124/3.

⁶⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 141/1; 174/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 9/1.

⁶⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 171/1.

⁶⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 9/1.

⁷⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1781-1787*, 40/1; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1794-1794*, 145/1.; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802*, 123/1.

⁷¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1791-1798*, 171/1.

⁷² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 240/1.

⁷³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 124/3.

⁷⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 358/1.

⁷⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781*, 192/1.

noktasında bir sonraki yıla kaydırmak suretiyle borçta erteleme yoluna gitmektedir.⁷⁶

Salyâne kayıtlarına baktığımızda 1791-1802 tarihleri arasındaki salyâne miktarlarında artış gözlenmektedir. Bu yıllar iç ve dış siyasette sıkıntıların yaşanmış olduğu bir dönemdir. Bu da ister istemez, hem başkentteki malî dengeleri ve hem de taşra malî dengelerini etkilemiştir. Yabancı devletlerle savaşıyor gibi Anadolu içlerindeki karışıklıklar, ilaveten Balkanlar'daki eşkıya isyanları, Sırp isyanları, Mısır'ın Fransızlar tarafından işgali gibi olaylar tüm dengeleri bozmuştu.⁷⁷ Bu olağanüstü durumu fırsata çevirmek isteyen devlet görevlileri fakir halka zulmederek, haksız kazanç yolunu tutmuşlardır. Mısır seferi esnasında sabık Diyarbakır valisinin 16 Mart 1802 tarihinde öldürülmesine ferman çıkartılmış ve malları da müsadere edilmiştir.⁷⁸ Kayıtlar da görülen bu vergi artışlarının sebeplerinden birisi de bu olağanüstü durumların olduğu düşünülebilir.

Esnaf	1777-1782	1783-1786	1788-1791	1791-1794	1795-1799	1799-1802	Toplam	% Oranı
Bezzaz& Basmacı	34807,94	22450,28	21882,87	39001,73	39744,85	23423,97	181311,6	14.05
Penbeci & Kasar	37986,99	22450,28	21357,62	45532,17	44520,09	32685,66	204532,8	15.85
Bakkal	24104,98	12002,17	12868,17	22915	24256,35	17506,15	113652,8	8.81
Haffaf & Dikici	20604,98	14200,67	12868,17	22915	27662,85	19199,81	117451,5	9.10
Kuyumcu	9768,71	5274,748	5131,82	9126,03	10920,96	7651,35	47873,62	3.71
Kürkçü	7769,38	4133,61	4016,15	7162,7	4681,1	3702,54	31465,48	2.43
Börekcü	6237,19	3501,96	3348,7	2972,48	5972,87	4108,5	26141,7	2.02
Etmekçi	6238,04	3443,44	2952,42	5979,38	7153,52	4998,82	30765,62	2.38
Arpacı	6238,04	3443,44	3352,51	5975,38	7130,84	5009,32	31149,53	2.41
Kasap	6238,04	3443,44	3352,51	5971,59	7193,34	4684,32	30883,24	2.39

⁷⁶ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1777-1781, 245/1.

⁷⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802, 24/1; Kemal Beydilli, "Selim III" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/425-426.

⁷⁸ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1798-1802, 181/3.

18. YÜZYILIN SON ÇEYREĞİNDE SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNDEKİ SALYÂNE KAYITLARI

Attar	7972,09	4506,91	4384,7	7807,31	4967,58	5230,67	34869,26	2.70
Debbağ	5314,15	2764,19	2630,49	4686,74	5687,74	3910,3	24993,61	1.93
Tuzcu	7972,09	4507,01	4294,7	7807,09	8760,12	6546,51	39887,52	3.10
Bostancı	5545,72	3084,31	2920,75	5203,32	6127,65	4348,7	27230,45	2.11
Tütüncü	9778,85	5250,09	5106,74	6731,71	11285,6	7629,21	45782,2	3.54
Derzi	8569,32	3831,01	4673,71	8328,03	9786,09	6978,64	42166,8	3.26
Kazgancı	7458,02	4035,42	3839,56	6792,71	4589	5151,18	31865,89	2.47
Gazzaz	4402,24	2403,69	2338,83	3558,76	4941,19	3523,86	21168,57	1.64
Çilingir	4443,84	2547,61	2484,13	4419,88	5241,38	3709,82	22846,66	1.77
Demirci Hurdacı	3719,17	2251,85	2105,7	3910,33	4425,53	3284,37	19696,95	1.52
Nalbant	3482,16	1911,2	1760,81	3094,52	3707,49	2624,62	16580,8	1.28
Mutaf	3309,54	1980,54	1930,79	3254,67	3944,35	2938,27	17358,16	1.34
Saraç	3583,87	1830,32	1830,79	2764,44	3885,53	2719,04	16613,99	1.28
Sipah Pazarı	2802,78	1633,42	1762,3	3098,91	3918,72	2626,84	15842,97	1.22
At Canbazı	1863,6	828,18	891,32	1584,54	712,92	--	5880,56	0.45
Berber	4891,85	2354,35	2194,33	3908,89	4566,43	3275,09	21190,94	1.64
Siğır Canbazı	1871,63	1162,53	1035,01	1844,29	2707,85	1256	9877,31	0.76
Göncü & Eskici	1489,75	659,62	804,93	1329,1	1421,23	978,82	6683,45	0.51
Kavukcu	1318,4	763,72	744,93	1316,61	1609,95	1107,76	6861,37	0.53
Semerci	1606,77	1209,41	1180,54	1883,62	2893,85	1760,07	10534,26	0.81
Kılıçcı	2817,06	1712,72	1760,26	3134,95	3611,14	2589,12	15625,25	1.21
Katırcı	1566,59	909,84	887,01	1581,16	1896,91	1332,86	8174,37	0.63
Hamal-ı Meydan	1354,92	1205,23	1175,81	2123,63	2505,11	1756,12	10120,82	0.78
Cullah / dokuyucu	896,34	-	-	-	390,5	-	1286,84	0.09
Meyhaneci	357	-	-	-	-	-	357	0.02
Taşrada olan kalay- cılar	-	-	-	-	526	22,33	548,33	0.04
Tereciler	-	-	-	-	657,5	-	657,5	0.05

İçeri Ka- layıcılar	-	-	-	-	-	22,33	22,33	0.001
Toplam	258382,04	147687,208	143869,1	257716,7	284004,1	198293	1289952	

Tablo 5: 1777-1802 Yılları Arası Esnaf Salyâne Kayıtları

3. HAFİK NAHİYESİ VE KÖYLERE SALYÂNE DEN TEVZİ

Salyâne kayıtlarına göre Sivas'ın Yıldızeli kazası ile merkez nahiyesi Hafik⁷⁹ de belli ölçüde vergi ödüyordu. Hafik nahiyesinin kırk yedi köyü vardı.⁸⁰ 23 Temmuz 1789 tarihli salyâne defterinde Gavraz,⁸¹ zikredilen tarihten yaklaşık yedi yıl sonra 13 Aralık 1795 tarihinde yeniden vergiye tabi olmuştur. Köyler içerisinde Törnük ve Kesirik köyleri vergi dilimine ilk defa 13 Aralık 1795 tarihli salyânede dâhil edilmiştir. Vergi veren diğer köy de Zenbikal köyü idi.⁸²

Tablo 6: Hafik Nahiyesi ve Merkez Köylerin 1777-1802 Tarihli Salyâne Kayıtları

Köyler	1777-1782	1782-1787	1787-1790	1791-1795	1795-1799	1799-1802	Toplam / krş	% Oran
Beypınarı	593	533	565	819,97	754,3	609,1	3874,37	3.67
Başbüyük	263,1	213	57,2	361,38	346,6	458,1	1699,38	1.61
Hanzar	343	250	341	600,14	541	382,3	2075,14	1.97
Sofular	229	212	301,24	509,5	405	279,4	1936,14	1.84
Veng-i Sagir	100	88	116,34	233,15	218,2	167,3	952,99	0.90
Aziz	431	202	328,4	577,3	363	264,32	2166,02	2.05
Beydili	2280,1	575	505	-	-	82	3442,1	3.26
Sarıköy	903	727	1014,4	1285,9	674	142,1	4746,4	4.50
Düger	702	547	666	1079,32	781,2	562	4337,52	4.11
Uzamiş	589,5	405	714,24	676,4	386	342	3113,14	2.95
Karabalçık	1010	839	853,8	1072,1	954	658,16	4377,06	4.15
Alanyunt	199,3	195	399,4	407,38	360	311,1	1812,18	1.72
Horhun	719	467	454,8	1261,4	894	668,25	4465,05	4.23
Velişeyh	185	52,8	78	-	25	135	475,8	0.45
Kavak	206	107,5	100,26	200	195	149,3	958,06	0.91

⁷⁹ Hikmet Denizli, *Sivas Tarihi ve Anıtları* (Sivas: Sivas Belediyesi Kültür Yayınları., ts.), 329.

⁸⁰ (*Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*), 216/2.

⁸¹ (*Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*), 139/1; 185/2.

⁸² (*Sivas Şer'iyye Sicil Defteri 1787-1790*), 139/1; 185/2.

Ağcakilise	609,18	469	430,4	565,15	349	226	2648,73	2.51
Kutluoğlan	309	173,8	102,34	159	179	240,18	1163,32	1.10
Öregir-Çakmak	778	664,2	477	746,11	514	353	3532,2	3.35
Tuna	--	155	252,32	394,38	55	--	856,7	0.81
Sarıkaya	879,37	705,6	579,4	903,31	320	--	3387,68	3.21
Eymir	275	176,26	293,32	391,1	369	257	1761,68	1.67
Karlı	836	666	805,38	1206	677,1	428	4618,48	4.38
Emre	714	529	727,12	761	465	193,21	3389,33	3.21
Ganem	412	394	522,14	552	94	--	1974,14	1.87
Tuzhisar	738	799	744,12	1538	824	552,1	5195,22	4.93
Cirhin	241	197	296	384	412,3	301	1831,3	1.74
Torısı	299	171,8	296	410,35	474	413	2064,15	1.96
Horsana	391	297,8	352,36	458	503	568,3	2570,46	2.44
Gavraz	366,3	256	134	--	207	335,24	1295,54	1.23
İnceağa	350	320	369	391,3	404	354	2188,3	2.07
Ferahşad Yenicesi	432	248,12	323	348,59	194	99,7	1645,41	1.56
Kilhidih	266	121	81	378	123	108,37	1077,37	1.02
Hatip Viranı	--	20	40	66,32	85	69,22	280,54	0.27
Bingöl	817	799	914,5	1315,2	1045,2	740,38	5631,83	5.34
Moluc	128	139	226,32	318	404,3	332	1547,62	1.47
Hoşavenek	35	28	65,24	134	128	107,48	497,72	0.47
Mehmadük	114	81	107		25	55,36	382,36	0.36
Emirhan	191,2	141	194,12	37	75	262	899,22	0.85
Kızılcakişla	358	282	377,36	500,39	546,3	448	2515,05	2.38
Filındır	352	213	326	438	486,1	428	2243,1	2.13
Yerköprü	--	19	24	-	-	-	43	0.04
Gerne	165	115	172,8	204,5	269,1	232	1158,4	1.10
Acıpınar-Agva	100	82	142,24	228	271	335	1158,24	1.10
Tavşanlı	234	204	473,32	544,28	407,1	400,34	2263,04	2.15
Karayün	97	244	444	444	724	394,1	2347,1	2.23
Pagarıc	203	207,2	217	436,11	411	438,26	2012,57	1.91
Yavı	79	156	137,8	177,58	177	146,22	873,6	0.83
Toplam							105.484.75	

SONUÇ

Yukarıda kısaca tanıtmaya çalıştığımız salyane vergileri, şehrin iktisadi ve sosyal hayatıyla ilgili önemli malumat içermektedir. Sivas'a dair 230 defterden sadece altısı burada tahlil edilmeye çalışılmıştır. Sivas yirmi beş yıllık sürede 139.215 kuruş vergi ödemiştir. Bu vergi ekonomik güçlerine göre mahalle ve köy bazında taksim edilerek tahsil edilmiştir. Ayrıntılı olarak veriler yukarıdaki tablolarda belirtilmiştir. Ödedikleri vergiler yıllara göre kısmi olarak değişiklik göstermektedir. Bazen artmış bazen de azalmıştır. Halkın ekonomik gücü bunda önemli rol oynamış görünmektedir.

KAYNAKÇA

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Selim III* [AE.SSLM.III.], No. 141-8535.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Sultan Selim III* [AE.SSLM.III.], No. 72-4333.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781)*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 01. MŞH.SŞS.d., 7963/1.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787)*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 2. MŞH.SŞS.d., 7964/2.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 3. MŞH.SŞS.d., 7965/3.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798)*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No.4. MŞH.SŞS.d., 7966/4.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794)*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 5. MŞH.SŞS.d., 7967/5.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6*. Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, No. 6. MŞH.SŞS.d., 7968/6.
- Açikel, Ali - Sağırılı, Abdurrahman. "Tokat Şer'iyye Sicillerine Göre Salyâne Defterleri (1771-1840)". *Tarih Dergisi* 41 (2005), 95-146.
- Akgündüz, Ahmet. *Şer'iyye Sicilleri*. 2 Cilt. İstanbul: TDAV, 1988.
- Alan, Gülbadi. "19. Yüzyılda Osmanlıda Sürgün Politikası Çerçevesinde Sürgün Kadınlar". *Belleten* 78/281 (2014), 245-272.
- Bayraktar, Kaya. "Osmanlı Maliyesi Üzerine Yapılan Çalışmalar". *Türk Araştırma-ları Literatür Dergisi* 1/1 (2003), 115-145.
- Beydilli, Kemal. "Selim III". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/425-426. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bostan, İdris. "Salyâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/ 59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Demirel, Ömer. *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri ve Esnaf Teşkilatı*. Sivas: Sivas Belediyesi Kültür Yayınları, 1998.
- Denizli, Hikmet. *Sivas Tarihi ve Anıtları*. Sivas: Sivas Belediyesi Kültür Yayınları 1. Basım, ts.
- Ergenç, Özer, “Şehir Tarihi Araştırmaları Hakkında Bazı Düşünceler”. *Belleten* 52/203 (1988), 667-684.
- Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyehatnamesi*. çev. Tevfik Temelkuran - Necati Aktaş. 10 Cilt. İstanbul: Akide-Üçdal, 1. Basım, 1986.
- Kurt, Yılmaz. *Koçi Bey Risalesi*. Ankara: Ecdad Yayın Pazarlama, 1. Basım, 1994.
- Mantran, Robert. *17. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan. 2 Cilt. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1. Basım, 1990.
- Özkaya, Yücel. *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Özkaya, Yücel. “XVIII. Yüzyılın Sonlarında Tevzi Defterlerinin Kontrolü”. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1981), 135-155.
- Pakalın, Mehmet Zeki., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1-3. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1983.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Şahin, Salih. *Mekân ve İnsanıyla Sivas*. İstanbul: Buruciye Yayınları, Bilnet Matbaacılık., 2013.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devletinde İlmiye Teşkilatı*. Ankara: TTK, 1988.
- Yücel, Ebubekir Sıddık. “Sivas Şer’iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.

TARTIŞMALARIN ODAĞINDAKİ SAHÂBÎ EBÛ HUREYRE (BİR RİVÂYET BAĞLAMINDA HADİS UYDURDUĞU İDDİASI)

ABU HURAYRAH THE COMPANION WHO IS THE TARGET OF CRITISMS
(ALLEGED THAT HE MADE UP A HADITH IN THE CONTEXT OF A NARRATION)

HAMDİ TÜRKÖĞLU

DR. ÖĞR. ÜYESİ., BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ HADİS ANABİLİM DALI
ASST. PROF., BAYBURT UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF HADITH
BAYBURT, TÜRKİYE

hturkoglu@bayburt.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-5740-2401>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1259284>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
2 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
29 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Türkoğlu, Hamdi, "Tartışmaların Odağındaki Sahâbî Ebû Hureyre (Bir Rivâyet Bağlamında Hadis Uydurduğu İddiası) [Abu Hurairah the Companion who is the Target of Criticisms (Alleged That He Made Up a Hadith in the Context of a Narration)"]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 81-109.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



TARTIŞMALARIN ODAĞINDAKİ SAHÂBİ EBÛ HUREYRE (BİR RİVÂYET BAĞLAMINDA HADİS UYDURDUĞU İDDİASI)

Öz

Sahâbeye yöneltilen tenkitleri yine sahâbe dönemine kadar götürmek mümkündür. Başta Hz. Âişe olmak üzere bir kısım sahâbilerin, Hz. Peygamber'den eksik işitmeleri veya hatalı rivâyette bulunmaları sebebiyle bazı sahâbilerin rivâyetlerini düzelttikleri (istidrak) bilinmektedir. İlk müslüman nesil olan sahâbenin birbirleri hakkındaki uyarıları, tenkitleri ve düzeltmeleri, hata yaptığı düşünülen sahâbinin adaletini ortadan kaldırma, güvenilir olmadığını ortaya koyma ve nihayet rivâyetini kabul etmeme amacına matuf olmayıp nakledilen rivâyetin tashihihi amaçlamaktadır. Ancak sahabe asrından yaklaşık iki asır sonrasına (hicri III. asır) gelindiğinde ise sahâbe hakkındaki tenkitlerde menfi anlamda bir evrilme olduğu görülmektedir. Artık bu asırdan itibaren bazı şahıs ve fırka mensupları bazı sahâbilerin doğrudan adalet vasıflarına yönelik tenkitlerde bulunmuşlardır. Sözü edilen asırdan önce bazı sahâbilerin yalan söylediği dile getirilmiş, bunlar da yine Hz. Ömer, Hz. Âişe gibi bazı sahâbilere nispet edilmiştir. Buna göre bir sahâbinin yalancı olduğu yine başka bir sahâbî tarafından ortaya konulmaktadır. Ancak bu anlamda sahâbeye nispet edilen rivâyetlerin güvenilir senedleri bulunmadığı gibi temel hadis kaynaklarında da yer almadıkları, muhtelif türlerde kaleme alınan akademik kitap ve makalelerde ortaya konulmuştur. XVIII ve XIX. asırlara gelindiğinde ise III. asırdan itibaren bu menfi tavra müsteşriklerin de dahil oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu son asırlardan günümüze kadarki zaman dilimi içerisinde müsteşriklerle beraber bazı araştırmacılar, geçmiş dönemlerde dile getirilen iddiaları daha da geliştirip genişleterek gündeme taşımışlardır. Özellikle sahâbenin adaletini hedef alan bu menfi tenkitlerin hadis rivâyetinde aktif rolü olan ve önde gelen sahâbiler etrafında yoğunlaştığı dikkat çekmektedir. Bu meyanda Hz. Âişe, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer gibi meşhur sahâbiler, bu eleştirilerden fazlasıyla nasibini alan isimlerden birkaçıdır. Aynı eleştirilerin odağında yer alan ve en çok hadis rivâyet eden Ebû Hureyre de çok hadis rivâyet etmek ve yalan söylemekle itham edilerek ismi ve soyu bilinmeyen bir şahıs olarak değerlendirilmiştir. Son birkaç asır içerisinde sahâbeye yöneltilen tenkitlere 1957 yılında vefat eden Abdülhüseyn Şerefüddin el-Müsevi de sürdürmüştür. Ebû Hureyre hakkında ve yine "Ebû Hureyre" isimli müstakil ilk çalışmayı yaptığı belirtilen Müsevi, bu kitabında Ebû Hureyre'nin kimliğinin meçhul olduğunu, Suffe ehlinin fakirleri içerisinde yer aldığını, karın tokluğuna çalışarak ve başkalarına hizmet ederek geçimini sağladığını, eğitimsiz ve kültürsüz olduğunu ifade etmektedir. Lübnan asıllı Şii müellif Müsevi'nin tenkitleri arasında Ebû Hureyre'nin hadis uydurduğu iddiası da yer almaktadır. Müsevi, Ebû Hureyre'nin kedilere olan sevgisi ve tutkusu sebebiyle kedisine ilgilenmeyen hatta onu hapsetip yiyeyecek-ıçecek bir şey vermeyen, çevrede serbestçe dolaşıp beslenmesine de müsaade etmeyen bir kadının cehennemine girdiğini bildiren rivâyeti Hz. Peygamber adına uydurduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu rivâyet, Ebû Hureyre'nin uydurduğu hayali bir rivâyettir. Müsevi aynı zamanda bahsi geçen iddiasını güçlendirmek için ilgili hadis bağlamında Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre hakkındaki itirazını delil olarak kullanmıştır. Hz. Âişe'ye nispet edilen ve tek senedle rivâyet edilen (garîb) bu rivâyete göre Hz. Âişe, Ebû Hureyre'nin bahsi geçen rivâyeti naklettiğini işitince onu sorgulamış, azarlamış ve Hz. Peygamber'den rivâyette bulunduğu zaman daha dikkatli olmasını tenbihlemiştir. Bu makalede, Ebû Hureyre'nin kedisine işkence etmesi sebebiyle bir kadının cehennemine girmesinden bahseden rivâyet temelinde Müsevi'nin iddiası tartışılacaktır. Aynı zamanda Müsevi'nin kendi görüşünü desteklemek üzere delil olarak kullandığı Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre hakkındaki itirazı değerlendirilecektir. Bahsi geçen rivâyetler işlenirken öncelikle Ebû Hureyre tarihli

rivâyetler ele alınacaktır. Rivâyetin senedleri tablo halinde verilecek, senedlerdeki ravilerin güvenilirlik durumlarına işaret edilerek sıhhat durumları otaya konulacaktır. Ayrıca çalışmanın ana temasını oluşturan bu rivâyetin Ebû Hureyre dışındaki diğer sahâbî ravileri konumunda olan Abdullah b. Ömer, Cabir b. Abdillâh, Abdullah b. Amr ve Esma bnt. Ebu Bekr'den gelen rivâyetler incelenecektir. Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetlerde olduğu gibi mezkur sahâbîlerin rivâyetleri de muhtelif senedleriyle birlikte değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ebû Hureyre, Âişe, Şerefüddin el-Müsevî, Kedi Sevgisi, Kedisine Eziyet Eden Kadın, Hadis Uydurmacılığı.

ABU HURAYRAH THE COMPANION WHO IS THE TARGET OF CRITISISMS (ALLEGED THAT HE MADE UP A HADITH IN THE CONTEXT OF A NARRATION)

Abstract

It is possible to trace the criticisms directed to the companions back until the period of companions. First of all, it is known that Aisha (May Allah be pleased be with her) and some companions who corrected the narrations of some other companions due to their preliminary hearing from the Prophet (pecae be upon him) or their incorrect narrations. The warnings, criticisms, and corrections of the companions, who were the first generation of Muslims, about each other never aim to undermine the justice of the companions who thought they had made a mistake nor were unreliable and their narrations unacceptable. On the contrary those critics only aimed to correct the narrations. On the other hand, when it came to about two centuries after the companions age (3rd century Hijri), the criticisms about the companions evolved into negative way. From this century onwards, some individuals and members of sects have directly criticized the qualities of justice of some companions. In this century, for the first time it was mentioned that some of the companions lied, and these allegations were lifted to some reliable companions like Omar and Aisha (May Allah be pleased be with them). By doing that, a companion was declared as a liar based on another companion. However, those narrations were claimed to be told by these companions neither had reliable sanad nor existed in mainly reliable haddith sources. They only take place in some academic articles and works which were written about various subjects. When it came to the eighteenth and nineteenth centuries, the orientalisists were also included in this negative attitude, which originated in the hijri third century. Therefore, from these past centuries to nowadays, some researchers together with the orientalisists, have succeeded in bringing the claims made in the past to the agenda by further developing and expanding them. It is noteworthy that these negative criticisms, especially targeting the justice of the companions, were concentrated around prominent companions who had an active role in hadith transmission. In this context, companions like Aisha, Abdullah ibn Abbas, Abdullah ibn Omar (May Allah be pleased with them) were some of the names who had their share of these criticisms. Abu Hurayrah, who narrated the most hadith was at the centre of the same criticisms and accused of narrating many hadiths and telling lies. He also was accused of being a person whose name and lineage were unknown. Abdhuseyin Sharafuddin al-Musawi, who died in 1957, also contributed to the criticisms directed to the companions in the last few centuries. Musawi, who is stated to have done the first independent work about Abu Hurayrah, also called "Abu Hurayrah", stated in this book that the identity of Abu Hurayrah was unknown, that he was among the poors of Suffa and he worked for peanuts and he earned his living by serving others, and also he was un-

educated and uncultured. Among the criticisms of the Lebanese Shiite author Musawi includes also the claim that Abu Hurayrah fabricated hadith. Musawi accused Abu Hurayrah by fabricating hadith in the name of the prophet just because of his love and passion for cats. This hadith was about a woman who did not care for her cat and feed it, even imprisoned it and did not allow it to wander around freely to feed itself went to the Hell. According to him, this narration was an imaginary narration made up by Abu Hurayrah. In the mean time, Musawi in order to strengthen his aforementioned claim, also referred to the Aisha's objection to Abu Hurayrah as evidence. According to this narration which was attributed to Aisha and narrated with a single riwayat, when Aisha heard that Abu Hurayrah was narrating the aforementioned hadith, she interrogated and reprimanded him by telling that he should be more carefull when he narrated from the Prophet. In this article, I have discussed Musawi's claim on the basis of Abu Hurayrah's narration that mentioned a woman entering Hell because of torturing her cat. At the same time I also evaluated the Aisha's objection to Abu Hurayrah which Musawi used as evidence to support his own opinion. While processing the aforementioned narrations, we first discussed the narrations based on Abu Hurayrah. We have pointed out the reliability of the narrators in the authenticity by giving the authenticity of the narration in tabular form. In addition, Abdullah b. Omar, Jabir b. Abdullah, Abdullah b. Amr and Esmâ bnt. Abu Bakr We analyzed the narrations from. We evaluated the narrations of the aforementioned Companions together with their various narrations, as in the narrations transmitted from Abu Hurayrah.

Keywords: Hadith, Abu Hurayrah, Aisha, Sharafuddin al-Musavi, The Love Of Cats, The Woman Who Tortured Her Cat, Fabrication Of Hadith.

GİRİŞ

Şon yıllarda Kur'an ve sünnetin ilk muhatapları olan sahâbenin daha yoğun ve ağır bir şekilde tenkit edildiği görülmektedir. Özellikle oryantalistler ve Ahmed Emin (ö. 1954), Şerefüddin el-Müsevi (ö. 1957), Ebû Reyve (ö. 1970) gibi bazı araştırmacılar tarafından; Ebû Hureyre (ö. 58/678), Hz. Âişe (ö. 58/678), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687) vb. sahâbilerin dine hizmet, kişisel menfaat, şöhreh ve paraya düşkünlük, mevki-makam, siyâsî çıkar, karın tokluğu gibi gerekçelerle tenkit edildiği ve bu sahâbilerin hadis uydurmaktan geri durmadığı iddia edilmiştir.¹ Sahâbeye yöneltilen eleştiriler, birbirinden oldukça farklı niteliklere sahip şu gruplar tarafından yapılmıştır. Sahâbe, şîa, mutezile ve müsteşrikler² ve bazı araştırmacılar. Ancak bu grupların Ebû Hureyre hakkındaki tenkitlerinin mana, mahiyet ve amaç bakımından birbirinden oldukça farklı olduğu söylenebilir. Söz gelimi Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Hz. Âişe gibi sahâbilerin tenkitleri, Ebû Hureyre'nin bazı rivâyetlerindeki hatalarını düzeltmeye yöneliktir. Onlardan hiçbirin eleştirisi, ne Ebû Hureyre'nin

¹ Sahâbeye yöneltilen tenkitler için bk. Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler* (İstanbul: İFAV, 2019), 147-407.

² M. Yaşar Kandemir, "Ebû Hüreyre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/164-167.

ne de onun durumunda olan diğer sahâbilerin adalet ve güvenilirliğini yok etmeyi amaçlamamıştır. Bu yönüyle sahâbenin birbirleri hakkındaki tenkitleri olumlu eleştiri kabilinden olup aynı zamanda hadisin doğru anlaşılması ve nakledilmesi konusunda katkı sağlamaktadır. Ancak yukarıda zikredilen diğer gruplara mensup bazı kimselerin gerek Ebû Hureyre gerekse diğer sahâbiler hakkındaki tenkitlerinin sahâbenin tenkitleriyle aynı durumda olduğunu söylemek hayli zordur. Ancak şîa sınırlı sayıdaki bir kaç sahâbiden ve imamlar üzerinden gelen rivâyetleri kabul ederek diğer sahâbilerin adalet vasıflarını yitirdiklerini ve rivâyetlerinin kabul edilmeyeceğini savunmaktadır.³ Mutezilânın tamamı için söylenemesede Nazzâm (ö. 231/845) gibi alimlerin Ebû Hureyre hakkında bazı tenkitlerinin bulunduğu rivâyet edilmektedir.⁴ Yine müsteşrikler, hem hadislerin hem de hadis rivâyet eden sahâbilerin tamamını bu tenkitlerin hedefine koymaktadırlar. Bir diğer ifadeyle hadisler Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin tamamlanması amacıyla ortaya atılan görüşlerin ona nispet edilmesiyle tedavüle sokulmuş olup hadislerin Hz. Peygamber ile bir ilişkisi bulunmamaktadır.⁵ Aynı şekilde Mûsevî, Ahmed Emin ve Ebû Reyeye gibi kimselerin sahâbe hakkında bazı iddialarda buldukları bilinmektedir.⁶

Bu tenkitlerin merkezinde ve hedefindeki en meşhur isimlerden biri Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre hakkındaki ilk tenkit, III. asrın başlarında aşırı bir cehmî Bişr b. Gıyas el-Merîsi (ö. 218/833) tarafından Hz. Ömer kaynak gösterilerek yapılmıştır.⁷ Buna göre Hz. Ömer, Ebû Hureyre'yi muhaddislerin en yalancısı addetmektedir. Benzer bir eleştiri Mutezilî Nazzâm tarafından yine Hz. Ömer, ilaveten Osman (ö. 35/656), Ali (ö. 40/661), Âişe ilgili tutularak dile getirilmiştir.⁸ III. asrın başlarından günümüze kadar olan süreçte Ebû Hureyre'ye yönelik benzer ithamlar başkaları tarafından da ortaya atılmıştır. Bu çalışmada bunların detayına girilmeyecektir.⁹

Asıl üzerinde durmak istediğimiz husus, yukarıda bahsedilen konunun bir uzantısı niteliğinde olan "Ebû Hureyre'nin kediler hakkında hadis uydurduğu iddiası" hakkında olacaktır. Bu iddia, Ebû Hureyre hakkında müstakil bir çalışma yapan Lübnan asıllı Şîî müellif Abdülhüseyin Şerefüddin el-Mûsevî

³ Sâlim Ali Behnesâvî, *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ* (Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1989), 96.

⁴ Bk. Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 173.

⁵ Bk. Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar - Değerlendirmeler - Literatür)* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 35-39.

⁶ Bk. Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 195-231.

⁷ Ebû Saïd Osman b. Saïd b. Hâlid ed-Dârimî Osman b. Saïd, *Nakzu Osmân b. Saïd ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anid fime'ftera alellahi mine't-tevhid* (Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998), 2/617; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 173.

⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Kitabu Te'vili Muhtelifi'l-Hadis* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.), 72.

⁹ Detaylı bilgi için bk. Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, 147-233.

tarafından dile getirilmiştir.¹⁰ Müsevî, “Ebû Hureyre” ismiyle yazmış olduğu kitabında Ebû Hureyre’nin kedilere sevgisi sebebiyle, kedisine yiyecek içecek bir şey vermeyip hapseden bir kadının cehenneme girdiğine dair hadisi Hz. Peygamber adına uydurduğunu ve hayali bir rivâyet olduğunu söylemektedir.¹¹ Bununla birlikte Müsevî, Ebû Hureyre’nin yalnız künyesiyle bilindiğini, isminin ve soyunun bilinmediğini, yetim ve cahil olduğunu, karın tokluğuna başkalarına hizmet ettiğini dile getirmektedir.¹² Ancak şu hususun ifade edilmesinde fayda var: Bir şahsın künyesi, nisbesi veya lakabı onun asıl isminin önüne geçebilir. Hatta bu durum bazen asıl ismin unutulmasına da sebep olabilir. Bu durum söz konusu şahsın kimliğinin belirsiz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca sahâbe içerisinde künyesi ile meşhur olan ve ismi bir çok kişi tarafından bilinmeyen Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) gibi kimseler de bulunmaktadır.

Şii Müsevî’nin Ebû Hureyre hakkındaki iddialarının Şia’ya mensup diğer araştırmacıların iddialarıyla paralellik gösterdiği söylenebilir. Şii kelamcı Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 240/854), Şii-İmâmiyye’den Fazl b. Şâzân (ö. 260/874) gibi müellifler, Hz. Ömer’in çok hadis rivayet ettiği ve yalan söylediği için Ebû Hureyre’yi uyardığını ve dövdüğünü iddia etmektedirler. Aynı şekilde bu kişiler Ebû Hureyre’nin Hz. Ali’ye lanet okuduğunu, buna karşılık Hz. Alinin de Ebû Hureyre için “Hz. Peygamber adına en fazla yalan söylen kişi” dediğini savunurlar. Bu tenkitler sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Ayetullah Humeynî (ö. 1989), Ebû Hureyre’nin Muaviye’yi desteklediğini ve onun lehine hadis uydurduğunu ileri sürmektedir.¹³

Bu çalışmada Müsevî’nin iddia ettiği gibi gerçekten Ebû Hureyre kediler hakkında hadis uydurmuş mudur? Böyle bir rivâyetin sıhhat durumu nedir? Aynı hadis başka sahâbiler tarafından da rivâyet edilmiş midir? gibi soruların cevabı aranacaktır.

Esasen Ebû Hureyre’nin lehinde ve aleyhinde gerek yurt içinde¹⁴ gerekse yurt dışında¹⁵ muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla Ebû Hureyre’nin kedi tutkunluğu sebebiyle hadis uydurması iddiasına bazı

¹⁰ Abdülhüseyin Şerefüddin el-Müsevi, *Ebu Hureyre*, 1965, 166.

¹¹ Müsevî, *Ebu Hureyre*, 19, 166.

¹² Müsevî, *Ebu Hureyre*, 18-20.

¹³ Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/165.

¹⁴ Ebû Hureyre hakkındaki bazı çalışmalar: Nevzat Aşık, “Ebû Hureyre’nin Hadisciliği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi*, (1987), 85-105; Kandemir, “Ebû Hüreyre”; Nevzat Tartı, “Ebû Hureyre’nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 7-25; Abdulvahap Özsoy, “Ebû Hureyre’ye Yönelik İksârul-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 240-255; Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*.

¹⁵ Arab dünyasında Ebû Hureyre hakkında yapılmış bazı çalışmalar: Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *Difâ’ anîs-sünne ve raddü şübehi’l-müsteşrikîn ve’l-küttâbi’l-muâsrîn* (Kâhire: Mektebetü’s-Sünne, 1989); Mustafa Sibâi, *es-Sünne ve mekânnetüha fi’t-teşrii’l-İslâmî* (el-Mektebetü’l-İslâmî-Dâru’l-Varrak, ts.); Muhammed Accâc Hatîb, *Ebû Hureyre Râviyetü’l-İslam* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1402/1982); Mahmud Ebû Reyve, *Edvâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye* (Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts.).

çalışmalarda atıf yapılırsa da müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Öte yandan kediye işkence eden kadının durumu hakkında Ebû Hureyre'den nakledilen rivayet, temel hadis kaynaklarında Ebû Hureyre dışındaki diğer sahâbîlerden de sahih olarak tahriç edilmiştir. Ne varki bu rivayetler bütüncül bir anlayışla ele alınmadığından sadece Ebu Hureyre'den nakledilmiş izlenimi uyandırılmakta ve Ebû Hureyre'nin hadis uydurduğu ileri sürülmektedir. Bu sebeple temel hadis kaynaklarında bulunmasına rağmen parçacı ve önyargılı bir yaklaşımla ele alınan ve bağlamından koparılan konuların ele alınması ve bu gibi konular hakkında çalışmalar yapılması önem arz etmektedir.

Aşağıda öncelikle kedi ilgili Ebû Hureyre senediyle gelen rivâyetler üzerinde durulacak, onun tarikiyle gelen ve temel hadis kaynaklarında yer alan senedler ve bu senedlerde yer alan râvilerin güvenilirlik durumları metinleriyle birlikte ele alınacaktır. Ardından konuyla ilgili diğer sahâbîlerden gelen rivâyetler üzerinde durulacaktır. Senedlerde zikredilen râvilerden sika oldukları belirtilenler için rical kitaplarındaki yerlerine atıfta bulunulacak, gerek duyulması durumunda ise hakkındaki değerlendirmeler metin içinde verilecektir. Tenkit edilen ve kusurlu oldukları belirtilen râvilerin durumlarına özellikle metin içerisinde değinilecektir. İlk geçtiği yerde cerh ve tadil durumuna işaret edilen râvilerle ilgili bilgilere yeniden referansta bulunulmayacaktır. Böylece senedlerin sıhhat durumu hakkında bir kanaate varılacak ve senedlere verdiğimiz numaralar yardımıyla bu durum ifade edilerek bir sonuca ulaşılabilecektir.

1 EBÛ HUREYRE'DEN GELEN RİVÂYET

Kedisine eziyet etmesi sebebiyle bir kadının cehenneme gitmesi ile ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen *Müslim*'deki bir rivâyet şöyle:

(...) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دخلت امرأة النار من جراء هرة لها، أو هر ربطتها فلا هي أطعمتها ولا هي أرسلتها ترمم من خشاش الأرض حتى ماتت هزلاً.

“Hz. Peygamber buyurdu ki, bir kadın dişi veya erkek kedisi sebebiyle cehenneme girdi. Bu kadın kediyi bağladı da ona ne yiyecek verdi ne de yerin haşerâtından yememesine müsaade etti. Sonunda kedi zayıflıktan öldü.”¹⁶

Müslim (ö. 261/875) bu rivâyeti, Hz. Peygamber→Ebû Hureyre→Hemmâm b. Münebbih→Ma'mer→Abdurrezzak→Muhammed b. Râfi' senediyle rivâyet etmiştir.¹⁷

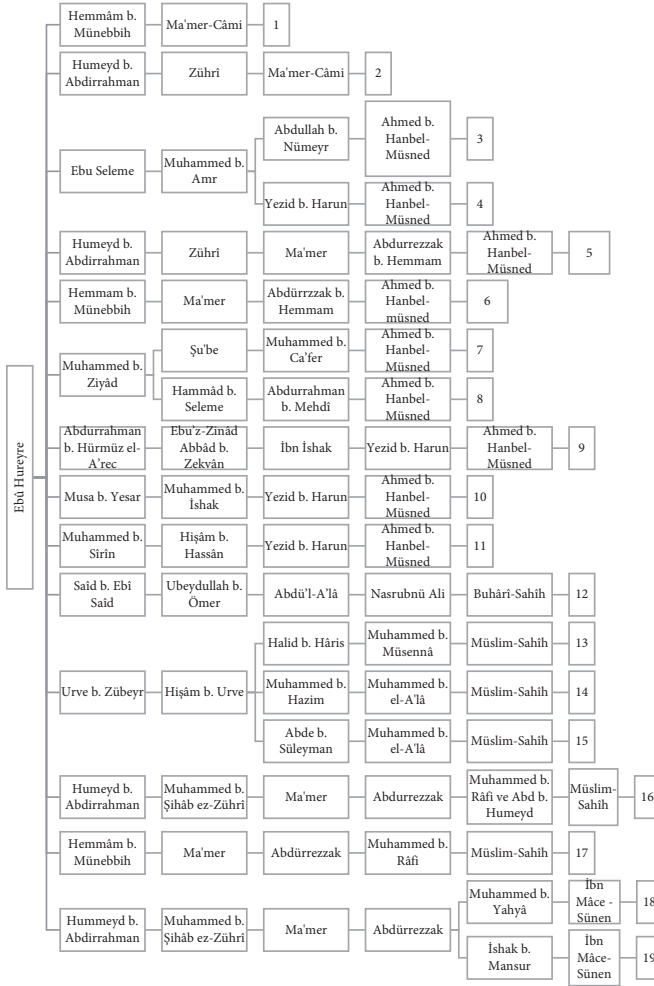
Ebû Hureyre'den gelen bu rivâyet, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) *Câmi'si*,¹⁸

¹⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: İsâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Şürakâ, 1374), Birr, 135.

¹⁷ Müslim, *Müslim*, Birr, 135.

¹⁸ Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, thk. Habiburrahman el-A'zamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1403/1983), 11/284.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i,¹⁹ Buhâri (ö. 256/870) ve Müslim'in *Sahihleri*,²⁰ İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sünen*'i²¹ gibi birçok kaynakta merfu olarak nakledilmektedir. Bu kaynaklarda Ebû Hureyre'den tahrir edilen hadisin Hz. Peygamber'den sonraki râvileri ve senedleri aşağıdaki tabloda yer almaktadır.



1. Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetlerin sened tablosu

¹⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 12/509, 13/87, 13/521, 15/549, 16/78, 16/157, 16/300, 16/344.

²⁰ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Boga (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 1414), Bed'ül-Halk, 16; Müslim, Selâm, 152, Birr, 135, Tevbe, 25.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabi, ts.), Zühd, 30.

Bu tablodaki senedlerde geçen râvilerin güvenilirlikleri ve isnadların sıhhati üzerinde kısaca durulacak, yukarıda ifade edildiği gibi güvenilir olduğu söylenen râvinin yalnızca kaynaklardaki yerlerine dipnotlarda işaret edilecektir. Sened sayılarının, buna bağlı olarak da râvilerin fazla olması sebebiyle münekkitlerin râviler hakkındaki görüşlerine detaylı olarak girilmeyecektir.

Mamer b. Râşid'in *Camiinde*²² geçen 1 ve 2 numaralı senedlerde geçen râvilerin güvenilir, senedlerin ise sahih olduğu söylenebilir.²³ 3 ve 11 arası tarikler Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır.²⁴ 3 ve 4 numaralı rivâyetlerde Muhammed b. Amr (ö. 144/761) dışındaki râvileri sikadır.²⁵ Muhammed b. Amr bazı muhaddisler tarafından sika olarak değerlendirilsede bazılarınca hıfzından dolayı tenkit edilmiştir.²⁶ İbn Hacer (ö. 852/1449) onun için sadûk ifadesini kullanmış bununla birlikte hatalarının olduğunu söylemiştir.²⁷ Bu sebeple Şuayb el-Arnaût (ö. 2016) ve ekibi hadis için sahih ancak Muhammed b. Amr'ın geçtiği isnadlar için hasen hükmü vermişlerdir.²⁸ 5 ve 6 numaralı sendedeki râviler sikadır. Önceki senedlerde diğer râvilerin kaynaklarına işaret edildiği için burada tekrar atıfta bulunulmadı. Abdurrezzak b. Hemmam (ö. 211/826) sika, hâfız ve meşhur musanniftir. Ancak ömrünün sonlarına doğru hâfızasının zayıfladığı belirtilir ve onun teşeyyü yönüne işaret edilir.²⁹ 7 ve 8 numaralı senedler sahih, râvileri güvenilirlerdir.³⁰ Ahmed b. Hanbel'in Yezid b. Harun (ö. 206/821) vasıtasıyla rivâyet ettiği 9, 10 ve 11 numaralı senedlerde yer alan İbn İshak (ö. 151/768) dışındaki râviler

²² Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, 11/284.

²³ Hemmam b. Münebbih için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevi, *Tehzibü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/139; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 5/311; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1995), 11/67; Mamer b. Raşid için bk. en-Nevevi, *Tehzibü'l-esmâ*, 2/107; Zührî için bk. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh İclî, *es-Sikât*, thk. Abdülâlim Abdülâzim (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405), 2/253; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsü'l-Arabî, 1952), 8/74-77; Zehebî, *Siyer*, 5/326; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni İbn Hacer, *Takribü't-tehzib*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406), 506; Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, 11/284; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'âni el-Himyeri Abdürrezzâk, *Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403).

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/510, 13/87, 521, 15/549, 16/78, 300, 344.

²⁵ Ebu Seleme Abdullah b. Abdurrahman b. Avf için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/405; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/93-94; İbn Hacer, *Tehzib*, 12/115-116; Abdullah b. Nümeys için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/64; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/186; Yezid b. Harun el-Vâsiti için bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/295.

²⁶ İbn Hacer, *Tehzib*, 9/376.

²⁷ İbn Hacer, *Takrib*, 499.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/510 (1. dipnot).

²⁹ Abdürrezzak b. Hemmam için bk. İbn Hacer, *Takrib*, 354.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/549; Muhammed b. Ziyad el-Kureşî için bk. İbn Hacer, *Tehzib*, 9/170; İbn Hacer, *Takrib*, 266; Muhammed b. Cafer (Gunder) için bk. İbn Hacer, *Takrib*, 472; Hammâd b. Seleme için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 1/319; İbn Hacer, *Takrib*, 178; Abdurrahman b. Mehdî için bk. İbn Hacer, *Takrib*, 351.

sikadır.³¹ Esasen İbn İshak'ın sika olduğunu söyleyenler bulunmaktadır. Bununla birlikte bazı münekkitler tarafından ise eleştirilmişlerdir.³²

Tabloda 12-17 numaralar arasında yer alan tarikler Buhârî ve Müslime'e aittir. Bu sebeple onlara göre bu tariklerde geçen râvilerin güvenilir, isnadların sahih olduğu söylenebilir. Bununla birlikte önceki senedlerde durumuna işaret edilmeyen râvilerin hadis rivâyeti konusundaki ehliyetleriyle ilgili bilgiler için kaynaklardaki yerlerine atıfta bulunulacaktır.

Buhârî'de yer alan³³ 12 numaralı seneddeki râviler sikadır.³⁴ Müslim'in Urve b. Zübeyr (ö. 94/713) tarikiyle rivâyet ettiği³⁵ 13, 14, ve 15 numaralı senedlerde bulunan râviler aynı şekilde güvenilirdir.³⁶ Müslim'de yer alan 16 ve 17 numaralı senedlerdeki râvilerin birçoğuna önceki tarikler sebebiyle işaret edildi. 16 ve 17 numaralı senedlerde zikredilen Muhammed b. Râfi (ö. 245/ 859) ve Abd b. Humeyd de (ö. 249/863) güvenilir râvilerdir.³⁷

İbn Mâce yer alan³⁸ 18 ve 19 numaralı senedlerdeki birçok râviye 1, 2, 5 ve 6 numaralı tariklerde işaret edildi. Bu iki senedde yer alan Muhammed b. Yahya (ö. 258/871) ve İshak b. Mansur (ö. 251/865) ise güvenilir iki râvidir.³⁹

Kaynaklardaki bilgiler göre yukarıdaki tabloda geçen râvilerin neredeyse tamamına yakınının güvenilebilir olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla

³¹ Abdurrahman b. Hüzmü el-Arec için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/89; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/297; Yezid b. Harun el-Vâsti için bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/295; Musa b. Yesâr için bk. Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdîrrahmân Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 29/168; Abbâd (Abdullah) b. Zekvân için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/26; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/49; İbn Hacer, *Tehzib*, 5/203-205; Muhammed b. Sîrîn için bk. İbn Hacer, *Takrib*, 483; Hişâm b. Hassân için bk. İbn Hacer, *Takrib*, 572.

³² Muhammed b. İshak için bk. Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Tezkiretül-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 1/130.

³³ Buhârî, *Buhârî*, Bedü'l-Halk, 16.

³⁴ Saïd b. Ebî Saïd el-Makburî için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 1/399; Ubeydullah b. Ömer el-Adevî için bk. Zehebî, *Siyer*, 6/304-307; Abdu'l-Alâ es-Sâmî için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/68; Nasrubnu Ali için bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/471; Zehebî, *Siyer*, 12/133.

³⁵ Müslim, *Müslim*, Selam, 152, Birr, 135, 143, Tevbe, 25.

³⁶ Urve b. Zübeyr için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/133; İbn Hacer, *Tehzib*, 7/180; İbn Hacer, *Takrib*, 389; Hişâm b. Urve için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/332; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/64; İbn Hacer, *Takrib*, 573; Hâlid b. el-Hâris için bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 3/325; İbn Hacer, *Takrib*, 187; Muhammed b. Müsennâ için bk. Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed (Dâru'l-Fikr, 1975), 9/111; Zehebî, *Siyer*, 2/72; İbn Hacer, *Takrib*, 505; Muhammed b. Hâzım için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/236; İbn Hacer, *Tehzib*, 9/137; İbn Hacer, *Takrib*, 475; Muhammed b. el-Alâ için bk. Zehebî, *Tezkire*, 2/62; Abde b. süleyman için bk. İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/108; İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 6/89; İbn Hacer, *Takrib*, 369.

³⁷ Muhammed b. Râfi için bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/102; Zehebî, *Tezkire*, 2/72; İbn Hacer, *Tehzib*, 9/160; Abd b. Humeyd için bk. Zehebî, *Siyer*, 12/235; Zehebî, *Tezkire*, 2/89; İbn Hacer, *Tehzib*, 6/455.

³⁸ İbn Mâce, *İbn Mâce*, Zühd, 30.

³⁹ Muhammed b. Yahya için bk. Zehebî, *Siyer*, 12/273; İbn Hacer, *Tehzib*, 9/511; İbn Hacer, *Takrib*, 512; İshak b. Mansur için bk. İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 2/234; İbn Hacer, *Tehzib*, 1/249.

bazı râvilerin kusurları sebebiyle bazı senedler hasen olsa bile isnadların çoğunluğunun sahih olduğu söylenebilir.

Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerin tarikleri elbette bunlarla sınırlı değildir. Burada temel hadis kaynaklarındaki senedlerin bir kısmı zikredilmiştir. Görüldüğü gibi Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyet birçok senedle ve ehline bilindiği üzere hadis ilminde meşhur alim ve muhaddisler tarafından nakledilmiştir.

Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetlerin kaynaklardaki metinlerine baktığı zaman çok az lafız farklarının olduğu görülecektir. Rivâyetlerin büyük çoğunluğunda “تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْضِ”⁴⁰ ifadesi yer alırken bazılarında ise “تَأْكُلُ” lafzının yerine “تَرْمِمُ”⁴³, “تَقْضِمُ”⁴², “تَقْضِمُ”⁴¹, “تَرْمِمُ”⁴⁴ lafızları kullanılmıştır. Rivâyetlerin yine bir kısmında kedinin zayıflıktan öldüğü “حتى ماتت هزلاً” ifadesi ile bildirilirken⁴⁵ diğer bir kısmında bu ifadeler yer almaz.⁴⁶ Bu farklar da manayı etkileyecek nitelikte değildir. Hadisin metninde geçen “خَشَاشِ الْأَرْضِ” ifadesi ile kedilerin beslenebileceği fare ve diğer canlılar kastedilmektedir.⁴⁷ Bazı rivâyetlerde “(من خَشِيشِ الْأَرْضِ أَوْ خَشَاشِ الْأَرْضِ)” şeklinde râvilerin tereddütlerini yansıtan biçimleri yer almaktadır. Ancak “خَشِيشِ” kelimesinin manasında “خَشَاشِ” kelimesinde olduğu gibi haşerât manasına geldiği ifade edilmiştir.⁴⁸

Ebû Hureyre'den gelen rivâyet ile ilgili şu hususu da ifade etmek gerekir. Her ne kadar kediye eziyet edilmesi konusundaki bu rivâyet, Ebû Hureyre'den müstakil olarak nakledilse de diğer sahâbilerden güneş tutulmasıyla alakalı rivâyetlerin bir parçası olduğu görülmektedir. Bu rivâyetler üzerinde daha sonra durulacaktır.

2. HZ. ÂİŞE'NİN EBÛ HUREYRE'Yİ İLGİLİ RİVÂYET KAPSAMINDA UYARMASI

Hiz. Âişe'nin başta Ebû Hureyre olmak üzere bazı sahâbiler hakkında düzeltme, uyarı ve ikazları bilinmektedir. Onun sahâbeyle ilgili düzeltmelerini Zerkeşi (ö. 794/1392), *el-İcâbe*⁴⁹ isimli eserinde toplamıştır. Bu eserde Hz.

⁴⁰ Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, 11/284.

⁴¹ Müslim, *Müslim*, Birr, 135.

⁴² Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, 11/284.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 8/24.

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/521.

⁴⁵ Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi*, 11/284.

⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/509.

⁴⁷ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ (Merkezü'l-Buhûsü'l-İlmiyye ve İhyâü't-Türâsü'l-İslâmî), 1409/1988), 3/1574.

⁴⁸ Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kâri fi Şerhi Sahihi'l-Buhari* (Kahire: İdaretü't-Tıbaatü'l-Müniriyye, ts.), 5/300.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, *el-İcâbe lima's-tedraket Âişe alâ's-Sahâbe*,

Âişe Ebû Hureyre'nin on bir rivâyeti ile ilgili tenkit, düzeltme ve uyarı kabildinden müdahalesi bulunmaktadır.⁵⁰ Bu tenkit konusu olan rivâyetlerden biri de araştırma konumuz olan kediye eziyet eden bir kadının cehenneme girmesiyle alakalı rivâyettir.⁵¹ Mûsevî, bu rivâyetin hayal ürünü ve uydurma olduğunu iddia ederken aynı zamanda Hz. Âişe'nin bu rivâyet bağlamında Ebû Hureyre'ye yönelik tavrını, kendi görüşünü desteklemek için delil olarak kullanmaktadır.⁵² Ancak Hz. Âişe'nin bu rivâyet kapsamında Ebû Hureyre'ye yönelik tenkidi Mûsevî'nin görüşünü destekleyecek nitelikte değildir. Zira Hz. Âişe, Ebû Hureyre'ye itiraz ederken Hz. Peygamber'in böyle bir sözünün olmadığını söylememektedir. Onun itirazı kediye eziyet edip cehenneme girecek kadının müslüman değil, kâfir olduğuna yöneliktir. Anlaşılan o ki bazı rivâyetlerde geçtiği üzere kadının Benî İsrail'den olduğuna⁵³ dikkat çekmek için yapmaktadır. Bu da Hz. Âişe'nin bahsi geçen rivâyeti reddettiği anlamında olmayıp aksine bu rivâyeti kabul ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. Âişe'nin söz konusu rivâyet kapsamındaki yaklaşımı Mûsevî'nin görüşünün aleyhine bir delil değeri taşımaktadır. Biz burada Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelik söylediği sözü sened ve metin açısından biraz daha detaylandırmak istiyoruz.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelik eleştirisinden bahseden rivâyetin ilk geçtiği kaynak Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'idir.⁵⁴ Daha sonrada Ahmed b. Hanbel, Tayâlisî vasıtasıyla bu hadisi *Müsned*'e almıştır.⁵⁵ Hz. Âişe'ye nispet edilen rivâyet şu şekilde: عَنْ عَلْقَمَةَ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ عَائِشَةَ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو هُرَيْرَةَ، فَقَالَتْ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنْتَ الَّذِي تَحْدُثُ أَنَّ امْرَأَةً عَذِبَتْ فِي هَرَّةٍ لَهَا، رِبَطَتَهَا لَمْ تَطْعَمْهَا وَلَمْ تَسْقِهَا، فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: سَمِعْتَهُ مِنْهُ، يَعْنِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ عَائِشَةُ: أَنْتَ دَرِي مَا كَانَتْ الْمَرْأَةُ؟ قَالَ: لَا، قَالَتْ: إِنَّ الْمَرْأَةَ مَعَ مَا فَعَلْتَ كَانَتْ كَافِرَةً، إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَعْذِبَهُ فِي هَرَّةٍ، فَإِذَا حَدَّثْتَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَانظُرْ كَيْفَ تَحْدُثُ.

(...) Alkame dedi ki, *Âişe'nin yanında idik. Bu sırada Ebû Hureyre geldi. Âişe "Ya Eba Hureyre! Sen kedisini hapsedip yiyecek ve içecek vermeyen kadının kedisi sebebiyle azaba uğradığını rivâyet ediyormuşsun" dedi. Buna karşılık Ebû Hureyre, "Ben bu sözü Hz. Peygamber'den dinledim" dedi. Bunun üzerine Âişe "Peki, bu kadının kim olduğunu biliyor musun?" dedi. O da "hayır" cevabını verdi. Âişe "Bunu yapan kadın kâfir idi. Bir mümin, kedisi sebebiyle ona azab*

thk. Rifat Fevzi Abdümtalib (Kâhire: Mektebetü'l-Hâneci, 1421).

⁵⁰ Zerkeşi, *el-İcâbe*, 102-119.

⁵¹ Zerkeşi, *el-İcâbe*, 107-108.

⁵² Mûsevî, *Ebu Hureyre*, 19, 166.

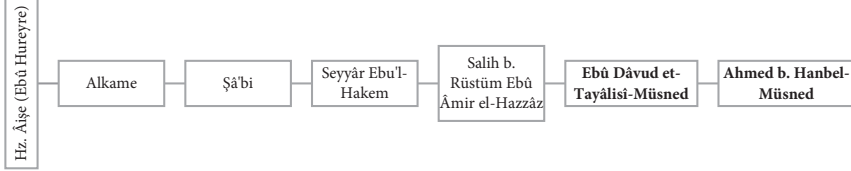
⁵³ Müslim, *Müslim*, Küsûf, 9.

⁵⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdî'l-Muhsin et-Türki (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 3/28.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/424.

etmekten Allah katında daha değerlidir. Resulullah'tan rivâyette bulunduğun zaman nasıl rivâyete ettiğine bak!" dedi.⁵⁶

Bu rivâyetin senedi şu şekilde:



2. Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelttiği tenkidin yer aldığı rivâyetin sened tablosu

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi Tayâlisî bu rivâyeti, Hz. Âişe (Ebû Hureyre)→Alkame→Şa'bi→Seyyar Ebü'l-Hakem→Salih b. Rüstüm Ebü Âmir el-Hazzâz senediyle Müsned'ine almıştır.

Ahmed b. Hanbel ise Hz. Âişe'ye nispet edilen bu rivâyeti aynı senedle eserine kaydetmiştir.⁵⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tayâlisî'nin yukarıdaki senedi dışında bu rivâyetin başka senedi bulunmamaktadır. Bir diğer ifadeyle Hz. Âişe ile Ebû Hureyre arasındaki gerçekleşen diyalogu nakleden tek kişi Alkame'dir (ö. 62/682). Diğer râviler arasındaki durum da Alkame'den farklı değildir. Bu yönüyle Hz. Âişe'nin tepkisini ifade eden rivâyetin sened veya râvi sayısı bakımından garib⁵⁸ bir rivâyet olduğu söylenebilir.

Senedle ilgili üzerinde durulması gereken hususlardan biri de şudur: Senedde adı geçen Alkame,⁵⁹ Şa'bi⁶⁰ (ö. 104/722) ve Seyyar⁶¹ (ö. 122/739) güvenilir (sika) olarak görülsede Tayâlisî'nin hocası Salih b. Rüstüm (ö. 152/769) bazı yönleriyle tenkit edilmiştir. Onu, İbn Maîn (ö. 233/848) zayıf olarak değerlendirmiş, Ebû Hâtim (ö. 277/890) hadislerinin yazılabileceğini ancak ihticac edilemeyeceğini söylemiş, Dârekutnî (ö. 385/995) "leyse bi'l-kavî" ifadesiyle onun zayıflığına dikkat çekmiştir.⁶² İbn Hacer ise onun "sadûk" olmakla birlikte hatalarının çok olduğunu belirtmiştir.⁶³ Bu eleştirilerle birlikte onu tezkiye eden münekkitler de bulunmaktadır.⁶⁴ Ahmed b.

⁵⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/28.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/424.

⁵⁸ Hadis ilminde garib kavramı, senedin bir veya birkaç yerinde râvi sayısı bire düşen hadis anlamında kullanılmaktadır. Bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 85.

⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, 4/53; İbn Hacer, *Tehzib*, 7/276; İbn Hacer, *Takrib*, 397.

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/185; İbn Hacer, *Tehzib*, 5/67.

⁶¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/421; İbn Hacer, *Tehzib*, 4/291.

⁶² İbn Ebi Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/403.

⁶³ İbn Hacer, *Takrib*, 272.

⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/28.

Hanbel onun için “sâlihu’l-hadis”, İclî (ö. 261/875) “câizü’l-hadis”, İbn Adî (ö. 365/976) “azîzü’l-hadis”, Âmir b. Salih, Ebû Bekir el-Bezzâr (ö. 292/905) ve Muhammed b. Vaddâh (ö. 287/900) “sika” ifadesini kullanmış, İbn Hibbân (ö. 354/965) ise onu *es-Sikat*’ında zikretmiştir.⁶⁵ Yahya b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), onu “lâ be’sa bih” ifadesi ile değerlendirmiş ve onun rivâyetlerinde ciddi bir zayıflığın olmadığını dile getirmiştir. Ebû Dâvud et-Tayâlisî ise hocasının “sika” olduğunu söylemiştir.⁶⁶

Münekkitlerin bu değerlendirmelerinden hareketle Salih b. Rüstüm’ün zabtıyla ilgili bazı kusurlarının olduğu anlaşılmaktadır. Bu kusurların da onu sahih hadisin râvilerinin derecesinden bir alt dereceye düşürdüğü söylenebilir. Bununla birlikte rivâyetlerinin tamamı metruk addedilebilecek nitelikte değildir. Salih b. Rüstüm’ün bu durumu sebebiyle Ahmed b. Hanbel’in *Müsneğ*’ini tahkik eden Şuayb el-Arnaût ve ekibi yukarıdaki rivâyet için hasen hükmünü⁶⁷ uygun görmüşlerdir. Ancak *Minhatü’l-allâm fi şerhi Bülûğu’l-Meram* yazarı Abdullah b. Salih el-Fevzân, Salih b. Rüstüm’ün kusurları sebebiyle aynı hadis için zayıf demektedir.⁶⁸ Sonuç itibarıyla Hz. Âişe’nin kediye eziyet eden kadının cehenneme gideceğini bildiren hadisten dolayı Ebû Hureyre hakkındaki tenkidi hadis rivâyet kriterleri bakımından sahih değildir. En iyi ihtimalle bu rivâyet hasen olarak kabul edilebilir.

Hz. Âişe’nin tenkidi kapsamında üzerinde durulması gereken hususlardan biri de yukarıda işaret edildiği üzere kadının kimliği ve dinidir. Rivâyette bahsedilen kadının kimliğiyle ilgili *Müslim*’deki bir rivâyete göre İsrailoğullarından olduğu yine Müslim’in başka bir rivâyetine göre Himyerî kabilesine mensup siyahî ve uzun boylu olduğu ifade edilmektedir.⁶⁹ Kadının ismiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirten İbn Hacer onun hem İsrailoğullarına hem de Himyerî kabilesine nispet edilmesi arasında bir çelişki bulunmadığını söyler. Zira Himyerî kabilesine mensup bir grup Yahudilere dahil olmuşlardır. Bu sebeple kadın bazen dinine bazen de kabilesine nispet edilmiştir.⁷⁰

Hadiste işaret edilen kadının dini konusunda da ulema ihtilaf etmiştir. İlk olarak Hz. Âişe, Ebû Hureyre’ye söz konusu rivâyette bahsedilen kadının kâfir olduğunu söylemiştir. Beyhakî gibi bazı alimler Hz. Âişe’nin bu sözünden hareketle kadının kâfir olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bazıları ise

⁶⁵ İbn Hibbân, *es-Sikat*, 6/457.

⁶⁶ Salih b. Rüstüm için bk. İbn Hacer, *Tehzib*, 4/391.

⁶⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneğ*, 16/424 birinci dipnot.

⁶⁸ Abdullah b. Salih el-Fevzân, *Minhatü’l-allâm fi şerhi Bülûğu’l-Meram* (el-Memleketü’l-Arabiyyetü’s-Suûdiyye: ed-Demmâm: Dâru İbni’l-Cevzi, 1427), 8/208 ikinci dipnot.

⁶⁹ Müslim, *Müslim*, Kûsûf, 9.

⁷⁰ Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu’l-bâri bi-şerhi Sahihi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1379), 6/357.

bu kadının hem müslüman hem de kâfir olma ihtimalinin olduğunu öne sürmüşlerdir. Örneğin Kâdî İyâz (ö. 544/1149), kadının kâfir veya müslüman olma ihtimalinden bahsetmiş ve küfrü sebebiyle azap göreceğini, kediye kötü davranmasının sebebiyle de azabının artacağını belirtmiştir. Eğer kadın müslüman ise büyük günahlardan kaçınması durumunda bu günahlarının bağışlanacağını bildirmiştir.⁷¹ Nevevî (ö. 676/1277), Kâdî İyâz'ın görüşüne atıfta bulunduktan sonra kadının Müslüman olduğunu söylemiş ve Kâdî İyâz'ın görüşünün doğru olmadığını, hadisin zahirinden anlaşılan ve doğru mananın bu şekilde olduğunu savunmuştur. Ayrıca kadının sürekli eziyet etmesinden dolayı da bu günahın küçük değil büyük günahlardan olduğunu beyan etmiştir.⁷² Ebu'l-Abbas el-Kurtubî (ö. 656/1258), kadının kâfir mi değil mi konusunda her iki ihtimalin mümkün olduğunu söylemiştir. Münâvî (ö. 1031/1622),⁷³ kadının müslüman olma ihtimali ile ilgili Nevevî ve Kurtubî'nin görüşlerini zikrettikten sonra bunların sanki hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını garipseyerek ifade etmiş ve sonra da Hz. Âişe'den gelen rivâyeti vermiştir.⁷⁴

Sonuç olarak Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelik uyarısı, hadisin biz-zat kendisine değil, hadiste bahsedilen kadının dinine yöneliktir. Ona göre rivâyette bahsedilen kadın Müslüman değil, kâfirdir. Zira Müslüman Allah katında çok değerli olup kediye eziyet etme gibi sebeplerden ona azap etmez. Sonraki ulemâdan Hz. Âişe'nin görüşüne katılanlar olduğu gibi ondan farklı düşünenler de olmuştur. Hz. Âişe'den farklı düşünenler ya onun itirazıyla ilgi rivâyeti görmemişler ya da es-San'ânî'nin belirttiği gibi Hz. Âişe'nin ichtihadı⁷⁵ olarak değerlendiren buna katılmamışlardır.

3. DİĞER SAHÂBÎLERDEN GELEN RİVÂYETLER

Kediye azap eden kadının cehenneme gireceğiyle ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyet, onun dışında Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), ve Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684) ve Esmâ bnt. Ebî Bekr'den (ö. 73/692) de rivâyet edilmiştir. Bu durum el-Müsevî'nin “bu hadisi Ebû Hureyre uydurmuştur” iddiasının asılsız olduğunu ve gerçeği

⁷¹ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlül-mu'lim bi-fevâidi Müslim* (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 3/344.

⁷² Ebû Zekeriyâ Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, 1392), 14/240-241; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6/357-358.

⁷³ Münâvî hakkında detaylı bilgi için bk. Merve Şişman, “Münâvî'nin Feyzü'l-Kadir Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 85-99.

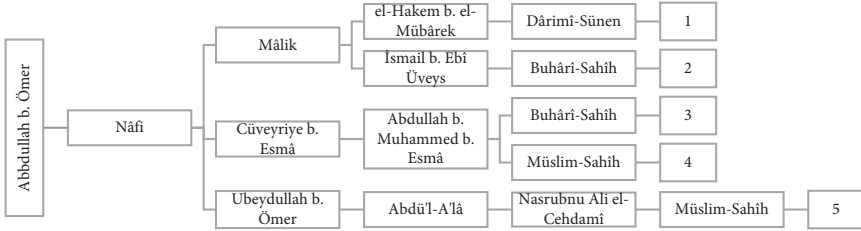
⁷⁴ Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Taclarifin b. Ali el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Câmii's-Sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356), 3/522.

⁷⁵ Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'ânî, *et-Tenvîr şerhu'l-Câmii's-sağîr* (Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011), 6/90-91.

yanıtmadığını ortaya koymaktadır. Bu kısımda yukarıda isimleri zikredilen sahâbîlerden gelen hadisler üzerinde durulacaktır.

3.1. Abdullah b. Ömer

Abdullah b. Ömer'in merfu olarak rivâyet ettiği hadis başta Buhâri ve Müslim olmak üzere birçok kaynakta geçmektedir.⁷⁶ Hem Buhâri hem de Müslim'in aynı senetle rivâyet ettikleri hadis şu şekildedir: Resûlüllah (s.a.s.): "Bir kadın bir kedi sebebiyle azap olunmuştur. Kediye ölünceye kadar hapsedmiş ve onun sebebiyle cehenneme girmiştir. Onu hapsedtiği müddetçe ne doyummuş, sulamış, ne de yerin haşerâtından yemesine müsaade etmiştir." buyurmuşlar. Abdullah b. Ömer'den gelen rivâyetlerin metinleri arasında manaya etki edecek bir farklılık bulunmamaktadır. İbn Ömer'in rivâyeti de Ebû Hureyre'de olduğu gibi sadece kediye işkence eden kadının cehennemde azap görmesinden bahsetmektedir. Ancak aşağıda üzerinde durulacağı gibi Câbir, Esmâ ve Abdullah b. Amr'ın rivâyetlerinde kûsûf namazından bahseden rivâyetin bir parçası olarak geçmektedir. Abdullah b. Ömer'den rivâyet edilen hadisin bazı senedleri şöyle:



3. Abdullah b. Ömer'den nakledilen rivâyetlerin sened tablosu

Yukarıdaki tabloda *Sahihayn*'da ismi geçen râvilerin Buhâri ve Müslim'e göre güvenilir oldukları söylenebilir. Buhâri, bu hadisi en sahih sened (esahhu'l-esânîd) olarak nitelendirdiği *Mâlik*→*Nâfi*'→*İbn Ömer* kanalıyla nakletmiştir. Tâbiîn tabakasına mensup Nâfi' Mevlâ İbn Ömer (ö. 117/735) meşhur, sika râvilerden biridir.⁷⁷ Aynı şekilde İmâm Mâlik (ö. 179/795) hâfız, fakihü'l-ümme, şeyhu'l-İslam, imâmu dâru'l-hicre olarak nitelendirilmiştir.⁷⁸

⁷⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî (Dâru'l-Muğni, 1412/2000), Rikâk, 1205; Buhâri, *Musâkât*, 10, *Bedü'l-Halk*, 16, *Enbiyâ*, 52; Müslim, *Selâm*, 151, *Birr ve's-Silâ ve'l-Âdâb*, 133, 134; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebi Hâtim el-Bustî İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 1/264.

⁷⁷ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/310; Zehebî, *Siyer*, 5/97; Mizzi, *Tehzibü'l-kemâl*, 29/303-34; İbn Hacer, *Tehzib*, 10/413-414.

⁷⁸ Zehebî, *Tezkire*, 1/154; Zehebî, *Siyer*, 8/48.

Dârimî'nin (ö. 255/869) hocası el-Hakem b. el-Mübârek el-Bâhilî (ö. 213/828) yine birçok muhaddis tarafından tezkiye edilmiştir.⁷⁹ Zehebî'nin (ö. 748/1348) imâm, hâfız, sadûk olarak nitelendirdiği İsmail b. Ebî Üveys'ten (ö. 226/840) Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) gibi muhaddisler rivâyette bulunmuşlardır. Buhârî ve Müslim onun hadisleriyle ihticac etmelerine rağmen İsmail hıfzından dolayı bazı muhaddisler tarafından tenkit edilmiştir. Bu sebeple onun rivâyetleri sahih derecesinde değil, hasen derecesinde görülmüştür.⁸⁰

Nâfi'den rivâyette bulunan diğer bir râvi ise Cüveyriye b. Esmâ'dır (ö. 173/789). Ahmed b. Hanbel, Ebû Hâtim, İbn Sa'd (ö. 230/845) onu tezkiye etmişlerdir.⁸¹ Zehebî ise onu muhaddis ve sika olarak tanıtmıştır.⁸² Hem Buhârî hem de Müslim'in hocası Abdullah b. Muhammed b. Esmâ (ö. 231/845) yine sika râvilerden biridir.⁸³ Yukarıdaki Müslim'e ait son senedde yer alan Ubeydullah b. Ömer⁸⁴ (ö. 143/760)→Abdü'l-A'la⁸⁵ (ö. 189/804)→Nasrubnü Ali⁸⁶ (ö. 250/864) de muhaddisler tarafından güvenilir görülmüştür.

Kısaca aktarmaya çalıştığımız bu bilgilerden hareketle yukarıdaki senedlerde yer alan râvilerin tamamına yakınının güvenilir oldukları görülmektedir. Buhârî'nin hocası İsmail b. Ebî Üveys bazı münekkitler tarafından güvenilir görülse de hıfzından dolayı bazılarınca tenkit edilmiş, rivâyetlerinin sahih seviyesinden hasen seviyesine indiği belirtilmiştir. Ancak aynı tabakadaki diğer râvilerin desteklemesiyle sahih li-gayrihi seviyesine yükseldiği söylenebilir. Yahut onun rivâyeti tenkitler sebebiyle zayıf olarak addedilse bile aynı destek muvacesinde hasen li-gayrih olarak değerlendirilebilir.

3.2. Câbir b. Abdillâh

Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen rivâyet birçok temel hadis kaynağında geçmektedir.⁸⁷ Müslimde geçen bir rivâyet şu şekilde: *"Hz. Peygamber zamanında hayli sıcak bir güne güneş tutuldu. Resûlullah ashâbına namaz kıldırdı ve kıyamını da uzattı. Öyleki ashâbdan düşenler oldu. Sonra rükûya gitti ve rükûyu uzattı. Rukûdan kalktı ve kavmeyi uzattı. Tekrar rükûya vardı*

⁷⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/438.

⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 10/391-392.

⁸¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/125.

⁸² Zehebî, *Siyer*, 7/317.

⁸³ İbn Hacer, *Takrîb*, 320.

⁸⁴ Zehebî, *Siyer*, 6/304-308.

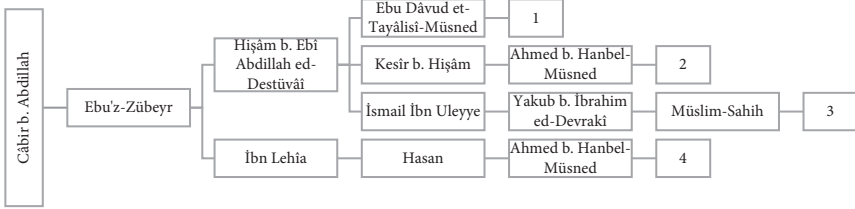
⁸⁵ İclî, *Marîfetü's-Sikât*, 2/68; Zehebî, *Tezkire*, 1/217.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/471; Zehebî, *Siyer*, 12/133.

⁸⁷ Tayâlisî, *el-Müsned*, 3/311; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/309, 452, 23/262; Müslim, *Müslim*, *Küsûf*, 9, 10; Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-Azami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/315; Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshak en-Nisâbüri Ebû 'Avâne, *Mustahrecu Ebi 'Avâne*, thk. Eymen b. 'Arif ed-Dimeşki (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 2/96; Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/452.

ve yine rükûyu uzattı. Sonra kalktı ve kavmeyi yine uzun tuttu. Daha sonra iki secde yaptı. Sonra kalktı ve birinci rekatta yaptılarının benzerini yaptı. Bu şekilde dört rüku ve dört secde oldu. Sonra da buyurdu ki sizin gireceğiniz her yer bana gösterildi. Cennet gösterildi. Öyleki oradan bir meyve almak isteseydim alabilirdim (veya oradan bir meyve almak istedim ancak elim yetişmedi, dedi). Cehennem de gösterildi. **Orada kedisini hapsedip yemek ve yerin haşeratından yemesine de izin vermeyerek kedisine işkence eden İsrâiloğullarından bir kadın gördüm.**” Yine Ebû Sümâmê’yi de cehennemde bağırsaklarını sürüklerken gördüm. Bunlar güneş ve ayın büyük bir zatın ölümü sebebiyle tutulduğunu söylerlerdi. Bu ikisi Allah’ın sizlere gösterdiği ayetlerdir. Güneş ve ay tutulduğu zaman açılana kadar namaz kılın.

Bu rivâyetin bazı senedleri şöyle:



4. Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen rivâyetlerin sened tablosu

Rical kitaplarına bakıldığı zaman Ebu'z-Zübeyr'i (ö. 126/743) birçok münekkidin tezkiye ettiği görülmektedir. İclî, Câbir'den rivâyette bulunan Ebu'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim el-Mekkî'yi sika olarak tanıtmıştır.⁸⁸ Yahya b. Maîne, Câbir'den rivâyet eden Ebu'z-Zübeyr sorulunca Yahya, onun sika olduğunu belirtmiştir.⁸⁹ Bununla birlikte Ebû Züra' (ö. 264/878), Ebû Hâtim ve Buhârî onun hadisiyle ihticac edilemeyeceğini söylemiştir. Buhârî onun hadislerini başka sika râvilerin rivâyetiyle birlikte verme (makrûn bi-gayrihi) usulünü benimsemiştir. Ebû Ahmed b. Adî, onun esasen sika olduğunu, bununla birlikte zayıf râvilerden rivâyette bulunduğunu, zayıflık sebebinin ise bundan kaynaklandığını belirtmiştir. Zehebî bu görüşleri verdikten sonra bunların mutlak anlamda onun zayıflığını ve tedlis yaptığını gerektirmeyeceğini bildirmiştir.⁹⁰ Münekkitlerin değerlendirmelerinden hareketle onun genel anlamda sika bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak zayıf râvilerden rivâyet etmesinden dolayı hakkında bazı tenkitler bulunmaktadır. Bu tenkitler Zehebî'nin belirttiği gibi mutlak anlamda onun zayıflığını gös-

⁸⁸ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/253.

⁸⁹ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn İbn Maîn, *Târihu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.), 203.

⁹⁰ Zehebî, *Siyer*, 5/381.

termemektedir. Buna ilavaten zayıf râvilerden naklettiği rivâyetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Ebu'z-Zübeyr'in Câbir'den naklettiği yukarıdaki rivâyette de zaten böyle bir durum söz konusu değildir.

Abâdile, Hz. Âişe ve Câbir; Ebu'z-Zübeyr'in rivâyette bulunduğu sahâbîler arasında yer alır.⁹¹ Kendisinden rivâyette bulunanlar arasında Hişâm b. Ebî Abdillâh (ö. 152/769) ve Abdullâh b. Lehîa (ö. 174/790) da bulunmaktadır.⁹²

İbn Hibbân, Hişâm b. Ebî Abdillâh ed-Destüvâî'yi *Sikat*'ında ziklemiştir.⁹³ İclî onun hadiste sika, sebt olduğunu bildirmiştir.⁹⁴ Kaderiye olmakla itham edilmiş bununla birlikte dâî olmadığını belirtmiştir.⁹⁵ Bu bilgilere göre Ebû Dâvud et-Tayâlisî'nin senedinde ismi geçen her iki râvide bazı kusurlar olmakla birlikte hadisin sıhhatini etkileyecek nitelikte olmadığı anlaşılmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in bir senedi ile Müslim'in senedinde de bu iki isim geçmektedir. Hadisi Ahmed b. Hanbel; Hişâm ed-Destüvâî'den Kesir b. Hişâm (ö. 207/822) vasıtasıyla, Müslim ise İsmail b. Uleyye→Yakub b. İbrahim vasıtasıyla almıştır. Ahmed b. Hanbel'in hocası Kesir b. Hişâm muhaddisler tarafından güvenilir bir râvi olarak görülmüştür.⁹⁶ Müslim'in hocasının hocası konumunda olan İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) imâm, allâme, sika, sebt ve hâfız ifadeleriyle tezkiye edilmiştir.⁹⁷ Yakub b. İbrahim (ö. 252/866) ise birçok kişiden rivâyette bulunmuş olup İsmail b. Uleyye de bunlardan birisidir. Hâfız, imâm, muhaddisü'l-İrak, sadûk ifadeleriyle tezkiye edilmiştir.⁹⁸ Bu bilgilere göre yukarıdaki tabloda yer alan 1, 2 ve 3 numaralı senedlerde yer alan bazı râviler hakkında tenkitler bulunsa da senedlerin sıhhatini etkileyecek nitelikte olmadığı anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki tabloda 4 numaralı tarihte yer alan ve Ebu'z-Zübeyr'den hadisi nakleden ikinci râvi İbn Lehîâdır. İbn Hacer onu sadûk şeklinde nitelendirdikten sonra kitapları yanması sebebiyle ihtilata maruz kaldığını bildirir.⁹⁹ Onu tezkiye eden muhaddislerle birlikte birçok münekkitt onun zayıf bir râvi olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ İbn Lehîâdan rivâyette bulunan Hasan b. Musa el-Eşyeb (ö. 209/824) ise sika râvilerden biri olup birçok muhaddis

⁹¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 9/440.

⁹² Mizzi, *Tehzîbü'l-kemâl*, 26/405.

⁹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/569.

⁹⁴ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/330.

⁹⁵ İbn Hacer, *Takrîb*, 573; İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/330.

⁹⁶ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/225; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/26; İbn Hacer, *Takrîb*, 460.

⁹⁷ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/44-45; Zehebî, *Siyer*, 9/107; Zehebî, *Tezkire*, 1/235.

⁹⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/202; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/286; Zehebî, *Tezkire*, 2/69.

⁹⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 319.

¹⁰⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/373-379.

onun güvelir olduğunu belirmiştir.¹⁰¹ İbn Lehîa sebebiyle 4 numaralı senedin zayıf olduğu söylenebilir.

Câbir'den rivâyet edilen yukarıdaki rivâyette de görüldüğü gibi kedisi yüzünden azap gördüğü bildirilen kadın hakkındaki bilgi kûsûf namazından bahseden rivâyetin bir bölümü olarak nakledilmektedir. Bu rivâyete göre güneşin tutulması sebebiyle Hz. Peygamber ahabına kıyâmı, ruku ve secdesi oldukça uzun kûsûf namazı kıldırılmış, sonra da onlara bir konuşma yaparak cennet ve ceheennem'in kendisine arz olunduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber bu arz sırasında cennet ve ceheennemde görmüş olduğu bazı hususları ahabına anlatmıştır. Bu konuşma sırasında Hz. Peygamber kedisine işkence edip ölümüne sebep olan bir kadını ceheennemde gördüğünü de söylemiştir. Biz burada kûsûf namazı ve detayları, cennet ve ceheennem'in Hz. Peygamber'e gösterilmesinin imkanı, mana ve mahiyeti üzerinde uzunca durmak istemiyoruz.¹⁰²

Tayâlisî, Ahmed b. Hanbel ve Müslimdeki rivâyetlerde kediy eziyet eden kadının ceheenneme gittiği bilgisi kûsûf namazından bahseden rivâyetin bir parçası olarak yer almasına rağmen Câbir'den kûsûf namazıyla ilgili gelen bazı rivâyetlerde bu ayrıntı yer almamaktadır.¹⁰³ Bunda râvi tasarruflarının ve müellif metotlarının etkili olduğu söylenebilir.

3.3. Abdullah b. Amr b. el-Âs

Abdullah b. Amr'ın kedisine azap eden kadının ceheenneme gitmesiyle ilgili rivâyet ettiği hadis Ahmed b. Hanbel, Nesâî (ö. 303/915), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbn Hibbân gibi muhaddislerin eserlerinde geçmektedir.¹⁰⁴ Kediy eziyet eden kadının ceheenneme girmesiyle alakalı bilgi Abdullah b. Amr'dan nakledilen rivâyetlerde de -Câbir'de olduğu gibi- kûsûf hadisinin içerisinde geçtiği görülmektedir. Nesâî'nin *Sünen*'inde geçen bir rivâyet şöyle:

“Abdullah b. Amr şöyle dedi: Hz. Peygamber zamanında güneş tutuldu. Resûlüllah namaz kıldı ve kıyâmını, rükûsunu ve kavmesini uzun tuttu. (...) Sonra secdede ağlamaya başladı ve derin derin soluyarak şöyle dua etti: ‘Ya Rabbi! Ben başışlanma dilerken ve onların içindeyken bana bunu vâdetmedin.’ Sonra Hz. Peygamber namazını bitirince dedi ki, bana cennet gösterildi. Öyle

¹⁰¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 164.

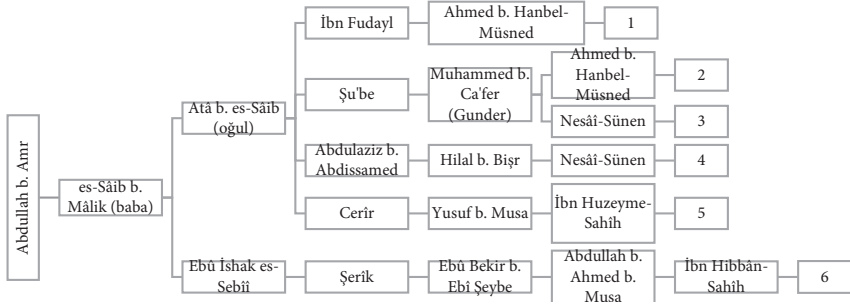
¹⁰² Hadisler bağlamında Hz. Peygamber'e arzın nasıl olduğu, mana ve mahiyetiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Selçuk Coşkun, “‘Bana Arz Olundu’ Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadisler ve Anlamı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2008), 43-69; Selçuk Coşkun, “‘Bana Arz Olundu’ Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadislerin Menşei Üzerine”, *EKEV Akademi Dergisi* 13/40 (2009), 427-446.

¹⁰³ Süleyman b. Eşas es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), Salât, 261; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406), Kûsûf, 12.

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/21, 374; Nesâî, *Nesâî*, Kûsûf, 20; İbn Huzeyme, *Sahih*, 2/322; İbn Hibbân, *Sahih*, 4/26.

ki elimi uzatsaydım meyvelerinden alabilirdim. Cehennem de gösterildi. Ateşi sizi kuşatacağı korkusuyla üflemeğe başladım. Orada iki devemi ve hacılardan (bir şeyler) çalan Da'da oğullarının kardeşini gördüm ki hırsızlığı anlaşılınca da bastonun ucuna takılmış! derdi. **Yine orada kediyi işkence eden uzun boylu siyahi kadını gördüm ki bu kadın kediyi hapsedip yiyecek içecek bir şey vermemiş, yerin haşeratından yemesine müsaade etmemiş nihayet kedi ölmüştü. Hiç şüphesiz güneş ve ay bir kimsenin ölmesi ve doğması sebebiyle tutulmaz. Ancak bu ikisi Allah'ın ayetlerindedir. Bunlardan biri tutulunca (veya onlardan birinde böyle bir şey olunca) Yüce Allah'ı zikre koşun.**"¹⁰⁵

Abdullah b. Amr'dan nakledilen bu rivâyetin senedleri şöyle:



5. Abdullah b. Amr b. el-Âs'tan nakledilen rivâyetlerin sened tablosu

Abdullah b. Amr kanalıyla gelen hadis, Sâib b. Mâlik (ö. 91/709) tarafından rivâyet edilmiş, ondan da Saib'in oğlu Atâ (ö. 133/750) ile Ebû İshak es-Sebü (ö. 126/743) nakletmiştir. Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi Abdullah'ın rivâyeti daha çok Ata b. Sâib kanalıyla yaygınlık kazanmış ve hadis kaynaklarına girmiştir. Abdullah b. Amr'ın talebesi Sâib b. Mâlik muhaddisler tarafında güvenilir olarak görülmüştür.¹⁰⁶ Sâib; Sa'd (ö. 55/675), Ali, Muğire b. Şu'be (ö. 50/670) ve Abdullah b. Amr gibi sahâbilerden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden de Oğlu Ata, Ebû İshak es-Sebü ve Ebu'l-Behterî gibi kimseler hadis nakletmiştir.¹⁰⁷

Zehebî'nin imâm, hâfız ve muhaddisu'l-Kûfe olarak tanıttığı Atâ b. es-Sâib'in hadis rivâyetine ehil olması konusundaki öyküsü iki aşamadan oluşmaktadır. Zira hayatının sonlarına doğru hâfızası zayıflamış ve ihtilata maruz kalmış muhaddislerden biridir. İhtilattan önce kendisi sika, rivâyetleri sahih olarak kabul görürken ihtilattan sonraki rivâyetleri zayıf olarak nitelendirilmiştir. Şu'be (ö. 160/776) ve Süfyan (ö. 161/778) gibi meşhur muhaddisler

¹⁰⁵ Nesâî, *Nesâî*, Kûsûf, 20.

¹⁰⁶ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/450.

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/450.

onun hadisleri ihtilattan önce almışken İbn Fudeyl (ö. 195/810) ve Cerîr (ö. 188/803) gibi râviler ihtilattan sonraki dönemde hadislerini almışlardır. Yukarıdaki sened ağında her iki gruba mensup râviler bulunmaktadır.¹⁰⁸

Yukarıdaki tabloda Ata'nın öğrencileri İbn Fudeyl, Şu'be, Abdulaziz b. Abdissamed (ö. 187/802) ve Cerîr'in hadis rivâyetindeki ehliyetleriyle alakalı biyografi kitaplarında şu bilgiler yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in hocası İbn Fudeyl hakkında İbn Hacer sadûk ifadesini kullanmış ve onun teşeyyü' ile itham edildiğini belirtmiştir.¹⁰⁹ Aynı şekilde hocası Ahmed b. Hanbel onun teşeyyü' yönüne dikkat çekmiş ve onun için hasenü'l-hadis ifadesini kullanmıştır.¹¹⁰ Yine Yahya b. Maîn, onun hakkında "sika", Ebû Züra "sadûk", Ebû Hâtim "şeyh" ifadesini kullanmıştır.¹¹¹

Ahmed b. Hanbel'in ikinci senesinde yer alan ve Gunder (ö. 193/808) ismiyle maruf Basralı Muhammed b. Cafer sika râvilerden biridir.¹¹² Gunder'in talebesi Nesâî'nin hocası Abdullah b. Muhammed (ö. 256/869) de muhad-disler tarafından güvenilir olarak görülen râvilerden biridir.¹¹³ Nesâî'nin bir diğer hocası Hilal b. Bişr (ö. 246/860) sika bir râvidir.¹¹⁴

Irak'ta râvileri ilk araştıran ve sünneti savunan Şu'be, hadiste emîru'l-müminin, sika, hâfız mutkin bir muhaddistir.¹¹⁵ Abdulaziz b. Abdissamed, sika, sebt, hâfız şeklinde tanıtılan bir râvidir.¹¹⁶ Kitaplarının sahih olduğu belirtilen Cerîr b. Abdilhamid yine sika, mutkin râvilerden biridir.¹¹⁷

İbn Huzeyme'nin hocası Yusuf b. Musa (ö. 253/867), sadûk ve sika lafızlarıyla tezkiye edilen râvilerdendir.¹¹⁸

Sâib'den rivâyette bulunan Ebû İshak es-Sebîi sika bir râvidir.¹¹⁹ Ancak o da ömrünün sonlarına doğru ihtilata maruz kalmıştır.¹²⁰ Şerîk (ö. 177/793) hakkında İclî "sika", Nesâî "leyse bihi be's", Cûzcânî (ö. 259/873) "seyyiu'l-hıfz" ifadesini kullanmıştır. Zehebî bundan sonra onun hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: "Şerîk hasenü'l-hadis, imâm, fakîh, muhaddis, muksir bir kimsedir. Ancak itkan konusunda Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) gibi de değildir". Buhârî istişhad, Müslim mütabaat kabilinden hadis rivâyet etmiştir. İbn Hacer onu "sadûk" şeklinde tezkiye etmiş hıfzının zayıflığını ve

¹⁰⁸ Zehebî, *Siyer*, 6/110-114; İbn Hacer, *Tehzib*, 7/203-207; İbn Hacer, *Takrib*, 391.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Takrib*, 502.

¹¹⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/57.

¹¹¹ Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 26/297.

¹¹² İbn Hacer, *Takrib*, 472.

¹¹³ İbn Hacer, *Tehzib*, 6/11-12.

¹¹⁴ İbn Hacer, *Takrib*, 575.

¹¹⁵ İbn Hacer, *Takrib*, 266.

¹¹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 5/388; Zehebî, *Siyer*, 8/369; İbn Hacer, *Takrib*, 358.

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tehzib*, 2/77; İbn Hacer, *Takrib*, 139.

¹¹⁸ İbn Hacer, *Tehzib*, 11/425.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl*, 22/110; İbn Hacer, *Takrib*, 423.

¹²⁰ İbn Hacer, *Takrib*, 423.

çok hata yaptığını belirtmiştir.¹²¹ *Musannef*'in müellifi Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (ö. 235/849) meşhur muhaddislerden olup sika, hâfızdır.¹²² İbn Hibbân'ın hocası Abdullah b. Ahmed (Abdân) (ö. 306/918) güvenilir râviler arasında yer almaktadır.¹²³ Netice itibari ile Abdullah b. Amr'ın yukarıda yer verilen tariklerindeki bazı râvilerin tezkiye edilmelerinin yanında bazı yönleriyle tenkit edildiği görülmektedir. Özellikle 1-5 numaralı tariklerin ortak râvisi konumunda bulunan Atâ b. es-Sâib'in ömrünün sonlarına doğru ihtilata düştüğü ifade edilmektedir. Bu durum ilk 5 tarik için bir kusur olarak görülse de Şu'be gibi râvilerin ihtilattan önce onun hadislerini aldığı bilgisinden hareketle 2 ve 3 numaralı tariklerin sahih olduğu söylenebilir. Öte yandan İbn Fudayl, Yusuf b. Musa, Ebû İshak ve Şerik gibi râviler hakkında bir kısım eleştiriler bulunmakla beraber bu râvilerin ve rivâyetlerin terkinin gerektirecek kadar ağır kusurlar olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bahsi geçen râviler hakkında tezkiye ifadeleri de kullanılmıştır. Dolayısıyla bu râvilerin yer aldığı tarikler için sahih hükmü verilmesi bile hasen hükmü verilmesine engel bir durum bulunmamaktadır.

3.4. Esmâ bnt. Ebû Bekir

Esmâ bnt. Ebû Bekir'den gelen rivâyet Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Buhârî'nin *Sahih*'i ve İbn Mâce'nin *Sünen*'inde geçmektedir.¹²⁴ Kedisine azap eden kadınla ilgili bilgi, Esmâ'nın rivâyetinde de küsûf hadisinin bir bölümü olarak nakledilmektedir. Esmâ'dan nakledilen Buhârî'deki rivâyet şu şekilde:

“Esmâ bnt. Ebû Bekir tahdis etti ve dedi ki: Hz. Peygamber küsûf namazı kıldı. Kıyama durdu kıyama uzattı. Rükûya gitti, rükûyu uzattı. Rükûdan kalktı, kavmeyi uzattı. Sonra tekrar rükûya gitti, rükûyu uzattı. Sonra kalktı, secdeye gitti ve secdeyi uzattı. Sonra başını kaldırdı. Tekrar secdeye gitti ve secdeyi uzattı. Sonra kıyama durdu, kıyama uzattı. Rükûya vardı, rükûyu uzattı. Sonra kavmeye kalktı, kavmeyi uzattı. Sonra tekrar rükûya gitti, rükûyu uzattı. Sonra doğruldu. Ardından secdeye gitti, secdeyi uzattı. Sonra kalktı. Tekrar secdeye vardı, secdeyi uzattı. Sonra namazı bitirip şöyle dedi: ‘Cennet bana yaklaştı. Öyle ki isteseydim meyvelerinden size getirirdim. Cehennem de bana öylesine yaklaştı ki dedim ki Ya Rabbi! Ben de onlarla beraber miyim? (...) Bu sırada orada bir kedinin bir kadını tırmaladığını gördüm. Bu kadının durumu neden böyle? diye sordum. Dediler ki bu kadın açlıktan ölünceye

¹²¹ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 1/453; Zehebî, *Tezkire*, 1/170; İbn Hacer, *Takrîb*, 266.

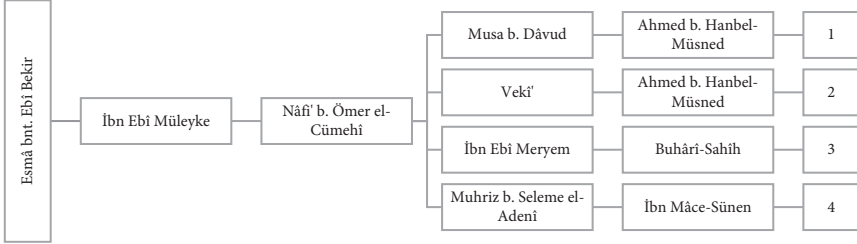
¹²² İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/57.

¹²³ Zehebî, *Siyer*, 14/168.

¹²⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/524-526; Buhârî, *Buhârî*, Sıfetu's-Salât, 8; İbn Mâce, *İbn Mâce*, İkametü's-Salât ve's-Sünnetü fihâ, 152.

kadar o kediye hapsetti. Ona yiyecek vermedi. Yeryüzünün haşeratından yemesine de müsaade etmedi.”¹²⁵

Esmâ'dan gelen rivâyetin senedleri şöyle:



6. Esmâ bnt. Ebî Bekir'den nakledilen rivâyetlerin sened tablosu

Yukarıdaki tabloda Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve İbn Mâce'nin senedlerinde İbn Ebî Müleyke¹²⁶ (ö. 117/735)→Nâfi'¹²⁷ ortak râviler olup her ikisi de güvenilirdir. 1. ve 2. senedde yer alan Ahmed b. Hanbel'in iki hocası, Tarsus'un kadısı Musa b. Dâvud¹²⁸ (ö. 216/831) ve Veki'¹²⁹ (ö. 197/812) sika râvilerdir. 3. ve 4. senedlerdeki Buhârî'nin hocası İbn Ebî Meryem¹³⁰ (ö. 224/838) ile İbn Mâce'nin hocası Muhriz b. Seleme el-Adeni¹³¹ (ö. 234/848) de aynı şekilde güvenilir râvilerdir. Tarih ve teracim kitaplarının vermiş oldukları bilgilerden hareketle Esmâ bnt. Ebî Bekir'den nakledilen rivâyetin yukarıdaki 4 numaralı tarihinin de sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Son olarak şunu da ifade etmekte fayda mülhaza etmekteyiz. Hz. Âişe'den küsûf hakkında rivâyetler bulunmaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla onun rivâyetlerinde kediye eziyet eden kadından bahseden bilgiler bulunmamaktadır. Biraz önce Hz. Esmâ'dan küsûf namazı ve kedisine eziyet eden kadın hakkındaki rivâyet üzerinde duruldu. Buna ilaveten Hz. Esmâ ve Hz. Aişe'nin birlikte şahit oldukları küsuf nazından bahseden başka rivâyetler kaynaklarda yer almasına rağmen bu rivâyetlerde kediye eziyet eden kadından bahsedilmemektedir.¹³² Hz. Âişe ve ablası Esmâ'nın şahit oldukları küsûf namazıyla ilgili rivâyet şu şekildedir:

“(…) Esmâ bnt. Ebî Bekir şöyle dedi: Güneş tutulduğu zaman Hz.

¹²⁵ Buhârî, *Buhârî, Sıfatü's-Salât*, 8.

¹²⁶ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/62.

¹²⁷ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/309; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/456.

¹²⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 8/141; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/160; İbn Hacer, *Takrib*, 550.

¹²⁹ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 2/341; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/562.

¹³⁰ İclî, *Marifetü's-Sikât*, 1/581; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/266; İbn Hacer, *Takrib*, 234.

¹³¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/192; İbn Hacer, *Takrib*, 521.

¹³² Ebü Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1406), Küsûf, 4; Buhârî, *Buhârî*, İlim, 24, Vudû, 36, Küsûf, 10, İtisaâm, 2; Müslim, *Müslim*, Küsûf, 11.

Peygamber'in eşi Âişe'nin yanına geldim. Baktım ki insanlar kıyama durmuş namaz kılıyorlar. Âişe de kıyamda namaz kılıyordu. Dedim ki insanlara ne oluyor? Âişe gökyüzüne işaret etti ve 'sübhânallah' dedi. Ben de bu bir ayet mi? dedim. Âişe evet diye işaret etti. Ben de namaza durdum. Üzerime bir baygınlık geldi. Başıma su dökmeye başladım. Hz. Peygamber namazdan çıkınca Allah'a hamdu senada bulundu, sonra şöyle dedi: Cennet ve cehennem varıncaya kadar hiçbir şey yoktur ki bu makamında görmemiş olayım. Bana vahyolundu ki kabirlerinizde Deccâl fitnesine benzer veya ona yakın bir imtihana uğratılacaksınız. Kabirde size gelinecek ve bu zât hakkında ne biliyorsun, denilecek. (...) Mümin veya yakın sahibi kişi Muhammed (s.a.s.) Allah'ın elçisidir. Bize beyyineleri ve hidâyeti getirdi. Biz de ona icâbet ettik, iman ettik ve tâbi olduk, diyecek. Bu kişiye uyu da rahat et. Biz senin yakın sahibi olduğumu anladık, denilecek. Münafık veya şüphe içinde bulunan kişi (...) ise bu soruya, ben bilmiyorum. İnsanların birtakım şeyler söylediklerini işittim ve ben de bunları söyledim diye cevap verecek."¹³³

Hz. Esmâ'dan nakledilen yukarıdaki rivâyet ile bu rivâyet arasında muhteva olarak bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Son rivâyette güneş tutulması sırasında Hz. Esmâ'nın kızkardeşi Hz. Âişe'nin yanına geldiği, Hz. Peygamberle birlikte küsûf namazı kıldıkları, namazın uzamasından dolayı baygınlık geçirdiği, namazdan sonra Hz. Peygamber'in Deccâl'in fitnessinden ve kabirdeki sorgu-sualden bahsettiği anlatılmaktadır. Hz. Esmâ'dan nakledilen bu iki rivâyet arasında mana bakımından birtakım farklılıkların bulunmasının ve güneş tutulmasıyla alakalı Hz. Âişe'den gelen rivâyetlerde kediye işkence eden kadından bahsedilmemesinin sebebinin birden fazla güneş tutulmasıyla ilgili anlatımlardan kaynaklandığı söylenebilir. Bazı şerhler¹³⁴ ile Hz. Peygamber zamanında güneş tutulması ve bu konudaki hadisler bağlamında yapılan bir kısım çalışmalarda Resûlullah döneminde birden fazla güneş tutulması hadisesi yaşandığı ifade edilmektedir.¹³⁵

SONUÇ

Ebû Hureyre hakkında müstakil bir kitap yazan Şerefüddin el-Mûsevî, kedisine eziyet eden bir kadının cehenneme girmesinden bahseden rivâyeti kedilere düşkünlüğü sebebiyle Ebû Hureyre'nin uydurduğunu iddia etmiş, bu iddiasını desteklemek için ilgili rivâyet kapsamında Hz. Âişe'nin Ebû Hureyre'ye yönelttiği eleştiriyi de kendisine delil olarak kullanmıştır.

¹³³ Buhârî, *Buhârî*, Küsûf, 10.

¹³⁴ Nevevî, *Minhac*, 6/199; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/527.

¹³⁵ Mehmet Apaydın, *Medine Dönemi Kronolojisi Rasûlullah'ın Günlüğü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000); Mustafa Karataş, "Astronomik Hesaplar Işığında Küsûf Hadisleri", *Diyanet İlmî Dergi* 36/2 (2000), 77-84.

Araştırma sonucunda Ebû Hureyre'den nakledilen rivâyetin temel hadis kaynaklarında yer aldığı ve birçok râvi tarafından rivâyet edildiği görülmüştür. Bu rivâyetlerin az bir kısmı hasen olmakla birlikte büyük çoğunluğunun sahih olduğu tesbit edilmiştir. Hz. Âişe'nin söz konusu rivâyet bağlamındaki Ebû Hureyre'ye yönelik eleştirisinin sözün kendisine yönelik olmayıp bu sözde bahsedilen kadının dinine yönelik bir itiraz olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle bizzat Hz. Âişe'nin de söz konusu rivâyeti kabul ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Bunun yanında bahsi geçen rivâyetin tek sahâbi râvisi Ebû Hureyre değildir. Aynı rivâyet Abdullah b. Ömer, Câbir b. Abdillâh, Abdullâh b. Amr, ve Hz. Âişe'nin kardeşi Esmâ bnt. Ebî Bekir tarafından da sahih isnadlarla nakledilmiştir. Bütün bu bilgiler Müsevî'nin iddiasının asılsız olduğunu ve kaynaklardaki bilgilerle örtüşmediğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürşid. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1401.
- Apaydın, Mehmet. *Medine Dönemi Kronolojisi Rasûlullah'ın Günlüğü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2000.
- Aşık, Nevzat. "Ebû Hureyre'nin Hadisciliği". *Dokuz Eylül Üniversitesi*, 85-105.
- Aydınlı, Abdullâh. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aynı, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhari*. 25 Cilt. Kahire: İdaretü't-Tıbaatü'l-Müniriyye, ts.
- Behnesâvî, Sâlim Ali. *es-Sünnetü'l-müfterâ aleyhâ*. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 3. Basım, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Boga. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme, 5. Basım, 1414/1993.
- Coşkun, Selçuk. "Bana Arz olundu' Kalıbıyla Rivayet Edilen Hadisler ve Anlamı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2008), 43-69.
- Coşkun, Selçuk. "Bana Arz Olundu' Kalıbıyla Rivâyet Edilen Hadislerin Menşei Üzerine". *EKEV Akademi Dergisi* 13/40 (2009), 427-446.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedü'd-Dârânî. Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Dârimî, Ebû Saïd Osman b. Saïd b. Hâlid ed-, Osman b. Saïd. *Nakzu Osmân b. Saïd ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-anid fime'ftera alellahi mine't-tevhid*. Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Reyve, Mahmud. *Edva' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 6. Basım, ts.
- Ebû 'Avâne, Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbü'rî. *Mustahrecu Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Efendioğlu, Mehmet. *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler Tartışmalar-Gerçekler*. İstanbul: İFAV, 4. Basım, 2019.
- Emir es-San'ânî, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail. *et-Tenvîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*. 11 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâri's-Selâm, 1432/2011.
- Fevzân, Abdullah b. Salih el-. *Minhatü'l-allâm fi şerhi Bülûğu'l-Meram*. 11 Cilt. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1427.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-. *A'lâmü'l-Hadîs*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman. 4 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ (Merkezü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâüt-Türâsi'l-İslâmî), 1409/1988.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzi. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Reşid, 1406.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek, Adil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Ebi Hatim el-Bustî. *es-Sikât*. thk. es-Seyyid Şerefüddin Ahmed. Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtim el-Bustî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Azami. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Kitabu Te'vîli Muhtelifi'l-Hadis*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn. *Târîhu İbn Maîn*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, ts.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *es-Sikât*. thk. Abdülalim Abdülazîm. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karataş, Mustafa. "Astronomik Hesaplar Işığında Kûsûf Hadisleri". *Diyanet İlmi Dergi* 36/2 (2000), 77-84.
- Ma'mer b. Raşid. *el-Câmi*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Mizzî, Cemalüddin Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Maruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Muhammed Accâc Hatîb. *Ebû Hureyre Râviyetü'l-İslam*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1402/1982.
- Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe. *Difâ' ani's-sünne ve raddü şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muâsırîn*. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1989.
- Müsevî, Abdülhüseyn Şerefüddin el-. *Ebu Hureyre*, 1965.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali el-. *Fezû'l-Kadîr Şerhü'l-Câmi's-Sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kâhire: İsâ'l-Bâbi'l-Halebî ve Şurakâ, 1374/1955.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdufettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin b. Şeref. *el-Minhac fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccac*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Özsoy, Abdulvahap. “Ebû Hureyre’ye Yönelik İksâru’l-Hadis Eleştirisine Farklı Bir Bakış”. *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 240-255.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetüha fi’t-teşrü’l-İslâmî*. el-Mektebetü’l-İslâmî-Dâru’l-Varrak, ts.
- Şişman, Merve. “Münâvî’nin Feyzü’l-Kadîr Şerhinde Kullanmış Olduğu Nüshalar ve Asıl Kaynağa Ulaşma Gayreti”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 85-99. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1094099>
- Tartı, Nevzat. “Ebû Hureyre’nin Mürselleri Üzerine Bir İnceleme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/3 (2012), 7-25.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdî’l-Muhsin et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419.
- Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar - Değerlendirmeler - Literatür)*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 1. baskı., 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü’l-huffâz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh. *el-İcâbe lima’s-tedraket Âişe alâ’s-Sahâbe*. thk. Rifat Fevzi Abdümuttalib. Kâhire: Mektebetü’l-Hâneci, 1421.

KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ TAVEFE VE TÜREVLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A STUDY ON TAWAFA AND ITS DERIVATIVES IN THE QUR'AN

İLHAMİ GÜNAY

DOÇ. DR., KÜTAHYA DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ,
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ TEFSİR ANABİLİM DALI
ASSOC. PROF., KÜTAHYA DUMLUPINAR UNIVERSITY,
FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF TAFSEER
KÜTAHYA, TÜRKİYE

ilhami.gunay@dpu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-3618-7204>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1263287>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
10 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
19 Haziran / December 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Günay, İlhami, "Kur'ân-ı Kerim'deki Tavefe Ve Türevleri Üzerine Bir İnceleme [A Study on Tawafa and its Derivatives in the Qur'an]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 111-139.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



KUR'ÂN-I KERİM'DEKİ TAVÂF VE TÜREVLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Kelime ve kavramlar, ait olduğu kültürün vazgeçilmez yapı taşlarıdır. Bu hakikat diğer milletler gibi Araplar için de geçerli olmuş, onlar da dil birikimlerini özenle korumuşlardır. Kur'ân-ı Kerim, nüzülü esnasında Arapların anılan dil müktesebatını bazen mevcut manasında bazen de inşa etmekte olduğu yeni inanç, ahlak ve toplumsal sisteminde farklı manalar kazandırarak kullanmıştır. Bu süreçte Arapça kelimelerin semantik değişim geçirmesiyle, lügat manalarında genişleme ve yeni terim anlamları kazanmasına yol açmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın din ve dünya görüşünü aksettiren kelimelerinin kök anlamlarıyla birlikte bütün olarak incelenmesi, ayetin maksadının doğru kavranması açısından önem arz etmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de sözlük ve terim manalarıyla yer alan kavramlardan, üzerinde çalışılmamış olanlardan birisi de *t-v-f* köküdür. Kur'ân'da *t-v-f*'den türetilen *tâfe yetûfu*, *yetûfûne*, *yutâfu* gibi fiil ve *tavâf*, *tûfân*, *tâif* ve *tâife* gibi isim formları geniş anlam yelpazesine kullanılmıştır. Kavramın ilk akla gelen ve en fazla kullanılan kök manası, bir şeyi korumak için onun etrafında yürüyerek dönmek, seyahat için şehirleri dolaşmak, herhangi bir şeyi kaplamak ve yayılmaktır. Onun lügavî manaları arasında hayal, rüya, kalbî meyil, vesvese ve günah gibi hissi/manevî hususlar bulunmaktadır. Kelimenin salgın hastalık, yaygın ölüm getiren afet ve azap vb. anlamları onun, maddi varlıklarla alakalı yönünü oluşturmaktadır. Kelimenin türevleri ve manaları geniş olmakla birlikte çalışmanın merkezini, *tavâf*, *tâif* ve *tâife* kalıplarının oluşturduğu söylenebilir. *Tavâf*ın, “bir şeyin çevresinde sürekli adımlarla dairevi dönmek” şeklindeki sözlük manasının, Kâbe'nin çevresinde dönmekte aynen ve Safa-Merve arasında gidip gelmekte biraz değişerek terimleştiği görülmektedir. *Tavâf*ın, kutsalın etrafında dolanmak terim manasının, cennet ehlinin çevresinde hizmetçilerin dolanmasında ve cehennem ehlinin azap mekânları arasında gidip gelmelerinde kullanılması, Kur'ân'ın iyiliğe teşviki ve kötülükten sakındırmayı kutsala eşdeğer gördüğüne işaret etmektedir. Cahiliye döneminde putların etrafında dönülmesinde *tavâf* yerine *devvâr/dönülen lafzının* kullanılması, yine kök manasındaki kutsala atıf gibi görünmektedir. *Tavâf*ın masterından türetilen bazı kelimeler şeytan, bir yoruma göre melek, insan fertleri ve toplulukları için kullanılmaktadır. Ancak bu kelimenin farklı tabiata sahip varlıklarla ilgili kullanılması, onlarda anlam değişikliğine veya zıtlığına sebep oluşturmamaktadır. Aynı şekilde kelimenin ikrama/rahmete delalet eden manası yanında âfet/azap zıt anlamlarda kullanılması, cümle içerisinde ve akışında herhangi bir müphemliğe ve yanlış anlaşılmaya sebep olmamaktadır. Kavramın, dünyevî ve uhrevî hayata dair konularda kullanılması, bu iki hayatın benzerliğine ve/veya farklılığına işaret etmektedir. Yine kelimenin ve türevlerinin farklı cinsten yükümlü varlıklar için kullanılması, herhangi bir anlam değişmesine yol açmamaktadır. Kelimenin *tavf*, *tufân* ve *tayf* masterlarından ilk ikisi, *tavâf*ın sözlük manasına daha yakındır. Üçüncüsü ise geniş anlam alanıyla âyetlere zengin mana kazandırmaktadır. *Tâif*; “surlarla çevrili düşmandan korunan şehir ve geceleyin evlerin etrafında sürekli dönerek koruyan gece bekçisi” anlamlarıyla kök manasıyla uyumludur. Mekke dışından Kâbe'yi *tavaf* etmek için gelen ve kralların elçilerine benzetilenlere “*tâif*” denilmesi kutsala saygı gösterenlere verilen değeri aksettirmektedir. Şeytan ve/veya vesvesesi için *tâif*in kullanılması, iman, takva ve istikamet üzere yaşamının önündeki muhtemel tehlikelere dikkat çekmektedir. Bir bütünün parçası ve çevresinde dolanacak kadar insan topluluğu temel manasını taşıyan *tâife*, medenî surelerde Müslümanların, münafıkların, Ehl-i Kitapın ve müşriklerin bir kişiden başlayarak yüzbinleri bulan kısımları için kullanılmıştır. Anılan manaların âyetlerin anlaşılmasındaki rolüne binaen içinde *t-v-f* ve türevlerin geçtiği âyetlerin, bu manalara uygun tevlinin teyit edilmesi ve varsa göz ardı edilen anlama göre

yorumlanması önem arz etmektedir. Bütün bu mülahazalar, zikredilen kavramın üzerinde çalışılmasına dayanak oluşturmuş ve alana mütevazı bir katkı sunmayı hedeflemiştir. Çalışmada kelimenin Kur'ân'da kullanılan ve onlarla alakalı olduğu düşünülen türevleri konu edilmiş, sözlük manaları açıklanmış ve içinde geçtiği âyetlere kazandırdığı manalara değinilmiştir. Zikredilen kelimenin kökü ve/veya türevlerinin, âyetlerdeki farklı kıraatlerine bilhassa odaklanılmıştır. Bununla, kıraat farklılıklarının âyete kazandırdığı yeni manaların bulunması hedeflenmiştir. Çalışmada anlam birliği veya yakınlığı olan kelimeler aynı başlık altında incelenmiştir. Kavramın türevlerinin ve ilgili âyetlerin iniş sırasına göre manalarının izlediği seyir kısaca gösterilmeye çalışılmıştır. Çalışma, daha çok klasik lügatlerin ve alanın temel tefsirlerinin verilerinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kavram, Tavâf, İştikak, İnceleme, Yorum

A STUDY ON TAWĀF AND ITS DERIVATIVES IN THE QURĀN

Abstract

Words and concepts are indispensable building blocks of the culture to which they belong. This truth has been valid for the Arabs as well as other nations, and they have carefully preserved their linguistic knowledge. During its descent, the Qur'ân used the aforementioned language acquis of the Arabs, sometimes in its current sense, and sometimes by bringin it different meanings in the new belief, moral and social system it was building. In this process, with the semantic change of Arabic words, it has led to expansion in the meanings of the lexicon and to gain new term meanings. Therefore, it is important to examine the words of the Qur'ân that reflect the religion and world view, together with their root meanings, in order to understand the purpose of the verse correctly. *t-w-f* root is one of the concepts in the Qur'ân with dictionary and term meanings, which has not been studied. In the Qur'ân, verbs such as *tāfe yeṭūfu*, *yeṭūfūne*, *yuṭāfu* derived from *t-w-f*, and noun forms such as *ṭawāf*, *tūfān*, *tāif* and *tāife* have been used with a wide range of meanings. The first and most commonly used root meaning of the concept is to walk around something to protect it, to travel around cities for travel, to cover anything and spread. Among its lexical meanings, there are emotional/spiritual issues such as imagination, dream, heart inclination, delusion and sin. The word means epidemic, disaster which brings widespread death, and torment, etc. constitute its aspect related to material assets. Although the derivatives and meanings of the word are wide, it can be said that *ṭawāf*, *tāif* and *tāife* forms form the center of the study. It is seen that the dictionary meaning of *ṭawāf*, turning around something in a circle with continuous steps, is preserved in the same way in the first and slightly changed in the second, in the meaning of the terms around the Kaaba and between Safa and Marwa. The use of the term *ṭawāf*, circling around the holy, for servants to circle around the people of Paradise and for the people of Hell to go back and forth between the places of torment, indicates that the Qur'ân considers encouraging good and forbidding evil to be sacred. The use of the word "daewwār/turned" instead of *tawaf* in the period of jahiliyyah seems to refer to the sacred in the root meaning. Some words derived from the infinitive *ṭawāf* are used for devil, according to one interpretation, for angels, human individuals and communities. However, the use of this word in relation to beings of different nature does not cause a change in meaning or antagonism in them. In the same way, the use of the word in the opposite meaning of disaster/torment besides the meaning denoting treat/mercy does not cause any ambiguity or misunderstanding in the sentence and its flow. The use of the concept in matters pertaining to earthly and otherworldly life points to the similarity and/or difference

of these two lives. Again, the use of the word and its derivatives for different kinds of obligatory assets does not cause any change in meaning. The first two infinitives of the word *ṭawf*, *ṭūfān* and *ṭayf* are closer to the dictionary meaning of *ṭawāf*. Third, it gives rich meaning to the verses with its wide meaning area. *Ṭāif*; It is compatible with the root meaning of the city surrounded by walls, protected from the enemy, and the night watchman who constantly revolves around the houses at night. The fact that those who came from outside Mecca to circumambulate the Kaaba and are likened to the envoys of the kings are called *ṭāif* reflects the value given to those who respect the sacred. The use of *ṭāif* for Satan and/or his delusions draws attention to possible dangers in front of living in faith, piety and direction. *Tāife*, which has the basic meaning of a part of a whole and a community of people enough to go around, is used for parts of Muslims, hypocrites, People of the Book and polytheists starting from one person and reaching hundreds of thousands in madani suras. Based on the role of the aforementioned meanings in understanding the verses, it is important to confirm the interpretation of the verses in which *ṭ-w-f* and derivatives are used in accordance with these meanings and to interpret them according to the meaning that is ignored, if any. All these considerations have formed the basis for the study of the mentioned concept and aim to make a modest contribution to the field. In the study, the derivatives of the word used in the Qur'an and thought to be related to them were discussed, the dictionary meanings were explained and the meanings that it gave to the verses were mentioned. "Specially focused on the different recitations of the root and/or derivatives of the mentioned word in the verses. With this, it is aimed to find new meanings brought to the verse by the differences in recitation. In the study, words with similar meanings or closeness are examined under the same title. The study has been prepared by making use of the data of the classical dictionaries and the basic interpretations of the field.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Concept, Ishtiqaq, Ṭawāf, Examination, Interpretation.

GİRİŞ

Dili oluşturan kelimeler, onun vazgeçilmez yapı taşlarıdır. Kelimelerin birbirine üstünlüğünün bulunmadığı, rüçhaniyetin lafzın manasının sonrasındaki manalara uyumunda olduğu söylese¹ de bazı kelimeler, kültürün, inancın ve hayat tarzının oluşmasında temeli teşkil etmektedir. Dolayısıyla her toplum, ilmi, sanatı ve kültürü kendisiyle ürettiği ve bunları sonraki nesillere kendisiyle taşıdığı dillerini kutsallık derecesinde önemsemektedir. Bu hakikat Araplar için de öyle olmuş, şiir, hitabe vb. dilsel maharetlerini edebiyat şölenlerinde ve divanlarında yarıştırmışlar ve yaşatmışlardır.

Kur'an-ı Kerim, inişinden önceki Arapçanın bu dil birikimini ve kavramlarını kullanmış ancak, yeni bir inanç, ahlak ve sosyal düzen sisteminde ona yeni manalar kazandırmıştır. İzutsu'nun (1914-1993) tabiriyle vahiy öncesinde

¹ Ebü Bekr Abdulkâhîr el-Cürçânî, *Kitâbü delâilî'l-icâz*, t'alik: Mahmud Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetu Hâncî, 1984), 46.

kullanılan kavramlar, vahiyle birlikte semantik değişim geçirmiştir.² Kelimeler kimi zaman lügat manasında ve bazen kazandığı terim anlamıyla mana değişikliklerine³ maruz kalmıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın din ve dünya görüşünü yansıtan bu kelimelerin ve kavramların tahlili,⁴ ait olduğu âyetin maksadını kavramak bakımından çok önemlidir. Kur'ân'da yer alan her kavramın, indiği dönemde neyi kastettiği, hangi konuyu açıklamak ve problemi çözmek üzere kullanıldığı, fert ve toplumu nasıl etkilediği tespiti değer bir konudur.

Çoğu Kur'ânî kavramlar, birçok mana içermekte, vücûhleri ve nezairleri bulunmaktadır. Diğer bir deyişle bu kavramlar, onun icazını, belagatini ve mana zenginliğini göstermektedir.⁵ Aynı kökten türetilen kelimelerin birbiriy-le olan mana ilişkisi, kök manasından izler taşımakla birlikte farklı alanlarda kullanılabilir. Bu yüzden bir kavramın, hangi zaman diliminde ve konu merkezinde hangi anlamıyla kullanıldığını belirlemek, içerisinde yer aldığı âyet/âyet gruplarının doğru anlaşılmasına yardım etmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'ın bazı kelime ve kavramları üzerinde yüzlerce akademik çalışma yapılmıştır.⁶ Özeldir tavâf kavramı ise yalnızca tebliğ ölçüğünde âdetli kadının tavafı,⁷ şehri dolaşmak⁸ ve Türk sanatında tavaf⁹ adlarıyla çalışılmıştır. Aynı kökten türetilen tâif isminin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanımı ve bilhassa Tâif şehri merkeze alınarak hazırlanmış bir makaleye ulaşılmıştır.¹⁰ Bahse konu kavramın bütün türevleriyle tefsir ölçüğünde çalışılmadığı müşahade edilerek bu çalışmamızla alandaki boşluğun doldurulması hedeflenmiştir.

Bu çalışmada konu edilen ve ilk bakışta tavâf, tûfân ve tâife kullanımıyla mana yelpazesi dar gibi görünen t-v-f kökü ve türevleri, haddi zatında azım-

² Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara ÜİFY, 1975), 5, 15-16.

³ Mustafa Karagöz, "Kur'ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (2017), 315.

⁴ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 26.

⁵ Fâzıl Sâlih es-Sâmîrâî, *et-Ta'birü'l-Kur'ânî*, (Ammân: Daru Ammâr, 2006), 236-237, 336.

⁶ İlahiyat fakültelerinde Kur'ânî kavramlar üzerinde (makaleler hariç) doğrudan veya dolaylı olarak 2016 yılına kadar yapılan yüksek lisans ve doktora tezlerinin 774 künyesi için bk. İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 372-416.

⁷ Bk. Abdurrahman Haçkalı, "Âdetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler*, Afyonkarahisar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 2014), s. 283-298; Zafer Koç, "Âdetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Çıkması ve Haccetmesi", *Güncel Dini Meseleler İstisare Toplantısı VI: Zekât, Evlilik, Kadınların İbadet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi*, Afyonkarahisar, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 2018), 243-286.

⁸ Ruşen Eşref Ünaydın, "Çanak kale'yi Tavaf", *Çanak kale* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950), 26-28.

⁹ Yaşar Çoruhlu, "Türk Sanatında Tavaf Ritüelinin Yeri", *İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına: Prof. Dr. Gülçin Çandarhoğlu'na Armağan*, ed. Hayrunnisa Alan v.dğr. (İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2008), 73-92.

¹⁰ Nâsîr b. Sa'd Reşîd, "Tefsir Kitaplarında Taif", çev. Sümeyra Nalbant, *Akademik Siyer Dergisi* 5 (Ocak 2022), 101-119.

sanmayacak çokluktur. İlave olarak kelimenin *dönmek* ve *dolaşmak* temel manaları, dünya ve âhiret hayatıyla ve gayb - şehadet âleminin yükümlü ve hatta cansız varlıklarıyla bağlantılı görünmektedir. İlgili kavramın Kur'ân-ı Kerim'de kullanım kalıplarına bakıldığında onun; mazi, muzâri, birden çok mimsiz mastar, ism-i fâil, emir ve mübalağalı ism-i fâil formunda geldiği görülmektedir. Kelimenin nüzul sırasına göre kullanıldığı isim ve fiil kalıplarından önce anılan kavramın kök manalarını incelemek, konuya açıklık getirecektir.

1. KAVRAMIN LÜGAT MANALARI

1.1. Tavefe/طوف

Lügatte, birinci baktan; tâfe/طاف yetûfu/ يطفو tavf/طوف, tavâf/طواف, tavefân/طوفان, tayf/طيف ve tûfân/طوفان, mastarlarıyla gelmektedir.¹¹ Bazı dilciler tayfi, t-y-f kökünün ikinci babının mastarı olarak değerlendirmiştir.¹² Bu sebeple kavramın “tavf” ve “tayf” manalarına yerinde temas edilecek ve türevlerinin, zikredildiği âyete (varsa) kazandırdığı muhtemel anlama yer verilecektir. Kelimenin fiil formu olan tâfe, “Bir şey başka bir şeyin üzerinde döndü, onda toplandı, üzerine bindi ve onu kapladı.”¹³ manasındadır. Kur'ân'da bu mazi fiil kalıbı bir âyette geçmektedir. *Tavâf*, devamlılık ve süreklilik manasına uygun olarak “tekrar bildiren” muzâri kalıbında ve daha çok cennette efendilerinin çevresinde ikram için dolanan hizmetçiler nitelenirken kullanılmıştır.

1.2. Tavâf/طواف

Tavâf kelimesi, “Bir şeyin etrafında peş peşe adımlarla, devamlı ve çok yürümek ve çoğunlukla dairevi dönüş” manasındadır. Tavâfın “mesafeli iki şeyin etrafını dönerek aralarında gidip gelmek” manası, Kâb'e'nin yakınındaki Safa-Merve tepeciği etrafında dönerek aralarında gidip gelmekte de kullanılmıştır.¹⁴ Bu manadaki tavâfın, sonradan *koşmak* manasındaki *sa'y* adını alması, Rasûlullah'ın müşriklere gücünü göstermek için burada koşarcasına yürümesinden dolayıdır.¹⁵ Kısaca *tavâf* genel manada, *bir şeyin etrafında dönmektir*.¹⁶ Cahiliye döneminde çevresinde sürekli dönülen putlara devvâr isminin verilmesi¹⁷ onun, tavâftan daha özel manada ve

¹¹ Cemalüddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr. (Kâhire: Dâru Meârif, T.y.), “tvf”, 4/2722-2723.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “tvf”, 4/2739.

¹³ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979), “tvf”, 3/432.

¹⁴ el-Bakara 2/158; Ebû Hayyân el-Endelusî, *el-Bahru'l-muhîth*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud v.dğr. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1993), 1/631.

¹⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1/555-557.

¹⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîth*, 1/543.

¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 27/54-55, 263-264, 293.

maksatla kullanıldığını göstermektedir. Kur'ân'da tavâf lügat manasında; cennet hizmetçilerinin efendileri etrafında dolanmalarında,¹⁸ cehennem ehlinin azap mekânları arasında gidip gelmelerinde,¹⁹ yolcuların şehirlerin içinde ve arasında dolaşmalarında kullanılmıştır.

Terim olarak tavâf, “Kâbe'nin etrafında yedi defa dolanmak ve Safa Merve tepecikleri etrafında dairevi ve aralarında uzun dikdörtgen şeklinde gidip gelmektir.” şeklinde tarif edilmiştir. Böylece kelimenin sözlük manasındaki dairevi dönüş manasının, terim anlamında Safa-Merve arası tavaf özelinde biraz değiştiği gözlenmektedir. Türkçede tavâf, bu terim ve lügat anlamlarında geçmişten bugüne gündelik konuşmalarda,²⁰ halk kültüründe,²¹ sanatta²² ve şehri/şehirleri dolaşmak²³ manasında kullanılmaktadır.

1.3. Tavf/ طوف

Tavf, “Bir şeyin etrafında yürümek, evleri korumak için çevresinde dolaşmak”²⁴ anlamına gelmektedir. Tavf, büyük abdest (tenha yere dolanmak) ve bekâretten (kızı elde etmek veya korumak için etrafında dolanmaktan) kinaye olarak kullanılmıştır.²⁵ Yağmur ve su taşkınları oluşturan dairevi/hortum ve kasırgaya da (kendi çevresinde mekânları dolaşarak dönmesinden dolayı) tavf²⁶ denilmektedir.

1.4. Tayf/ طيف

Tayf, “Su üzerinden eşya taşımakta kullanılan tulumlarla yapılmış sal/şişme bot ve benzeri”dir.²⁷ “Hafif delilik, küçük günah, dairevi toplanmış şey, bir şeyin kalbe gelivermesi”dir.²⁸ “Şeytandan gelen tayf/vesvese sebebiyle işlenen küçük günah”²⁹ ve “sara hastalığı” (muhtemelen hafif delilik) anla-

¹⁸ bk. es-Sâffât 37/45; ez-Zuhuruf 43/71; et-Tûr 52/24; el-Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/15, 19.

¹⁹ er-Rahmân 55/44; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sunne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 9/478; Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, tsh. Hişâm Semie el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 20/147.

²⁰ bk. Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe Sözlük*, “tavaf; tavaf etmek”, <https://sozluk.gov.tr/> (TDK, 23 Şubat 2023).

²¹ Yaşar Kalafat, “Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri ile Halk İnançlarında Tavaf/Dönme”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Diyarbakır: Diyarbakır in the Ottoman Era*, ed. Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tomendal, (Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2008), 2/453-462.

²² Çoruhlu, “Türk Sanatında Tavaf Ritüelinin Yeri”, 73-92.

²³ Ünaydın, “Çanakkale'yi Tavaf”, 26-28.

²⁴ Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân* (b.y: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), “tvf”, 406.

²⁵ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1996), 2/424-425.

²⁶ Parantez içi açıklamalar tarafımıza aittir. Abdülhamid el-Ferâhî, *Mufredâtu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), “tvf”, 218.

²⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. 'Abdulhamid Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), “tvf”, 3/66.

²⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1/402.

²⁹ Ebû Ubeyde Mâmer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Kâhire: Mektebe-

mında kullanılmıştır.³⁰ “Vesvese”ye tayf denilmesi; şeytanın kalbe attığı kötü düşüncelerin hayale benzemesinden dolayıdır.³¹ Tayf, “Cinnet, dokunma, gönle düşen ve kalpte hayal olunan şey, uykuda görülen/rüya,³² uyanıkken şekli görünen şey/hayal ve azap”³³ manasına da gelmektedir. Bu kök, hadis-i şerifte “sara hastalığı” ve Hz. Ömer tarafından “erkeğin kalbinin kadına meyli” manasında kullanılmıştır.³⁴ Tayf aynı şekilde “inmek” ve “isabet etmek” manasına gelmektedir.³⁵ Şiirde yaygın olarak “uykuda görülen hayal”³⁶ anlamında kullanılmıştır. Gece karanlığına *Tıyâf/طیاف* denilmiştir.³⁷ Bazı lügatlerde *tayf*, gökkuşağı ve renkleri³⁸ için kullanılmıştır. Görüldüğü üzere *tayfta dolanmak*, *tayfta ise kaplamak* manaları baskındır.

1.5. Tûfân/طوفان

Tûfân, “Bütün mekânı kaplayan su, gölge,³⁹ salgın ölüm, hastalık, şiddetli yağmur ve rüzgâr gibi (ölüm saçan) ilahi emir” anlamlarındadır.⁴⁰ Tufanın “helak içeren belalar ve azap” anlamı, daha genel manada “insanların çevresinde dolaşan ve onları helak eden şeyler” için kullanılmıştır.⁴¹ Daha hususi olarak tufana, “İnsan ve hayvanlara bulaşan ve hızlıca öldüren veba ve çiçek hastalığı” manası verilmiştir.⁴²

1.6. Tâif/طائف

Tâif, “Çevresi surla çevrili şehir”e, “gece bekçisi”ne,⁴³ “Kâbe’yi tavâf et-

tu Hâncî, ts.), 1/236; Ebu Bekr Muhammed b. Aziz es-Sicistânî, *Garibü'l-Kur'ân*, thk. Heyet (Kahire: Mektebetu Muhammed Ali Sabih, 1963), 134.

³⁰ İmru' u'l-Kays, *Dîvânu İmri' i'l-Kays*, şrh. Ebî Sa' id es-Sukkerî, thk. Enver ' Alyân Ebû Suveylim – Muhammed 'Ali eş-Şevâbîke (el-'Ayn: Merkezu Zâyid li't-Turâs ve't-Târih, 2000), 388-389; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/534.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/426.

³² Ebu Cafer Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, thk. Hâlid el-Ali (Beyrut, Daru'l-Ma'rife, 2008), 338.

³³ Isfehânî, *el-Müfredât*, “tvf”, 406.

³⁴ Bu genç, kadına kalbi meyli sonrasında takva âyetini hatırlayıp baygınlık geçirdikten sonra vefat etmiştir. bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, 3/534.

³⁵ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Shâh Tâcü'l-Lügati ve Shâhi'l-Arabi* (Beyrut: 1984), 4/1397.

³⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984), 9/232-233.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânul Arab*, “tvf”, 4/2739.

³⁸ Heyet, *Mu'cemü'l-vesîf*, (Mısır: Mektebetü's-Şuruku'd-Devliyye, 2004), “tvf”, 574.

³⁹ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, “tvf”, 3/66.

⁴⁰ Ebû Cafer Muhammed b Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 10/378-382.

⁴¹ Ebû Cafer en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerim*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1988) 3/69; 5/217; Mâturidî, *Te'vilât*, 8/214.

⁴² Mahmud b. Ömer Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnû's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/496.

⁴³ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 3/66. Taif şehrine bu isim, çevresine duvar örülmesinden dolayı verilmiştir (el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 21/161).

mek üzere Mekke dışından gelenlere,⁴⁴ krallara gelen elçilere benzemeleri hasebiyle” bu isim verilmiştir.⁴⁵ “Tâif”e genel manada “Beytullah’a peş peşe gelenler, onu nöbetleşe tavâf edenler”,⁴⁶ “şeytan ve ondan gelen”⁴⁷ insanın çevresinde onu avlamak için dolanan vesvese”,⁴⁸ “hayal”,⁴⁹ “Cebrail”,⁵⁰ “bela, azap”,⁵¹ “yakıcı ateş”,⁵² “terör ve kuşatma”⁵³ demektir.

1.7. Tavvâfûn/طوافون

Tavvâfûn, “Dolanmak” kök manasında; “Gezginler, (gezilen) ülkeler”,⁵⁴ “gece gündüz hane içerisinde izinsiz girip çıkan hizmetçiler ve küçük çocuklar” için kullanılmaktadır.⁵⁵ Ayrıca Rasûlullah (s.a.v.) “eve girip çıkan ve içerisinde dolanan kediler” için *tavvâfâtı* kullanmıştır.⁵⁶

1.8. Tâife/طائفة

Tâife, “Yeryüzünde seyahat için dolaşan ve çevresinde dolaşılacak kadar olan kalabalık insan topluluğu”dur. Sonradan “cemaat” ve “tek kişi” manasında kullanılır olmuştur.⁵⁷ Tâife, “kavim” manasını da taşımaktadır.⁵⁸ Bu kelimenin aslı, “bütünden bir parça” manasından alınarak “insan topluluğunun bir kısmı” manasına nakledilmiştir. Nitekim Tevbe sûresi 66. âyetinde *bir kişi*, Nisâ sûresi 81. âyetinde *bin kişiyi aşan topluluk* için kullanılmıştır.⁵⁹

⁴⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Tarihul-Arabi, 2002), 1/138; 3/122; el-Mâturidî, *Te'vilât*, 1/562.

⁴⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 9/232-233.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/533-534; 16/513; Ebû İshak İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve İ'râbihü*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebi (b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/207; Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Aziz*, thk. Said Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/146 ve 2. Dipnot 3/109; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Habîb el-Mâverdi, *en-Nüketu ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdi*, nşr: Abdulmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/188.

⁴⁷ Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kâhire: y.y., 1409/1988), “tvf”, 719; Muhammed Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi tefsiri-garibi'l-Kur'âni'l-Kerim* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 204.

⁴⁸ el-A'râf 201. âyet özelinde; Ali b. Hamza el-Kisâi, *Meâni'l-Kurân*, nşr: İsa Şehhâte İsa (Kâhire: Dâru Kubâ, 1998), 151; Isfehâni, *el-Mufredât*, 406; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/646-648; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, “tvf”, 3/432.

⁴⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kurân*, 2/396.

⁵⁰ Kurtubî, ism-i fail kalıbındaki bu ifadedden Cebrail kastedildiği için tâif kelimesine tayf manası verilemeyeceğini söylemektedir: el-Kurtubî, *el-Câmi*, 9/426.

⁵¹ el-Kalem 68/19; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/406.

⁵² Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufassal*, 204.

⁵³ M. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak: Kurân-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (Ankara: Fecr, 2016), 1/374-375.

⁵⁴ Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, “tvf”, 3/66.

⁵⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/207-208; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/357; Nehhâs, *Meâni'l-Kurân*, 4/554; Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *Mu'cemu elfâzi'l-Kurân*, 719-720.

⁵⁶ Tirmizî “Tahâre” 69; İbn Mâce, “Tahâre”, 32. Kelimenin diğer kullanım misalleri için bk. <http://keli-mat.sakarya.edu.tr/>

⁵⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-Sekâfe, t.y.), 278; el-Kurtubî, *el-Câmi*, 10/292, 429; 19/373-374.

⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/317.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 10/292, 429; 19/373-374; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5/186.

Tavefe kökünün anlam yelpazesi, yukarıdaki açıklamalar ışığında şu şekilde hülâsa edilebilir: Daha ziyade geceleyin gelen şey, sal, bir şeyin başka bir şey üzerinde, çevresinde dairevi dönmesi, onda toplanması, üzerine binmesi ve onu kaplamasıdır. Bir şeyi korumak için etrafında peş peşe adımlarla çokça dolanmak, iki şeyin etrafında dönüp arasındaki mesafede gidip gelmektir. Şehirleri dolaşan yolcular, mekânları dolaşan salgın hastalık, rüzgâr, yağmur, azap, ölüm ve ölüm getiren felaketler bu kökün anlam alanını oluşturmaktadır. Aynı şekilde bir *bütünün parçası, etrafında dolanacak kalabalıktaki insan topluluğu*, kelimenin türevleri arasındadır. Kelimenin iştikakı manevi alanda; herhangi bir şeyin kalbe gelivermesi, şeytanın kalbe attığı kötü düşünceler, küçük günah, uykuda veya uyanırken görülen rüya/hayal, hafif delilik ve cinnet manalarında kullanılmıştır.

2. KAVRAMIN NÜZUL SIRASINA GÖRE KULLANILAN KALIPLARI VE MANALARI

2.1. Kalıpları

Kelimenin türevleri nüzul sırasına göre önce; *tâfe* fiil ve *tâif* ismi fail formuyla kullanılmıştır. Bunları *tûfân* mastarı ve tekraren *tâif* ismi takip etmektedir. Sonrasında *yetûfu yutâfu* muzari fiil kalıbı ve bunun arasında *tâifenin* ikil şekli (*tâifetâni*) ve devamında *tûfân* kullanılmıştır. Bu kalıpları; *tâifin*, *yettavvefe*, *tâifeteyn*, *tâife*, *yetûfûne*, *yutâfu*, *yetûfu* isim ve fiil kullanımları takip etmiştir. Nihayet; *tavvâfûn*, *tâifin*, *ve'l-yettavvefû* ve *tâifetâni* isim ve emir fiili formları, Kur'an'ın hitâbi kelam olmasının gereği dağınık şekilde kullanılmıştır.

2.2. Manaları

Kur'an'da kullanılan isim ve fiil türevlerinin (mükerrerleri alınmaksızın) manaları, âyetlerin nüzul sırasına göre şöyledir. Gece bahçeye gelen/saran âfet/tâif, Hz. Musa'nın kavmine gelen su, çekirge vb. tufanı, şeytanın vesvesesi, cennet hizmetçilerinin efendilerine ikram için etraflarında dolanması, kitap ehli, Hz. Nûh tufanı, Kâbe'yi ve Safa-Merve'yi tavâf edenler, müşriklerden iki grup, müminlerden iki grup, münafıklardan iki grup, cehennemden azap mekânları arasında gidip gelmek, eve izinsiz girip çıkanlardır. Bu farklı anlam dizimine göre kavramın önce dünyevi afetlere ilişkin kalıpları kullanılmış ve bunu şeytanın vesvesesi takip etmiştir. Sonrasında ise cennet halkının çevresinde hizmetçilerin ikram için dolaşmaları yer almıştır.

Kelimenin yukarıda verilen mana sıralamasında; "Dünyadaki âfetleri ilahi uyarı olarak görenler, bundan ders alarak Allah'a itaat edenler ve şeytanların türlü vesveselerine kanmayanlar cennette sınırsız ikrama nail olacaktır." me-

sajı sezilmektedir. Aynı şekilde Ehl-i kitabın ve müşriklerin, Nuh tufanından ibret alarak İslam'a girmelerini ve tevhit Kâbe'si etrafında dönmelerini akla getirmektedir. Bütün inanç sahiplerinin tevhit dinine girmemeleri veya bölükler halinde ondan ayrılmaları durumunda sanki cehennemin azap mekânları arasında dolandırılacakları ikazı yapılmakta gibidir. Eve izinsiz girip-çıkanlar anlamı ise ilahi azaptan kurtulup mükâfata erişmenin, iman ve amel yanında adap ile gerçekleşeceğini hatıra getirmektedir. Ancak âyetlerin iç ve dış bağlamı yardımıyla ulaşılan anlamların, onun maksadını keşfetmekte esas olduğu unutulmamadır.

3. KAVRAMIN YAKIN MANALARINA VE KULLANILIŞ SIKLIĞINA GÖRE TASNİFİ

Kavramın türevleri, aynı veya yakın manada kullanılan isim ve fiil formları birleştirilerek Kur'ân-ı Kerim'de kullanılış sıklığına göre yapılan tasnifinde, bir kişiden başlayarak grup ve cemaatler için kullanılan *tâife* ilk sırada yer alır. Bunu âhirette cennet ehlinin hizmetinde dolanan genç hizmetçiler ve dünya hayatında eve izinsiz girip çıkan çocuklar ve hizmetçiler takip etmektedir. Sonrasında ise Kâbe'yi ve Safa Merveyi ve arasını tavâf etmek gelmektedir. Devamında dünyada geceleyin gelen azap/felaket ve cehennemin azap mekânları arasında dolanmak gelmektedir. Kur'ân'da bir yerde geçmesine rağmen en geniş manayı içeren şeytanın vesvesesinin insanın çevresinde dolması manası, çalışmanın sonuncu konusunu oluşturmaktadır:

3.1. Tâife

Tâife, Kur'ân-ı Kerim'de dört zümreden bahsedilirken çoğunlukla tekil ve bazen ikil/tesniye kalıbıyla getirilmiştir. Bunlar; Müminler, münafıklar, Ehl-i Kitap ve müşriklerdir. Tâifenin melekler⁶⁰ ve cinler⁶¹ hakkında kullanılmaması onun, sırf insan grupları için konulduğuna hamledilebilir. Ancak âhiret hayatı kapsamında cennet ve cehennem ehli hakkında kullanılmaması, bu iki zümrenin kendi içerisinde bir bütün oluşturmasından dolayı olmalıdır. Nitekim *tâife*; *nefer*,⁶² *sülletün*,⁶³ *kıded*,⁶⁴ *fietün*,⁶⁵ *zümre*,⁶⁶ *hizb*,⁶⁷ *firka*⁶⁸ ve

⁶⁰ Mesela bk. el-Bakara 2/102; Âl-i İmrân 3/124-125; el-Kadr 97/4.

⁶¹ Bir grup cin hakkında *nefer* kullanılmıştır el-Cin 72/1.

⁶² et-Tevbe 9/122; el-Cin 72/1.

⁶³ el-Vâkıa 56/13, 39-40.

⁶⁴ el-Cin 72/11.

⁶⁵ el-Bakara 2/249; Âl-i İmrân 3/13; ...

⁶⁶ ez-Zümer 39/71, 73.

⁶⁷ el-Mâide 5/56; el-Kehf 18/12; es-Secde 30/32; ...

⁶⁸ et-Tevbe 9/122.

çoğça zikredilen *b'az, men* kelimeleri gibi bir bütünün parçasını ifade etmekte kullanılmaktadır.

3.1.1. Müslümanlar

Kur'an-ı Kerim'de *tâife*, müminler hakkında ilk olarak Hz. Şuayb'a iman eden topluluk için kullanılmaktadır. Buna mukabil onun kavminin baskın zümresini, müminleri engelleyen ve hakları gasp eden inkârcılar oluşturmaktadır.⁶⁹ *Tâife*, Hz. İsa hayatta iken ona iman eden az sayıdaki bir grup hakkında da kullanılmıştır. Onlar azim, sabır ve sağlam delilleriyle, toplumun çoğunluğunu oluşturan inkârcı grup karşısında zamanla büyük başarı kazanmışlardır.⁷⁰ Görüldüğü üzere *tâife*, bu ilk iki kullanım yerinde “az ve çok sayıdaki insan” topluluğu manasında lügat manasıyla uyumlu şekilde kullanılmıştır.

Müminler hakkında *tâife*, yukarıda sayılanların dışında yalnızca Rasûlullah'ın (s.a.v.) Medine döneminde; savaş durumu ve bu esnada namaz,⁷¹ büyüyen kavga,⁷² dinî tebliğ ve cihat,⁷³ had cezasının tatbiki⁷⁴ ve hırsızlık hadisesi⁷⁵ kapsamında kullanılmıştır. Mekke döneminde bu kavramın “bütünden bir parça” manasında Müslümanlar hakkında zikredilmemesi, onların henüz kayda değer bir topluluk oluşturmamalarından ve/veya yekpare bir bütün oluşturmalarından kaynaklansa gerektir. Aynı şekilde anılan dönemde *tâifenin*, müşriklerin bir kısmı hakkında doğrudan kullanılmamış olması, Müslümanlara muhalefette yekvücut olduklarına işaret etmektedir.

Kavramın Müslümanlar için harp durumunda kullanıldığı yer Uhud savaşıdır. Bu harpte uyku bastıran taife, Ensar ve Muhacirden oluşan yedi kişilik grup, diğerleri ise kendilerini uyku tutmayan müminlerdir.⁷⁶ Uyku tutanlar, düşmandan emin oldukları için, tutmayanlar ise emrini terk ettikleri için Rasûlullah'ın (s.a.v.) huzuruna nasıl çıkacaklarını ve hangi mazereti ileri süreceklerini düşünenlerdir.⁷⁷ Diğer bir yorumla bu iki zümrenin ilki hakiki müminler, ikincisi ise düşmandan korkan ve sırf kendi canlarını kurtarmayı

⁶⁹ el-A'râf 7/87; el-Mâturîdî, *Te'vîlat*, 4/500.

⁷⁰ Saf 61/14; Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 28/92-93; Mâturîdî, *Te'vîlat*; 9/637; Ebû Muhammed Abdulkah İbn Atuyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*, thk. er-Rahhâle el-Fârûk v.dğr. (Katar: Vezâratü'l-Evkâf, 2007), 8/298.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/154; en-Nisâ 4/102; el-Müzzemmil 73/20.

⁷² el-Hucurât 49/9.

⁷³ et-Tevbe 9/122.

⁷⁴ en-Nûr 24/2.

⁷⁵ en-Nisâ 4/113.

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/307.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/154; Mâturîdî, *Te'vîlat*, 2/510.

önceleyen münafıklardır.⁷⁸ Bu durumda âyetin bahsettiği iki grup, az sayıdaki müminlerden veya biri müminlerden, diğeri münafıklardan oluşmaktadır.

Tâife, Müslümanların düşmanla savaşırken namazlarını iki grup halinde kılmaları konusunda da kullanılmaktadır. Müminler ilk olarak hicri dördüncü veya yedinci senede Benî Nadîr veya Hayber Gazvesi'nden sonra Gatafanlılara karşı yapılan Zâtürrika' gazvesinde yaklaşık 400 kişi ikinci (korku) namazını, tek imamla nöbetleşe kılmışlardır.⁷⁹ Bu durumda âyetteki tâifeye, yaklaşık eşit sayıdaki iki Müslüman topluluğu kastedilmektedir. Tâife kelimesi, sahabenin geceleyin nafîle namaza kalkan ve kalkmayan belirsiz sayıdaki iki grubunu anlatmak için de kullanılmış,⁸⁰ gecenin belirli vaktinde nafîle namazı kılmalarına, kalkmayanların ise tevbe etmelerine açıklık getirmiştir.

Tâife, hicretin dokuzuncu senesinde nazil olan Hucurât sûresinde⁸¹ geçen Evs ve Hazreç kabilelerinden bir grubun tuttuğu kavganın tarafları için de konu edilmiştir. Aslında kavga, iki kabileden birer kişiyle başlamış, mümin olanı din kardeşleri ve münafık olanı kabilesi destekleyince kavganın iki grubu çoğalmıştır.⁸² Âyetin ikinci nüzul sebebi, Evs ve Hazreçli karı kocanın aile içi kavgasının, kabile kavgasına dönüşmesidir. Dolayısıyla iki tâife ile bahse konu iki kişi ve/veya kavim (sebeup özel olmakla birlikte hüküm genelliğiyle) geniş kitleler kastedilmiştir. Çünkü âyet, Enfâl sûresinin ilk âyetinde de belirtildiği üzere Müslümanlar arasında genel olarak ihtilaf çıktığında onun adaletle ıslah edilmesini⁸³ emretmektedir. Muhtelif sayıdaki iki gruptan kastedilenin, birisi Müslüman ve diğeri münafık olması halinde dahi (münafıklar da zahiren mümin görüldüklerinden dolayı) ihtilaflarının ilahi adaletle düzeltilmesi istenmiş olmaktadır.

Tâife, *Müslümanların bir kısmının* dini öğrenip öğretmek ve cihattan da geri kalmamak için bu iki vazifeyi yerine getirmesi istenirken de kullanılmıştır. İlk grup Medine çevresine dini tebliğ için gönderilmiş, cihada katılmaya çağırılan âyet inince bu emrin kapsamına girdiklerini düşünerek şehre geri dönmüşlerdir.⁸⁴ Diğer bir yorumla müminlerden bir grup Rasûlullah'ı (s.a.v.) ikamet halinde ve seferde yalnız bırakmama ve onun yanında bulunarak

⁷⁸ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/317; Cârullah Ömer ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki't-tenzil*, thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 1/643. Ebû Hayyân, ilk grubun hakiki müminler olduğunu, Âl-i İmrân 3/154. âyetin "Ey iman edenler!" hitabıyla başlamasıyla delillendirmektedir. bk. *Bahru'l-muhît*, 3/93.

⁷⁹ Nisâ 4/102; el-Mâturîdî, *Te'vilat*, 3/342-343; Elşad Mahmudov, "Zâtürrika' Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/152.

⁸⁰ Müzzemmil 73/20; Mâturîdî, *Te'vilat*, 10/292.

⁸¹ el-Hucurât 49/9; Bk. Merkezu'd-Dirâsât-i ve'l-ma'lûmât-i'l-Kur'âniyye, *Mevsûatu't-tefsîri'l-me'sûr*, nşr: Musâid b. Süleymân et-Tayyâr (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 20/360-619.

⁸² Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/93; Mâturîdî, *Te'vilat*, 9/330-331.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/357; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 26/238-239.

⁸⁴ et-Tevbe 9/122; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/66-71.

hem dini öğrenme ve hem de cihada katılma görevini⁸⁵ ifa etmelidir. Tâife, burada da sözlük manasına uygun şekilde Müslüman topluluğun bir kısmı manasında kullanılmıştır.

Tâifenin *Müslümanların bir kısmı* manasında kullanıldığı bir başka yer, zina çirkinliğini işleyen evli kadın ve erkeğe verilen cezanın infazına Müslümanlardan bir tâifenin şahitlik etmeleridir. Bu tanıklıklarıyla; sınanmaları, suçtan sakındırılmaları, haberin toplumda yayılması, cezayı uygulayanların haddi aşmaktan men edilmesi ve kararı veren hâkimin muhtemel ithamlardan kurtarılması gibi maslahatlar gerçekleşmektedir.⁸⁶ Tâife son olarak Übeyrik ailesinin Müslüman olan oğlunun yaptığı hırsızlık, suçlunun bazı akrabasıncı masum bir Müslümanın üzerine atmaya çalışılırken kullanılmıştır. Onlar, delilleri karartmak suretiyle Rasûlullah'a, adli bir vakada hatalı hüküm verdirmek istemişlerdir.⁸⁷ Tâifenin, buradaki iki olayın ilkinde çok, ikincisinde az bir grup için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

3.1.2. Münafıklar

Münafıkların tamamı veya bir kısmı; genel karakterleri, Uhud ve/veya Hendek ve Tebük gazvelerine muhatap olduklarında gösterdikleri tavır kapsamında bu kavramın konusu olmuşlardır. Nisâ sûresi 81. âyetinde genel manada, müminlerin arasındaki münafık bir grup⁸⁸ veya tamamı münafıklardan oluşan bir topluluk,⁸⁹ Rasûlullah'ın huzurunda ve onun emrine "Başüstüne!" demişlerdir. Ancak huzurdan ayrıldıklarında geceleyin ona verdikleri sözlerini değiştirmişler ve Müslümanların aleyhine hilelere başvurmuşlardır.

Tâifenin münafıkları tanımlamada kullanıldığı ikinci yer Uhud veya zayıf bir ihtimalle Hendek savaşıdır.⁹⁰ Ensardan iki sülale (Selime ve Hârise oğulları), Uhud savaşında Müslümanların başarısızlığa uğramasına kasıtlı veya kasıtsız olarak sebep olmuşlardır.⁹¹ Ordunun üçte birini oluşturan Ensarlı zümre, savaş başlamadan Abdullah b. Übey'e uyararak Medine'ye dönmüş veya dönme meyillerini Allah (cc) önlemiştir.⁹² Onları savaştan vazgeçirmeye ça-

⁸⁵ Mâturîdî, *Te'vilat*, 5/508; İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 4/434-435; Fahrudî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 16/225-227.

⁸⁶ en-Nür 24/2; Mâturîdî, *Te'vilat*, 7/508-509.

⁸⁷ en-Nisâ 4/113; Tirmizî, "Tefsîr", 5/22; Mâturîdî, *Te'vilat*, 3/357-358.

⁸⁸ en-Nisâ 4/81; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/401; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/159

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/246-247; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/114; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5/186.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/12.

⁹¹ Âl-i İmrân 3/122; en-Nisâ 4/81; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/308; Mâturîdî, *Te'vilat*, 2/467-468; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/619; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, Bahr, 3/50.

⁹² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 3/50; Yazır, *Hak Dini*, 2/1168-1169.

lişanlar, münafıkların bir kısmı ve/veya ailelerinin korumasız bulunduğunu bahane ederek cepheden kaçmak isteyenlerdir.⁹³

Münafıklar, Tebuk savaşı öncesinde ve esnasında imanla küfür arasında bocalayan ve inkârlarını bilinçli şekilde sürdüren gruba ayrılmışlardır. Yüce Allah, bunlardan ilkinde tevbe etmeleri halinde affi, kâfir ve tevbesiz olarak ölenlere ise azabı vaad etmiştir. Ayrıca bu savaşa katılmayan ve çıkmayanları engellemeye çalışanların, başka bir savaşa katılmayı dilemeleri halinde buna izin verilmemesi istenmiştir.⁹⁴ Tâife bu bölümde de sözlük manasına uygun şekilde gayri muayyen sayıdaki insan topluluğu manasında kullanılmıştır.

3.1.3. Ehl-i Kitap

En'âm sûresinin 156. âyetinde geçen *tâife*, kendilerine Tevrat ve İncil indirilen Yahudi ve Hıristiyanların tamamı için kullanılmıştır.⁹⁵ Burada Allah (cc), insanların kendilerine kitap gönderilmediği mazeretini ortadan kaldırmak için tıpkı Ehl-i Kitaba gönderdiği gibi bütün insanlara Kur'ân-ı Kerim'i indirdiğini bildirmektedir.

Tâife kelimesinin Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında kullanıldığı diğer bir husus, Müslümanları İslam'dan çıkarma girişimleridir. Bazı müfessirler gerekçesiz şekilde Ehl-i Kitabın tamamının, Müslümanların tamamını,⁹⁶ bir kısmı Müslümanların bilinen bazılarını⁹⁷ dinden çıkarmaya çalıştıkları yorumunu yapmıştır. Bazı müfessirler âyetteki "min" harfini cins manasında değerlendirerek bütün Ehl-i Kitabın, "ba'z" anlamına yoranlar ise bir kısmının, müminleri dinden çıkarmak istedikleri şeklinde yorumlamıştır.⁹⁸ Bazı müfessirler ise daha özel yorumla Yahudi önderler, din adamları, Kureyza, Nadir ve Kaynuka kabilelerinden bir cemaat ve bir ihtimalle Necran Hıristiyanlarından bir grup, bilinen bazı sahabilerin irtidadını arzulamıştır⁹⁹ demişlerdir. Âyetteki "lev" edatı, onların dalaletle düşürme arzularının sonuçsuz kaldığını göstermektedir.¹⁰⁰

Ehl-i Kitabın, Müslümanları inançlarında şüpheye düşürerek dinden döndürme teşebbüsü *tâife* kelimesiyle bağlantılı olarak başka bir âyette konu edilmiştir. Yahudilerin ahbarından/*din adamı* bir kısmı, kendi dindaşlarına

⁹³ el-Ahzâb 33/13; Mâturîdî, *Te'vîlat*, 8/362.

⁹⁴ et-Tevbe 9/66, 83; Mâturîdî, *Te'vîlat*, 5/421, 439.

⁹⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/607; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/6-7; Mâturîdî, *Te'vîlat*, 4/321; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/414; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 8/180; Bu durumda Yahudi ve Hıristiyanlar; belirli inanç, kültür, medeniyet ve hayat tarzında dolanıp durmaları kastedilmiş olmaktadır.

⁹⁶ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/293.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/489; Mâturîdî, *Te'vîlat*, 2/400; Yazır, *Hak Dini*, 2/1135.

⁹⁸ Âl-i İmrân 3/69; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/419-421; İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-veciz*, 2/250.

⁹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/513; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 3/278-279; Anılan sahabiler ise Ammâr, Muâz ve Huzeyfedir (ra).

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 3/278-279.

verdikleri bazı taktikle Müslümanları İslam'dan döndürmek istemişlerdir. Buna göre dini iyi bilenler olarak tanınan Yahudiler, Rasûlullah'ın risaletine ve getirdiği vahiyelere kısa süreliğine inanmış görünecekler, sonrasında onun niteliklerini Tevrat'ta bulamadıkları bahanesiyle inkâr edeceklerdir. Muhtemelen bu planlarını Hz. Peygamber'in önce Beytü'l-Makdis'i kible edinip sonra Kâbe'ye dönmesiyle¹⁰¹ gerekçelendirmişlerdir. Böylelikle bir taraftan kendi dindaşlarının Müslüman olmasının önlerken, diğer yandan en azından bazı Müslümanları dinlerinden döndürmeyi başarmış¹⁰² olacaklarını düşünmüşlerdir. Tâifenin "bir bütünün parçası" lügat manasına dayanarak Ehl-i Kitabın tamamının Müslümanları dinlerinden döndürmeye çalışmaları yorumu isabetli görünmemektedir.

3.1.4. Müşrikler

Firavun ve Mekke müşrikleri, tâife kelimesinin alanına girmektedir. Mekke müşriklerinin Müslümanlara işkencelerine, Firavun üzerinden gönderme yapıldığından ikisi aynı başlıkta incelenecektir. Öncelikle Firavun, kendi halkını tabakalara ayırmıştır. Onların bir kısmını zayıf düşürmüş, diğer tabakasını katliama tabi tutmuş, bir kısmını sağ bırakmış ve bir zümresine de işkence yapmıştır. Toplumun kıyımına uğratılanları, kendisine isyan edecekleri endişesiyle İsrailoğullarının çok sayıdaki erkekleridir.¹⁰³ Mekke müşriklerinin bahsedildiği iki taifeden ilki, Ebu Süfyân yönetimindeki kervanda bulunanlar, diğeri onları kurtarmak üzere Ebu Cehl komutasında gelen yaklaşık bin kişilik askerleridir.¹⁰⁴ İsrailoğulları özelinde tâifenin, toplumun önemli bir kesimi, Mekke toplumu açısından ise kervandakilerin az, askerlerin çok sayısını ifade kullanıldığı anlaşılmaktadır. Müşriklerin kervanda bulunanlarına ve ordularındakilere kendi aralarında bütün olmalarına karşın taife denilmesi, Mekke toplumunun parçaları olmalarına matuf görünmektedir.

Farklı inanca mensup yukarıdaki gruplara sayıları bakımından iki kişiden, milyonları bulan din mensuplarına ve farklı maksatla toplanan gruplara kadar tâife tabirinin kullanılması, kök manasına uygundur. Ancak kanaatimizde kavramın kök anlamları arasında sezilen çok dolaşan *faal* ve *cevval* vasfına, zikredilen gruplar için tefsirlerde temas edilmediği görülmektedir.

3.2. Cennetin Genç Hizmetçilerinin Efendileri Çevresinde İkrâm İçin Dolanmaları

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/72; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/294; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/495; Mâturîdî, *Tevîlat*, 2/402; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/517.

¹⁰² Yazır, *Hak Dini*, 2/1136; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 3/279-280.

¹⁰³ el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/103; el-Kasas 28/4; Mâturîdî, *Tevîlat*, 2/101.

¹⁰⁴ el-Enfâl 8/7; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/101; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/40-48.

Cennet ehline; hiç yaşlanmayan, cevval, süslü genç hizmetçilerin, nadide kaplar içerisinde leziz yemekler ve meşrubatlar ikram etmek için tahsis edileceği, beş Mekki sûrenin altı âyetinde haber verilmiştir. Onların, efendileri çevresinde hizmet maksatlı dolanmaları, anılan âyetlerin üçü malum ve üçü meçhul muzâri¹⁰⁵ kalıbıyla getirilmiştir. Burada onların, ikramlarıyla efendilerinin etrafında dolanmalarında kullanılan tavâfa yer verilecektir. Medeni bir sûrede, ev içinde ve fertlerinin çevresinde dolanan hizmetçiler ve eve izinsiz girip çıkan çocuklar, tavvâfûn/*çok dolananlar* mübalağa kalıbıyla bir yerde geçmektedir. Cennet ve dünya hayatında hizmetçiler efendisine hizmette ve çocuklar ebeveyninin çevresinde dolanmakta konu benzerliği oluşturduğundan aynı başlıkta incelenecektir.

Cennetliklere hizmet için özel yaratılan ve görevlendirilen hizmet etme yaşına henüz ulaşmış gençler; temizlikte, beyazlıkta ve saflıkta saklı inciye andırmaktadır.¹⁰⁶ Genç hizmetçilere *veled/oğul*'un çoğulu *vildân* denilmesi, doğduğu vakte yakın *sabi* manasında mecazen¹⁰⁷ kullanılmasından dolayıdır. Cennetin bu hizmetçileri ebedi hayatta; yaşlanmamakta, simaları değişmemekte ve daima cevval kalmaktadır. Onların, cennet ehlinden önce ölen çocukları, müşriklerin ve/veya başkalarının çocukları olabileceği söylenmiştir. Cennette yaşayanlarda yorulma ve hizmete muhtaçlık bulunmamakla birlikte, maddi ve manevi nimetlere en üst seviyeden ulaştırılacakları, bu genç hizmetçiler üzerinden haber verilmiştir.¹⁰⁸ Çünkü dünya hayatında soy çokluğuna, hizmetçilere sahip olmak ve onların cömert ikramlar için efendilerinin çevrelerinde dolanıp durması, saadet kaynağıdır.¹⁰⁹ ve bu his, cennet halkına ziyadesiyle yaşatılacaktır. Hizmetçi gençlerin anılan özelliklerle nitelenmesi, onların kesintisiz ikramda bulunmalarından, efendilerinin isteklerini yüksünmeden yapmalarından ve efendileriyle aralarında aşinalık ve ülfet¹¹⁰ oluşmasından dolayıdır.

Genç hizmetçilerin kıymetli kaplar içerisinde benzersiz güzellikte ikramlar için dolanacakları haberinden dört âyet sonra tavâf edeceklerinin tekrarı, hizmet dolanımının sürekliliğini bildirmektedir. Ayrıca hizmetin *yenilenme* ve *tekrar* manası taşıyan muzâri fiil kalıbıyla getirilmesi ve bunu genç hizmetçilerin yapması,¹¹¹ ikramları yüksünmeden devamlı yapacakları manasını pekiştirmektedir. Hizmetçilerin tavâfının üç âyette ma'lum kalıpta getirilmesi,

¹⁰⁵ Ma'lum kalıpla; 76. sırada nazil olan et-Tür 52/24, 46. sırada inen el-Vâkıa 56/17 ve 98. sırada inen el-İnsân 76/19 âyetleridir. Meçhul kalıbında ise nüzul sırasıyla: es-Sâffât 37/45; ez-Zuhruf 43/71; el-İnsân 76/15 âyetleridir.

¹⁰⁶ et-Tür 52/24; el-Vâkıa 56/17; el-İnsân 76/19; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/589; 22/294; 23/564.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 29/397.

¹⁰⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/528; 20/186.

¹⁰⁹ el-Mâturidî, *Te'vilat*, 9/367, 407, 490.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 27/293; 29/397.

¹¹¹ el-İnsân 76/15, 19.

ikramlarını istekli ve gönüllü yaptıklarını ima etmektedir. Ayrıca hacıların Kâbe kutsalı çevresinde Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla tavâf etme ve kralların elçilerine benzeme metaforu düşünüldüğünde bu hizmetçilerin, efendilerini kutsal gibi göreceklarını ve etrafında şevkle döneceklerini akla getirmektedir. Cennetin tarifsiz lezzetteki sırf zevk için yenilen kesintisiz yiyecek ve içeceklerinin çok yenilmesi, dünyadaki gibi elem, hazım rahatsızlığı vb. oluşturmayacaktır. Hizmetçilerin efendileri çevresinde ikram için dönmelerine tavâf denilmesi, cennet halkının sohbet ve eğlence meclislerini, birbirlerini daha iyi görebilmek için dairevi şekilde kurmalarına¹¹² da işaret etmektedir.

Cevval hizmetçilerin cennetteki efendilerine ikramları, üç âyette de “süreklî döndürülür”¹¹³ manasına gelen *yutâfû* meçhul kalıpla getirilmiştir. Bu âyetlerin bağlamında da onların, doğal lezzet kaynaklarından kıymetli kaplara doldurdukları meşrubatları ve leziz yemekleri ikram için efendileri etrafında dolandırılacakları¹¹⁴ faili belirtilmeksizin bildirilmektedir. Kur'ân'da iyiliklerin kaynağının Allah olduğu gerçeğinden hareketle failin Allah ve hizmetçilerin cennetle şereflendirdiği kullarına ikram için dolanmalarından hoşnut olduğu çıkarımı yapılabilir.

Tavvâfûn ifadesi, sözlükte “Şehirleri, ülkeleri gezenler” manasındadır.¹¹⁵ Kur'ân'da bir yerde; gece gündüz aranızda dolaşan, kendilerinin ve akrabalarının evlerine izinsiz girip çıkabilen hizmetçiler ve çocuklar¹¹⁶ anlamında geçmektedir. Âyet “*siz de onların yanına karşılıklı gidip gelmektesiniz, bazınız bazınızın çevresinde, üzerinize dolanmaktasınız*” manasına gelmektedir.¹¹⁷ Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu kelimenin “izinsiz girmek ve bir şeyin etrafında dolanmak” manasına binaen evlere girip çıkan kedilere *tavvâfât* demesi,¹¹⁸ yukarıda manayı pekiştirmektedir. Buna göre genel manada *şehirleri dolaşmak* sözlük anlamının, *evlerin içinde dolananlar* için hususi kullanım halini aldığı söylenebilir.

3.3. Kâbe'nin ve Safa-Merve Tepesinin Etrafında/Arasında Tavâf

Mekke dışından Kâbe'yi tavâf etmek için peş peşe gelen ve nöbetleşe dönenler manasında¹¹⁹ iki âyette çoğul kalıpla *tâîfîn* ifadesi kullanılmıştır.

¹¹² Bk. el-Hicr 15/47; es-Sâffât 37/44; ed-Duhân 44/53; el-Vâkıa 56/16; Yazır, *Hak Dini*, 6/4054-4055.

¹¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 29/391; Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'ân*, 720.

¹¹⁴ es-Sâffât 37/45; ez-Zuhruf 43/71; el-İnsân 76/15; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/606, 802.

¹¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 3/66.

¹¹⁶ en-Nûr 25/58; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/207-208; Mecmau'l-Lugati'l-Arabiyye, *Mu'cemu elfâzi'l-Kur'ân*, 719-720.

¹¹⁷ en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/554; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/357; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/319-320.

¹¹⁸ Tirmizî “Tahâre” 69; İbn Mâce, “Tahâre”, 32; İsfehânî, *el-Müfredât*, 406.

¹¹⁹ el-Bakara 2/125; el-Hac 22/26; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/138 3/122; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/207.

Tavâf edenler ile daha genel manada hac ve umre maksadıyla Kâbe'ye gelecek çevresinde usulünce dolananlar, namaz kılanlar, rüku, secde ve ibadetin tamamını veya bir kısmını eda eden zümreler kastedilmiştir.¹²⁰ Bilhassa Kâbe etrafında yedi defa dönmek/yürümek olan tavâf, Hz. İbrahim'in zamanından beri İslam'ın kararlaştırdığı bir ibadettir.¹²¹ Kâbe'yi tavâf etmek bir âyette de emir kalıbıyla gelmiştir. Buradaki emredilen tavâfın; Mekke'ye şehir dışından gelenlerin ilk varışında kudüm ve ayrılışında veda/sader tavâfı ve ihramdan çıkmadan önce yapılan vacip ve diğer nafile tavâflar olduğu yorumları¹²² yapılmıştır.

Hac ve umrede Safa ve Merve tepeciklerinin etrafını dönerek aralarında gidip gelmeye de *tavâf* tabir edilmiştir.¹²³ Bu tavâf, Mekke sakinlerinin Mina'dan sonra, şehir dışından gelen hacıların ise Mina'dan önce Safa-Merve arasında yedi defa gidip gelmeleri¹²⁴ şeklinde anlaşılmıştır. Her iki tepeye Cahiliye döneminde put konulmuş olmasından dolayı bazı Müslümanların burayı tavâf etmekten kaçınması üzerine bunda bir sakıncanın bulunmadığı¹²⁵ bildirilmiştir. Anılan tavâfı koşmak/sa'y manasına yorumlayanlar¹²⁶ olmuştur. Ancak bu yorum, Hz. Hacer'in iki tepe arasında koşmasına ve belirli kısmında Rasûlullah'ın (s.a.v.) koşarcasına yürümesine uygun düşmekle birlikte Safa Merve tepeciklerinin etrafını dönmek manasını karşılamadığı için eksik kalmaktadır. Bu fiilin, zorluk/tekellüf manası taşıyan tef'aul babından gelmesi; burada önceden put olduğu için tavâf yapmakta zorlansanız, Kâbe'nin etrafını döndükten sonra yorgun düşseniz dahi bu tavâfı tamamlamak gerekir şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla *sa'y* yerine âyette geçen *tavâf* tabirinin kullanılması, cehennemde azap mekânlarının arasında benzer şekilde gidip gelmek manasında da kullanılması hasebiyle daha isabetli görünmektedir.

3.4. Geceleyin Gelen Felaket ve Cehennemde Azap Mekânları Arasında Tavâf

Fakirlerin hakkını kıskanan bahçe sahipleri kıssasında *geceleyin gelen afet* manasında *tâfe* mazi fiili ve *tâif* ism-i fail formu¹²⁷ geçmektedir. Ayrıca *tâif*, şeytanın vesvesesi için de kullanılmaktadır. Nihayet cehennemde azap mekânları arasında gidip gelmek manasında da "yetûfûne" muzâri fiili getirilmiştir.

¹²⁰ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/533-534; 16/513; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/553-554.

¹²¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 17/241.

¹²² el-Hac 22/29; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/403; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/529.

¹²³ el-Bakara 2/158.

¹²⁴ el-Hevârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 1/161.

¹²⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/164; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/712.

¹²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 2/63-64.

¹²⁷ el-Kalem 68/19; el-Arâf 7/201.

Tâif, *azab* manasına¹²⁸ gelmektedir. Araplar, bazen gündüz olanlar için kul-lansa da çoğunlukla geceleyin gelen felaket/*azab* vb. şeyler için tâif demiştir.¹²⁹ Kurtubî (ö. 671/1273), âyetteki *tâifin* hakiki ism-i fail olduğunu ve ondan Cibril'in kastedildiğini, bu yüzden bu âyetteki *tâife*, *tayf/vesvese*, *hastalık*, *hayal rüya vb.* manası verilemeyeceğini söylemektedir.¹³⁰ Bahçe sahipleri kıssasında “tâfe” ve “tâif”e, “Geceleyin azap ve/veya Cibril geldi.” manaları verilmiştir¹³¹ ve bu Kur’ân-ı Kerim’in üslubuna uygun düşmektedir. Zira Allah Kur’ân’da, uluhiyetinin delili olarak ekseriyetle azabı kendi zatına ve bazen de emri gereği meleklerle nispet etmektedir.¹³² Bu durumda Allah, Cibril vasıtasıyla indirdiği âfet ile bahçe sahiplerinin meyvelerini dökmüş, ağaçlarını sökmüş¹³³ olmaktadır. Tâif kelimesinden Cibril’in kastedildiği düşünüldüğünde *tavâf* kökünün melekler için de kullanıldığı söylenebilir. Bahçenin ve meyvelerin helak edilmesi manaca açık olduğundan gece gelenin cinsi belirtilmemiştir.¹³⁴ Zihin o boşluğu müşahede âlemindeki şiddetli don ve/veya kasırgayla doldurmaktadır.

Kur’ân’da cehennem ehlinin azap edileceği yerlerde döndürülüp dolaştırılacağı ve azap çeşitlerine uğratılacağı “yetûfûne” fiiliyle¹³⁵ ifade edilmektedir. Uğratılacakları azaplar konusunda; açlık, susuzluk ve hararet azabını gidermek için cehennem ağaçları, sıcak pınarları, iniş ve yokuşları arasında dolanıp duracaklar ve gidip gelecekler¹³⁶ yorumları yapılmıştır. Zira cehennem ehli, dünyadayken uyarıldıkları ahiret hayatını tasdik etmekte gelgitler yaşamışlardır. Kimileri bilinçli şekilde yeniden dirilişe inanmayı önlemek maksadıyla halk arasında dolanmış durmuştur. Daha ehvenleri ise ahiret gerçeğini araştırmak için fikir sormak üzere elçinin/ehlinin çevresinde dolanmış lakin nihai kararını tevhitte yana yapmamıştır. Bu yüzden inkâr ettikleri dirilişleri sonrasında cehennem azapları arasında suçlarının cinsine benzer şekilde gidip gelmekle cezalandırılmışlardır.¹³⁷ Nitelikleri sayılan suçlular, cehennem tabakaları arasında gidip gelecekler,¹³⁸ yedikçe açlıklarını ve içtikçe susuzluklarını artıran gıdalar (ateş ve kaynar su azabı) arasında dolanıp duracaklardır.¹³⁹

¹²⁸ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/406.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23/173; Mâturidî, *Te’vîlat*, 9/147; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr*, 29/81-82.

¹³⁰ el-Kalem 68/19; el-Kurtubî, *el-Câmi*, 9/426.

¹³¹ Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Aziz*, 4/396; Kurtubî, *el-Câmi*, 21/161.

¹³² Mesela bk. el-Enâm 6/42; el-Ârâf 7/133; Hüd 11/70.

¹³³ Kurtubî, *el-Câmi*, 21/161.

¹³⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr*, 29/81-82.

¹³⁵ er-Rahmân 55/55; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/201.

¹³⁶ Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Aziz*, 4/267.

¹³⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr*, 27/263-264.

¹³⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/232.

¹³⁹ Mâturidî, *Te’vîlat* 9/478; Kurtubî, *el-Câmi*, 20/147.

3.5. Tûfân

Canlılar arasında hızla dolaşıp yayılan hastalık, ölüm saçan rüzgâr, yağmur ve kuşatıcı kapsayıcı afet manalarına gelen *tûfân*, Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Nûh ve Hz. Mûsâ'nın kıssalarında birer defa¹⁴⁰ geçmektedir. Meydana geliş önceliği ve bilinme yaygınlığı açısından Hz. Nûh'un kıssasında *tûfân*, her tarafı kaplayan ve canlıların çok geniş ölçekte ölümüyle sonuçlanan su baskını¹⁴¹ manasında kullanılmıştır. Hatta bu mana, insanlık ailesinde geniş ölçekte bilinmesinden dolayı tufanın diğer manalarını gölgede bırakmıştır denilebilir. Yaygın görüşe göre Hz. Nûh'un tufanında yerin fıskırttığı ve göklerin boşalttığı su, yeryüzünün tamamını kaplamıştır. Gemisi dışında kalan inkârcılar boğulmuş, müminler bu azaptan kurtarılmıştır. Nûh tufanı aynı zamanda peygamberlerini yalanlayan kavimler için ibret ve iman edenlere delil kılınmıştır.¹⁴²

Hz. Musa'nın kıssasındaki *tûfân*, Hz. Nûh tufanına benzer manada kullanılmıştır. Firavun ülkesinde seksen gün boyunca yağmur yağmış, evlerinin çevresini kuşatmış, boğulmaktan korkmuşlar ve yağışın kesilmesini sağlamak için Hz. Musa'ya gelmişlerdir.¹⁴³ Çağın Müslümanları olan İsrailoğullarının mahallesi yüksekçe yerde olduğu için tufan onların evini basmamıştır.¹⁴⁴ *Tûfânın* azap, gölge vb. her şeyi kaplayan, yaygın ölüme sebep olan afet gibi manaları dikkate alındığında âyetin devamındaki; çekirge, ekin biti, kurbağa istilası ve suların kanlı akması da tufan sayılabilir. Zira âyetin en başına geniş ölçekli su baskını manasında *tûfân* konulmuş, diğerleri ona atfedilmiştir. Dolayısıyla âyetin manasını, *tûfânın* kök manasına binaen Mısır ülkesini önce su tufanı sonra çekirge, kımlıl, kurbağa ve kan tufanları takip etmiştir şeklinde hamletmek daha isabetli görünmektedir. İki kıssada da *tûfânın* tâife köküyle irtibatının, ona maruz kalanlar ve kurtulanlar şeklinde iki zümreye ayrılmaları olduğu düşünülebilir.

3.6. Şeytandan Gelen Vesvese

Tâif formunun Kur'ân'da kullanıldığı ikinci ve son yer, *şeytandan gelen ve insanın etrafında dolanıp duran vesvese* manasında A'râf sûresinin 201. âyetidir. Âyet; takvalılara şeytandan bir nezg/dürtü isabet ettiğinde, onun bir günah olduğunu hatırladıklarını ve Allah korkusundan dolayı

¹⁴⁰ Hz. Nuh tufanı el-Ankebût 29/14 ve Hz. Mûsâ tufanı el-A'râf 7/133 âyetlerinde geçmektedir.

¹⁴¹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/377.

¹⁴² Hûd 11/37-48; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/370-371; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'an*, 5/217; Mâturîdî, *Tevîlat*, 8/214; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/348.

¹⁴³ A'râf 7/133; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/57; Ferâhidî, *Kitâbü'l-âyn*, 3/66; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/392.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 9/69.

ondan korkarak/feza' tevbe ettiklerini¹⁴⁵ bildirmektedir. Bir diğer deyişle Allah'a isyan etmekten korkan takvalılara şeytandan bir şey geldiğinde, hemen üzerlerindeki Allah'ın nimetlerindeki kudretini düşünerek isyanı terk etmektedirler.¹⁴⁶ Benzer bir yorumla, şeytan insanların çevresinde vesvese ile dolaşmakta ve onlara asi olmayı emretmektedir. Takva sahipleri ise Allah'a isyana götüren bu vesveselere (ve onun olumsuz etkisine maruz kaldıktan sonra) hemen ondan tevbe etmektedir.¹⁴⁷ Hülâsa *tâif* okunuşu âyete; şeytanın bizzat kendisi dokunarak ve/veya vesvesesini atarak müminleri, ancak tevbe ile temizlenilebilecek kötü niyete, duyguya ve hale düşürebileceği manası kazandırmaktadır. Ahfeş (ö. 215/830 [?]), bu âyetteki *tâifi*, bütün kurranın böyle okuduğunu söylemekle birlikte¹⁴⁸ Ebû 'Amr (ö. 154/771), İbn Kesîr (ö. 120/738), Hamza (ö. 156/773) ve Ya'kûb (ö. 205/821) *tayf* şeklinde kıraat etmiştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla birçok ilave manaya gelen *tayf* okuyuşu, âyeti geniş bir anlam yelpazesıyla yorumlamaya imkân vermektedir:

Tayfın dönmek/dolanmak manası, harama bakmakla şeytandan atılan (zehirli ok gibi)¹⁵⁰ vesvese ve benzerinin, insanın zihninde dolanması ve onun bir gaflet anını bularak kalbe inmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu anlam, kökün *kadına kalbi meyil* manasıyla da örtüşmektedir. Ayrıca bu mana şeytanın; insanın sağından, solundan, önünden ve arkasından dolaştığı¹⁵¹ haberine uygun düşmektedir. Bu tasavvurun halk nezdinde şifa, kaza ve belalara karşı sığınma ve korunma amaçlı verilen sadakaların, kişinin başı üzerinde dolandırılması¹⁵² şeklinde karşılık bulduğu düşünülebilir.

Tayfın azap manasını âyette, şeytandan gelen vesvesenin olumsuz etkileriyle takvalı insanların elem duymasına sebep olacağı ile karşılamak mümkündür. Bu durumda takvalılar, günaha meylettiren vesvesenin hâsıl ettiği vicdani ıstıraplarını ve kötü düşüncelerini tevbe ile hemen gidermeye çalışmaktadırlar.

Tayfın kök manalarından olan sal, içi hava dolu malzemelerin ve/veya ağaçların bağlanarak su üzerinde taşımayı sağlayan alettir. Sal ile seyirde,

¹⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/82; Mâturidî, *Te'vilat*, 5/122-123.

¹⁴⁶ Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 338.

¹⁴⁷ Hevvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 2/68.

¹⁴⁸ Saîd b. Me'sâde el-Mücâşî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Emin el-Verd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 2/540.

¹⁴⁹ Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Durayd, *Kitâbu cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lbekki (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/922; Ahmed İsâ el-Ma'sarâvî, *el-Kâmilü'l-mufassal fî'l-kırâati'l-erbe 'ate aşar* (Kâhire: Dâru'l-İmâmiş-Şâtübî, 2009), 176; el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979) 1/291.

¹⁵⁰ "Harama bakmak, şeytanın zehirli oklarından. Kim onu Allah korkusuyla terk ederse Allah onun yerine öyle bir iman verir ki tadını kalbinde bulur" Taberânî, 2/328: <https://www.hadisveritabani.info/hadis/ara?kelimeg=%D8%B3%D9%87%D9%85+%D9%85%D8%B3%D9%85%D9%88%D9%85&karamaTuru=tkg&karama=g&sayfa=1> Erişim: 14.01.2023

¹⁵¹ el-A'râf 7/16-17.

¹⁵² Kalafat, "Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri ile Halk İnançlarında Tavaf/Dönme", 454-455.

üzerine taşınacak varlıkları dengeli koymak, eşyanın ağırlığını, rüzgârı ve dalgaları hesaba katmak ve yol alırken dikkatli olmak gerekmektedir. Takvalı müminler de dalgalı hayat yolunda istikamet üzere seyrederken, insan ve cin şeytanlarından gelebilecek vesvese, fitne ve fesat rüzgârlarına/dalgalarına karşı daima dikkatli olmalıdır. Taşdıkları en değerli varlıkları imanı ve salih amellerini ahiret sahiline ulaştırmakta azami gayreti göstermelidir anlamlarını âyete uyarlamak mümkündür.

Tayfın, sara hastalığı¹⁵³ manası, bu hastalığa tutulan kimsenin geçici kısa sürede fiziki ve ruhi dengesinin bozulmasını ve iradesini kaybetmesini akla getirmektedir. Bu kök mana ile âyete bakıldığında takvalıların, şeytandan gelen vesvese ile ruhi ve fiziki muvazeneleri bozulmaktadır. Ancak bu nefsanî gaflet/baygınlık hali geçer geçmez iradelerine sahip ve kendilerine hâkim olmaları, vesvesenin bu olumsuz etkisini Allah'a yönelerek gidermeleri, kalbî huzur ve sükûn ile hayatlarına devam etmeleri istenmiş olmaktadır.

Tayf kelimesinin "kalbî meyil ve kalbe gelen kötü düşünce" manası, Hz. Ömer döneminde mescitte ibadet eden bir genci, bir kadının arzulanması ve kendisine davet etmesi şeklinde yaşanan bir olay üzerinden örneklen- dirilebilir. Takvalı gencin kalbi önce ona ve davetine meyletmiş ancak bu âyeti hatırlayınca birkaç defa ayılma-bayılmadan sonra vefat etmiştir.¹⁵⁴ Bu hadiseyi, Hz. Yusuf kıssasındaki gibi kadın-erkeğin birbirine meyletmesi¹⁵⁵ anlamında mutlak olarak değerlendirmek mümkündür. Her iki olay ışığında âyete bakıldığında karşı cinsler, haram yolla oluşan kalbî meyillerini, Allah'ın azametini hemen hatırlayarak terk edebildikleri¹⁵⁶ düşünülebilir.

Tayfın hayal ve rüya kök manaları, şeytanın kalbe attığı kötü düşüncelerin hayale benzemesi ile gerekçelendirilebilir.¹⁵⁷ Allah'ın (cc), insanın kalbinden geçenleri bildiği ve bununla da hesaba çekeceği¹⁵⁸ düşünül- düğünde zihin/hayal dünyasının iyilikle doldurulması istenmiş olmaktadır. Dolayısıyla âyet, kişinin hayırlı niyet, söz ve işleri hayal etmesini ve vesvese şeklinde aklına geliveren kötülükleri, Allah'ı hatırlayarak zihninden silmesini istemektedir. *Tayfın* rüya manası dikkate alındığında kişinin, uyanık halde iken iyilikle doldurulan zihninin, rüya halinde dahi kötü düşünceyi Allah'ı anarak sav- masına karşılık gelmektedir.

Tayfın gece karanlığı/günahtan üzülme, korkmak ve günah isabet etmesi¹⁵⁹ kök manalarının âyete kısaca şu manaları kazandırdığı düşünülebilir. Takvalı

¹⁵³ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/534.

¹⁵⁴ Gencin cenazesini Hz. Ömer kaldırmıştır. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* 3/534.

¹⁵⁵ Yûsuf 12/24.

¹⁵⁶ İbrahim Yıldız, *Kur'an İnsan ve Yanılgı*, Bursa: Emin Yayınları, 2019, 93-94.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/426.

¹⁵⁸ el-Bakara 2/284. Geniş değerlendirmeleri için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/135-138.

¹⁵⁹ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/534.

kimseler, tehlikelerle dolu gece karanlığına benzeyen şeytanın vesvesesinin kendilerine isabet etmesinden korkmaktadır. Bu vesveselere karşı boş bulunarak günah işlediklerinde buna üzülmemektedir. Ancak bunu sırf kuru üzüntü halinde bırakmayıp, Allah'ı anmakla günahı hemen terk etmekte ve onun yıpratıcı etkisinden kurtulmaktadır. Benzer duruma düşmemek için irade ve azimlerini Allah'ı anarak pekiştirmektedir.

Tayfın gök kuşağı/rengleri çerçevesinde, şeytanın insana attığı gece karanlığına benzeyen kötü düşünceleri rengârenk göstermesi akla gelmektedir. Zira bu mana şeytanın, insanı aldatmak için haramları ve kötü düşünceleri süsleyeceği tehdidiyle¹⁶⁰ örtüşmektedir. Süsün rengi, parlaklığı ve çeşitliliği nispetinde ilgiyi, süslenen malzemenin üzerine çekmektedir. Şeytanın bizatîhi kendisine ve/veya verdiği vesveselere *tâif* denilmekle bir manada onun hakkı batıl, yanlış doğru göstermekte ikna edici pek çok hileye ve tecrübeye/rengârenk sahip olduğu zımnen hatırlatılmış olmaktadır. Kelimenin bu manası, “şehirlerarası dolaşan yolcular” anlamına gelen *tâif* ile de bağlantılı görünmektedir. Çünkü memleketleri çok dolanan yolcular, rengârenk mekânları görüp içinden geçmektedir. Dolaştıkları yerlerde gök kuşağının alıcı renkleri gibi farklı ve ilgi çekici mekânları, eşyayı görmekte ve (rengârenk) tecrübeler edinmektedir. Aynı şekilde bir şehre ulaşmak isteyen yolcu, nice inişler yokuşlar ve kıvrımlar geçmektedir. Şeytan da hilesiyle insanın etrafında dolanmakta ve muhatabı insanı aldatma hedefine türlü desiselerle ulaşmaya çalışmaktadır. Takvalı kimseler ise kalplerine onun dokundurmaya çalıştığı vesveseleri/dürtme, hayalleri ve kuruntu esintilerini fark ederek hemen Allah'a sığınmaktadır, ilahi emir ve yasakları hatırlayarak hakikati görüvermekte ve şeytanın yıkıcı telkinlerini def edivermektedir.¹⁶¹

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de t-v-f kökünden türetilmiş tavâf, tûfân, tâif, tâife ve tavvâf gibi birçok kelime isim ve fiil formlarıyla kullanılmıştır. Anılan kavramların, âyetlerin iniş sırasına göre belirli bir tertipte olmaması, Kur'an'ın hitabî bir kitap olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Ancak taşıdıkları manaların iniş seyri bakımından kısmen düzenli bir çıkarıma imkân verebildiği müşahede edilmiştir. Aynı şekilde bu kavramların bir şeyi korumak için çevresinde dolanmaktan, geniş alanı kaplamaya, seyahat etmeye ve yayılmaya kadar geniş anlam yelpazesi bulunduğu görülmüştür. Bu kök manaların Kur'an'da daha ziyade tavâf, tûfân ve tâife ifadelerinin geçtiği âyetlerde yaygın olarak kullanıldığı mülâhaza edilmiştir.

¹⁶⁰ el-Hicr 15/39.

¹⁶¹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/546.

Tavâf kavramı, dünya hayatına dair âyetlerde sözlük ve terim anlamıyla bedenî/fiilî - cevval ibadet, âfet-felaket manasında kullanılmıştır. Bedeni fiili ibadet manası, Kâbe'nin etrafındaki ve Safa Merve arasındaki tavâfta konu edilmiştir. Bu minvalde Safa Merve tepecikleri çevresinde ve arasında gidip gelmeler için kullanılan tavâfın, âyete muhalif olarak s'ay kavramıyla karşılanmasının isabetsiz olduğu mülahaza edilmiştir. Tavâfın âfet-felaket manası, ilahi emre muhalefet eden bazı kimselerin âfetle cezalandırılması çerçevesinde yer almıştır. Âhiret hayatından bahseden âyetlerde tavâf, cennet halkından bahseden âyetlerde hizmetçilerin türlü ikramlar için efendilerinin etrafında ibadet şevkiyle dönüp durmalarında kullanılmıştır. Cehennemliklerin durumundan bahseden âyetlerde ise onların, azap mevkilerinin etrafında dolanmaları ve arasında gidip gelmeleri şeklinde anlatıldığı fark edilmiştir. Tavâfın her iki dünya hayatıyla ilgili âyetlerde ortak olduğu bir diğer nokta hizmetçilerin, efendilerine hizmet ederken yanlarına izinsiz girip çıkmalarıdır. Ancak cennet ehlinin bu hizmeti memnuniyetle ve ibadet şevkiyle yaptığı karinelerle sabitken, dünya hizmetçilerinde bunun belirgin olmadığına hükmedilebilir. Dolayısıyla dünya ve âhiret hayatından bahseden âyetlerde tavâfın, ibadet, maddi-manevi ikram ve âfet/azap manalarında ortak kullanıldığı ve bunun herhangi bir zıtlık oluşturmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Nitekim dünyada ibadet maksatlı tavâf emredilmekle, bir manada sınırsız ikramlarla hizmetçilerin tavaf edeceği cennet hayatına teşvik edilmektedir. Kâbe'ye tavaf için gelen hacıların Allah'ın misafirleri oldukları, tavâfın kök manasındaki uzak beldeler etrafında ve arasında dolanan kralın elçileri manasıyla da örtüşmektedir.

İnsan için dünyada tehlikeli görülen ve sakındırılan tavâf, şeytan tarafından atılan, insanın çevresinde dolanarak gaflet anında kalbine vesvese taşıyan ve onu istikametten saptıran tavâftır. Aynı şekilde ekseriyetle geceleyin gelen afetlere ve geçmiş kıssalarda anlatılan tufanlara maruz kalmamak için aynı yanlışların tekrar edilmemesi hatırlatılmış olmaktadır. Ancak Hz. Nûh ve Mûsa'nın kavimleri özelindeki tufanın ve diğer bazı âfetlerin, insanları inkâr ve isyandan sakındırması, ibret aldırması ve yeryüzünden kötülerini ayıklaması yönüyle faydalı olduğuna hükmedilebilir. İnsanın sakındırıldığı nihai tavâf ise ahirette cehennem azap mekânları arasında dolandırılmalarına sebep olacak tavaftır. Ki bunun; batılların ve şeytanın kötülük ve vesvese kuşatmasını yarmakla gerçekleşeceği aşikârdır.

T-v-f kökü aynı şekilde hissî ve manevi anlamlara da sahip bulunmaktadır. Bunlar arasında hayal, rüya, kalbî meyil, şeytandan gelen dürtüler ve günah anlamları sayılabilir. Anılan kök manaları daha çok tâif kalıbının içinde yer aldığı âyetlerde kullanılmıştır. Tavefe kökünün yaygın ölüm getiren âfet,

salgın hastalık ve azaba maruz kalmak gibi maddi hususlara dair anlamları da bulunmaktadır. Bu manaların ise daha ziyade içerisinde tûfân lafzının geçtiği âyetlerde kullanıldığı değerlendirilebilir.

Çalışmanın bulguları arasında kelimenin *tayf* mastarının ve kök manalarından; memleketleri gezmenin, salın, sara hastalığının ve cinnetin Kur'ân'da doğrudan kullanılmadığıdır. Daha önemli bir tespit ise bir âyetin tefsirinde, içerisinde yer alan kelimelerin farklı kıraatleri mevcut ise mutlaka onun da yoruma dâhil edilmesinin gerekliliğidir. Çalışmamızın tâif örneğinde görüldüğü üzere bu kelimenin *tayf* kıraati, ilgili âyete çok farklı manalar vermeyi mümkün kılmıştır.

Bir bütünün parçası kök manasındaki *tâifenin*, Kur'ân'da sayıca çok kullanılmasına rağmen mana bakımından kişi ve insan topluluklarından bir zümre ile sınırlı kaldığı görülmektedir. Âhiret hayatını anlatan âyetlerde kullanılmayan tâife, dünya hayatına dair âyetlerde Mümin, Ehl-i Kitap, Müşrik ve Münafıkların hem kendi içerisinde ve hem de aralarında farklı sayıdaki gruplar için kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

- Altuncü, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî tefsîr-i garibi'l-Kur'âni'l-Kerim*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-Sekâfe, t.y.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga*. thk. Ahmed Abdülgafûr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 3. Basım, 1984.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdulkâhir. *Kitâbü delâili'l-icâz*. Ta'lik. Mahmud Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetu Hâncî, 1984.
- Çoruhlu, Yaşar. "Türk Sanatında Tavaf Ritüelinin Yeri". *İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına*. ed. Hayrunnisa Alan v.dğr. 73-92. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2008.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 2 Cilt. Ankara: Fecr, 3. Basım, 2016.
- Endelusî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1993.
- Ferâhî, Abdulhamîd. *Mufredâtu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ecmel Eyyüb el-İslâhî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.

- Günay, İlhami. *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Haçkâli, Abdurrahman. "Adetli Kadının Namaz Kılması, Oruç Tutması, Tavaf Etmesi ve Mescide Girmesi". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V İbadetler ve Aile Hayatı ile İlgili Bazı Meseleler, Afyonkarahisar*. 283-298. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Halebi, Semîn. *Umdetu'l-huffâz fî tefsir-i eşrafi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*. thk. Said Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- Heyet. *Mu'cemü'l-vesît*. Mısır: Mektebetü'ş-Şuruku'd-Devliyye, 4. Basım, 2004.
<https://www.hadisveritabani.info/hadis/ara?kelimeg=%D8%B3%D9%87%D9%85+%D9%85%D8%B3%D9%85%D9%88%D9%85&aramaTuru=tkg&arama=g&sayfa=1> Erişim: 14.01.2023
- İsfehânî, Râgîb. *el-Mufredât fî garibi'l-Kur'an*. Y.y: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnisiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-Azîz*. thk. er-Rahhâle el-Fârûk. 8 Cilt. Katar: Vezâratü'l-Evkâf, 2. Basım, 2007.
- İbn Durayd, Ebu Bekr Muhammed. *Kitâbu cemheratu'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lbekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İmru'u'l-Ğays. *Divânu İmri'i'l-Ğays*. şrh. Ebî Sa'îd es-Sukkerî. thk. Enver 'Alyân Ebû Suveylim – Muḥammed 'Ali eş-Şevâbîke. el-'Ayn: Merkezi Zâyid li't-türâşve't-târîḫ, 2000.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara ÜİFY, 1975.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- Kalafat, Yaşar. "Diyarbakır ve Çevresi Örnekleri ile Halk İnançlarında Tavaf/

- Dönme”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Diyarbakır*. ed. Bahaeddin Yediyıldız-Kerstin Tomenendal. 2/453-462, Ankara: Diyarbakır Valiliği, 2008.
- Karagöz, Mustafa. “Kur’ân Kavramlarının Anlamını Belirlemede Artzamanlı ve Eşzamanlı Semantiğin Rolü”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 43/2 (2017), 313-363.
- Kisâî, Ali b. Hamza. *Meâni’l-Kur’ân*. nşr: İsâ Şehhâte İsa. Kâhire: Dâru Kubâ, 1998.
- Koç, Zafer. “Âdetli Kadının Mescide Girmesi, Tavaf Yapması, İddet Bekleyen Kadının Evden Çıkması ve Haccetmesi”. *Güncel Dini Meseleler İstisnâ Toplantısı VI: Zekât, Evlilik, Kadınların İbadet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi, Afyonkarahisar*. 243-286. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Kurtubî, Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, tsh: Hişâm Semie el-Buhârî, Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2. Basım, 2003.
- Ma’sarâvî, Ahmed İsâ. *el-Kâmilü’l-mufassal fî’l-kirââtî’l-erbe ‘ate a’sar*. Kâhire: Dâru’l-İmâmî-Ş-Şâtubî, 2009.
- Mahmudov, Elşad. “Zâtürrikâ’ Gazvesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/152. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali. *en-Nüketu ve’l-uyûn*. nşr. Abdulsûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, ts.
- Mecmau’l-Lugati’l-Arabiyye, *Mu’cemu elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. Kâhire: y.y., 1988.
- Merkezu’d-Dirâsât-i ve’l-ma’lûmât-i’l-Kur’âniyye. *Mevsûatu’t-tefsîri’l-me’sûr*. ed. Musâid b. Süleymân et-Tayyâr. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’t-Tarihu’l-Arabî, 2002.
- Mücâşî, Saîd b. Mesa’de. *Meâni’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Emin el-Verd. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1985.
- Müsennâ, Ebû Ubeyde Ma’mer. *Mecâzü’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu Hâncî, ts.
- Nehhâs, Ebu Ca’fer Muhammed. *İrâbu’l-Kur’ân*. thk. Hâlid el-Ali. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 2008.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer. *Meâni’l-Kur’âni’l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ, 1988.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.

- Reşîd, Nâsır b. Sa'd. "Tefsir Kitaplarında Taif". çev. Sümeyra Nalbant. *Akademik Siyer Dergisi* 5 (Ocak 2022), 101-119.
- Sâmirâî, Fâzıl Sâlih. *et-Ta'birü'l-Kur'ânî*. Ammân: Dâru Ammâr, 4. Basım, 2006.
- Sicistânî, Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyz. *Garibü'l-Kur'ân*. thk. Heyet. Kahire: Mektebetu Muhammed Ali, 1963.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük/tavaf, tavaf etmek". Erişim 23 Şubat 2023 <https://sozluk.gov.tr/>
- Ukberî, el-Hüseyn b. Abdillâh. *İmlâü mâ menne bihi'r-Rahmân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.
- Ünaydın, Ruşen Eşref. "Çanakkale'yi Tavaf". *Çanakkale*. 26-28. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an İnsan ve Yanılgı*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim. *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbühü*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebi. 5 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşşerî, Cârullah Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Zemaşşerî, Mahmud b. Ömer Ahmed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü's-sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

ARAP DİLİNDE SEMÂÎ MASDAR PROBLEMİ

THE SAMÂÎ MAŞDAR PROBLEM IN ARABIC LANGUAGE

İRFAN KÖSE

DR., MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ ARAP DİLİ VE
BELAĞATI ANABİLİM DALI

DR., MUĞLA SITKI KOÇMAN UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ARABIC
LANGUAGE AND RHETORIC

MUĞLA, TÜRKİYE

irfankose@mu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-7903-5801>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1272985>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
12 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Köse, İrfan, "Arap Dilinde Semâî Masdar Problemi [The Samâî Maşdar Problem in Arabic Language]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 141-176.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdersigi@kilis.edu.tr



ARAP DİLİNDE SEMÂÎ MASDAR PROBLEMİ

Öz

Bu çalışma, Arap dilinde kuralsız masdarlar konusunda yapılan çalışmalar sonucunda elde edilen bulguları sunmayı amaçlamaktadır. Bir göstergeler dizisi olan dilin gösteren, gösterilen ve göstergeden oluşan üç ögesi vardır. Dilde göstergeler, resimler ve tablolar gibi aktarılmak isteneni aynı anda toplu olarak vermez. Gösterenin en küçük birimi olan seslerin birbirine eklenmesi zorunludur. Bu ise çizgisel bir düzlemde gerçekleşir. Seslerin eklenmesinde sınırlı sayıda formülasyon vardır. Bu durum bütün diller için geçerlidir. Söz konusu sınırlılığın sonucu olarak, her bir sözcüğün kullanıldığı belirli sayıda dizge oluşur. Dilin en küçük anlam birimlerinden biri olan masdar, olgu ve eylemleri gösteren kelimelerin en basit halini oluşturan yapılardır. Masdarlar öyle birimlerdir ki daha küçük parçaya bölünemez. Bölündükleri taktirde taşıdıkları anlamı kaybeder. Bir gösteren olarak masdar ile gösterilen durumundaki anlam arasındaki ilişki nötrdür. Bu tarafsızlık, zaman ve kişi açısından söz konusudur. Gösteren ile gösterilen arasındaki nedensizlik ilişkisi dilin tüm bileşenlerinde geçerlidir. Aynı nedensizlik, bu çalışmanın öznesini oluşturan Arap dilinde sülâsi mücerred fiillerin masdarları için de söz konusudur. Ana dili Arapça olan toplumların, sülâsi mücerred fiillerin masdarlarını oluşturan sesbirimlerini nasıl dizdikleri ve bunu niçin böyle yaptıklarına ilişkin soruya verilebilecek cevap da yine bir nedene bağlı olmadığı şeklinde olacaktır. Dilciler, Arapçanın masdar yapısını gözleme ve gözlemlenenlerin açıklanmasına dayanan betimleme faaliyetiyle tespit etmişlerdir. Buna göre masdarlar, kurallı ve kuralsız olarak iki gruba ayrılmıştır. Kurallı masdarlar, “kıyasî” kavramı ile ifade edilmektedir. Sesbirimlerin eklenmesinde birbirinden bağımsız olan masdarlar ise kuralsız olarak nitelendirilir. Kuralsızlar, harf sayısı bakımından en küçük yapıda olan ve ek almamış üç harfli fiillerin masdarları olup “semâî” kavramı ile ifade edilir. Kıyas vasıtasıyla genelleme yapılamaması nedeniyle, üç harfli fiillerin masdarları kuralsız olduğu belirtilse de buradaki kural dışılık rastgelelik anlamı taşımamaktadır. Yoksa her bir fiilin masdar dizgesinin nasıl olduğu bellidir. Arap dilinde masdarları gösteren belli bir ek yoktur. Masdarlar, kelimedeki kelimeye değişiklik gösteren bir kısım formülasyondan oluşan dizgelerden meydana gelir. Bu masdar biçimlerinin bir kısmı düzenli, önemli bir bölümü ise düzensizdir. Arapçada düzensiz masdarların tespiti biçimbilimin önemli konularından birini oluşturur. Bu sorun, bütün fiillerin masdar kiplerinin tek tek öğrenilmesini zorunlu kılmaktadır. Ama asıl müşkülât her bir fiilin masdarının Araplar tarafından nasıl kullanıldığının belirlenmesinde kendini göstermektedir. Dilciler, Arap dilinin söz varlığının belirlenmesi faaliyeti kapsamında erken dönemden itibaren, semâî masdarların sayısını tespit etmeye çalışmışlardır. Bu faaliyet iki eksenle ilerlemiştir. Bunlardan biri kelime derleme faaliyetiyle beraber yürüyen ve her bir fiilin masdarının nasıl kullanıldığının tespitine yönelik çalışmadır. Diğeri ise masdarların kaç farklı formasyonda kullanıldığının belirlenmesi ve kuralsız masdar vezinlerinin sayısının ortaya çıkarılmasıdır. Bunların yanı sıra, sülâsi mücerred fiillerin masdarlarını genel geçer bir kurala oturtma denemeleri de yapılmıştır. Bu konudaki çalışmaların kesin sonuca ulaştığını söylemek henüz mümkün değildir. Tespit edilen masdarlar, fiilin geçişli-geçişsiz olma durumuna, anlamına ve sesbirimlerinin dizimine göre gruplandırılarak masdarlarla ilgili kurallı bir kalıbın imkânı araştırılmıştır. Bu masdarların, anlamına göre bir kısım grupların oluşturulması mümkün olsa da buradan hareketle genel geçer kurallara ulaşılmasının imkânı zor görünmektedir. Konulan her bir kurala uymayan, şâz kalan ya da istisna sınırlarını aşacak düzeyde çok fazla yapının varlığı bilinmektedir. Hem sözü edilen anlamlardan birini ifade ettiği halde bu kalıplardan gelmeyen hem de bu kalıplardan birinden geldiği halde kendisinde söz konusu anlamın

bulunmadığı birçok masdar vardır. Bunlara ilave olarak Arap dilinde birçok fiilin birden fazla masdar kalıbının bulunması da anlama göre kıyasî kalıp belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Arap dilinde semâî masdar olgusunun ele alındığı bu incelemede daha önceki çalışmalarda ortaya konan bulgular ışığında bu konuya katkı sağlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Sarf, Masdar, Sülâsî Mücerred Fiil, Semâî Masdar

THE SAMĀ'Ī MAŞĐAR PROBLEM IN THE ARABIC LANGUAGE

Abstract

This paper aims to present the findings obtained as a result of studies on irregular maşđars (verbal noun) in the Arabic language. Language, which is a set of signs, has three elements: signifier, signified and sign. In the language, signs do not give the same thing to be conveyed, such as pictures and tables, at the same time. Sounds, the smallest unit of the indicator, must be added together. This takes place in a linear plane. There are a limited number of formulations in the articulation of sounds. This is true for all languages. As a result of this limitation, a certain number of systems are formed in which each word is used. Maşđars, which is one of the smallest meaning units of the language, is the structures that make up the simplest form of words that show facts and actions. Maşđars are such units that they cannot be divided into smaller parts. If they are divided, they lose their meaning. As a signifier, the meaning relation in the case of the maşđar and signified is neutral. This impartiality is in question in terms of time and person. The causal relationship between the signifier and the signified is valid in all components of language. The same reasonlessness is also in question for the maşđars of thulāthī mujarrad verbs in the Arabic language, which is the subject of this paper. The answer to the question of how societies whose mother tongue is Arabic arrange the phonemes that make up the maşđars of thulāthī mujarrad verbs and why they do it this way is that this is not due to any reason. Linguists determined the maşđar structure of Arabic as a result of descriptions based on observation and explanation of these observations. According to this, maşđars are divided into two groups, with and without rules. The regular maşđars are expressed with the concept of qiyāsī (comparative). Maşđars that are independent of each other in the articulation of phonemes are considered irregular. The irregular ones are the maşđars of the three-letter verbs that have the smallest structure in terms of the number of letters and have no suffixes, and are expressed with the concept of samā'ī (colloquial). Although it is said that the maşđars of three-letter verbs are irregular due to the lack of generalization by comparison, the irregularity here does not mean randomness. Otherwise, it is clear how the maşđar structure of each verb is. There is no specific suffix in the Arabic language denoting infinitives. Maşđars consist of strings consisting of some formulations that vary from word to word. Some of these maşđar forms are regular and an important part is irregular. Detection of irregular maşđars in the Arabic language is one of the important subjects of morphology. Knowing the samā'ī maşđar in the Arabic language is an important problem. This problem necessitates learning the maşđars of all verbs one by one. But the real problem is in determining how the maşđar of each verb is used by the Arabs. Linguists, in the context of studies of determining the vocabulary of Arabic language, have tried to determine the number of samā'ī maşđars since the early period. This activity has progressed on two axes. One of them is to determine how the maşđar of each verb is used, which goes along with the word compilation activity. The other is to determine how many different maşđars are used and to re-

veal the number of irregular maşdar patterns. In addition, attempts have been made to fit the masdars of the thulāthī mujarrad verb into a general rule. It is not possible to say that the studies on this subject have reached a definite conclusion yet. The determined maşdars were grouped according to the transitive-intransitive state of the verb, its meaning and the syntax of phonemes, and the possibility of a regular pattern was investigated. Although it is possible to classify these maşdars according to their meanings, it seems difficult to reach general rules based on this. It is known that there are too many structures that do not comply with the determined rules, remain shādh (irregular) or exceed the limits of exception. There are many maşdars that do not come from these patterns even though they express one of the mentioned meanings, and that they come from one of these patterns but do not have the meaning in question. In addition to these, the presence of more than one maşdar form of many verbs in the Arabic language makes it difficult to determine the qiyāsi pattern according to the meaning. In this article, which deals with the samā'ī maşdar phenomenon in the Arabic language, it has been tried to contribute to this subject in the light of the findings revealed in previous studies.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Morphology, Verbal noun, Thulāthī mujarrad verb, Colloquial verbal noun.

GİRİŞ

Bir göstergeler dizisi olan dilin gösteren, gösterilen ve gösteren oluşun üç ögesi vardır.¹ Gösteren, dilin en küçük yapısı olan sesbirimlerin eklenmesinden oluşur. Gösterilen, sesbirimlerin belli kurallar çerçevesinde eklenmesiyle oluşan gösterenlerin yüklendikleri anlamlar ve olgulardır. Gösterge ise, dilsel gösterenlerin belli kurallarla bir araya gelerek cümleler oluşturmasıdır.² Göstergeler dizisinde biri gösteren diğeri gösterilenle ilgili olmak üzere iki problem alanı vardır. Herhangi bir dilde, sesbirimlerin yan yana getirilmesi hususunda toplumun davranış biçiminin ne olduğu ile göstergelerin anlamlara delâletinin nasıl oluştuğu meselesi dilcilerin ilgilendiği problemlerdendir.

Dilin en küçük anlam birimlerinden biri olan masdar (infinitive), olgu ve eylemleri gösteren kelimelerin en basit halini oluşturan yapılardır. Masdarlar öyle birimlerdir ki daha küçük parçaya bölünemez. Bölündükleri taktirde taşıdıkları anlamı kaybederler. Bir gösteren olarak masdar ile gösterilen durumundaki anlam arasındaki ilişki nötrdür.³ Bu tarafsızlık, zaman ve kişi açısından söz konusudur. Söz gelimi “القراءة/okumak” masdarı, zamandan ve öznenen bağımsız olarak okuma eylemini bildiren bir gösterendir. Sesli dillerde seslerle anlamlar, işaret dillerinde ise işaretlerle anlamlar arasındaki ilişki rastlantısal olup bir nedene bağlanamaz. Arapların okuma eylemini

¹ Emel Huber, *Dilbilime Giriş* (İstanbul: Yabancıdil Yayınları, 2013), 46.

² Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 33.

³ Huber, *Dilbilime Giriş*, 185.

ifade etmek için “ق، ر، ء” harflerini, sonuna bir “-tâ-i merbûta” ilavesi ile belli bir sırayla dizerek oluşturdukları “قراءَة” dizgesini tercih etmelerinin bir nedeni yoktur. Gösteren ile gösterilen arasındaki nedensizlik ilişkisi dilin tüm bileşenlerinde geçerlidir. Bir bitki türü olan ağaca Arap dilinde niçin “شَجَر” denildiği sorusunun cevabı uzlaşım olarak verilebilir. Bu anlaşma bir nedene bağlı değildir. Tartışmalar olmakla birlikte dillerin kökeninin uzlaşım sal olduğu baskın bir görüştür.⁴ Ancak herhangi bir topluluğun -örneğin Arapların- kendi dillerinde bir bitki türünü ifade etmek için “الشَّجَر / ağaç” kelimesini kullanmalarında uzlaşmış olmalarının da bir nedene bağlı olduğu söylenemez. Aynı nedensizlik, Arap dilinde sülâsi mücerred fiillerin⁵ masdarları için de söz konusudur. Ana dili Arapça olan toplumların, sülâsi mücerred fiillerin masdarlarını oluşturan sesbirimleri nasıl dizdikleri ve bunu niçin böyle yaptıklarına ilişkin soruya verilebilecek cevap da yine bir nedene bağlı olmadığı şekline olacaktır. Hayatın doğal akışı içinde, bir sebebe bağlı olmadan örneğin, “شَرِبَ / içti” fiilinin masdarını “الشُّرْب / içmek” ve “خَرَجَ / çıktı” fiilinin masdarını da “الخُرُوج / çıkmak” şekilde kullanmışlar ve dile o şekilde yerleşmiştir.

Dilde göstergeler, resimler ve tablolar gibi aktarılmak isteneni aynı anda toplu olarak vermez. Göstergenin en küçük birimi olan seslerin birbirine eklememesi zorunludur. Bu ise çizgisel bir düzlemde gerçekleşir.⁶ Seslerin eklememesinde sınırlı sayıda formülasyon vardır. Bu durum bütün diller için geçerlidir. Söz konusu sınırlılığın sonucu olarak, her bir sözcüğün kullanıldığı belirli sayıda dizge oluşur. Dileler, Arapçanın masdar yapısını gözleme ve gözlemlenenlerin açıklanmasına dayanan betimleme faaliyetiyle tespit etmiştir. Buna göre Arapçada masdarlar, kurallı ve kuralsız olarak iki gruba ayrılmıştır. Şüphesiz burada kurallı ifadesi ile sesbirimlerin eklememesinde, aynı dizgesel özelliğe sahip olan masdarların gruplandırılması anlatılmak istenmektedir. Bu tür masdarlar, “kıyasî” kavramı ile ifade edilmektedir. Sesbirimlerin eklememesinde birbirinden bağımsız olan masdarlar ise kuralsız olarak nitelendirilir. Kuralsızlar, harf sayısı bakımından en küçük yapıda olan ve ek almamış üç harfli fiillerin masdarları olup “semâî” kavramı ile anlatılır. Kıyas vasıtasıyla genelleme yapılamaması nedeniyle, üç harfli fiillerin masdarları kuralsız olarak nitelense de buradaki kural dışılık rastgele demek değildir. Yoksa her bir fiilin masdar dizgesinin nasıl olduğu bellidir.

⁴ Dillerin kökeninin tevkifi olduğunu söyleyenler olduğu gibi, rastlantısal olduğunu ya da yansımayaya dayandığını söyleyenler de vardır. Dilin aslı ile ilgili tartışmalar için bk. Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Ḥaşaîş*, thk. Muhammed b. Alî en-Neccâr, (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1957), 1/40; Huber, *Dilbilime Giriş*, 13.

⁵ Kök harfleri itibarıyla üç harften oluşan ve herhangi bir yapıya eki almayan fiil demektir.

⁶ Huber, *Dilbilime Giriş*, 53.

Bu çalışmada kuralsız masdarlar için “semâî masdarlar” tabiri kullanılacaktır. Şüphesiz bununla sülâsî mücerred fiillerin masdarları kastedilmektedir.

Sülâsî mücerred fiillerin kök halini oluşturan masdarların kaç değişik şekilde eklemlendiği meselesi biçimbilimin önemli konularından birini oluşturur. Dilciler, erken dönemden itibaren semâî masdarların sayısını tespit etmeye çalışmıştır. Bu konudaki çalışmaların kesin sonuca ulaştığını söylemek henüz mümkün değildir. Ayrıca Arapçada üç sesbirimden oluşan fiillerin masdarlarının sesdizimiyle ilgili genellemeler yapılmaya çalışılmıştır. Sibeveyhi (ö. 180/796), semâî masdar kalıplarını sayma girişiminde bulunan ilk dilcidir. Onun ulaştığı sonuçlar, kendisinden sonra uzunca bir süre dil çalışmalarında referans kabul edilmiştir. Sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda, Sibeveyhi'nin tespitlerine ilaveler yapılmıştır. Sarf konusunda önemli çalışmalar yapan bir dilci olan ve 4./10. yüzyılda yaşayan Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Saîd el-Müeddib'in (338/950'den sonra) semâî masdar konusundaki çalışması Sibeveyhi'yi geçecek düzeydedir. Ancak müellif ve eserinin yakın bir zamana kadar ortaya çıkarılmamış olması, eserde yer alan kıymetli bilgilerin müktesebattaki yerini almasına engel olmuştur.⁷ Semâî masdarlar konusunda araştırma yapanların göz ardı etmemeleri gereken çalışmalardan biri de İbnü'l-Kattâ' es-Sıkillî'ye (ö. 515/1121) aittir.⁸ Âmine Sâlih'in Maşâdirü'l-ef'âl es-şülâsîyyeti fi'l-luğati'l-'Arabiyye adını taşıyan eseri son dönemlerde masdar konusunda yapılan önemli çalışmalardan biridir. Bu makalede, Âmine Sâlih'in bulguları ile diğer müelliflerin çalışmalarında elde ettikleri sonuçlara karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir. Vesmiyye Abdü'l-Muhsin el-Mansûr'a ait Ebniyetü'l-maşdar fiş-şî'ri'l-câhili isimli eserde Câhiliye dönemi şiirleri taranarak sülâsî ve mezîd fiillerin masdarları ile ilgili örneklere yer verilmiştir. Tez ve makale olarak yapılan Türkçe çalışmalarda ise genellikle masdar çeşitleri, nahiv ilmi açısından masdarın fonksiyonu ve masdarın anlama delaleti gibi konular işlenmiştir. Bu çalışma semâî masdarların vezin çeşitlerini ve sayısını örnekleriyle ortaya koyması yönüyle mevcut çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

1. MASDAR

Sarf ilmine ait bir terim olan “المَصْدَر/masdar” kelimesi “الصَّدر/sadr” kökünden türemiştir. Sadr kökünün başlangıç, ön, ön kısım, ön taraf, göğüs, çıkmak, çıkış noktası ve başlangıç noktası gibi anlamları vardır. Bu kelimenin

⁷ İrfan Köse, *Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Dilciliği ve Metodoloji Açısından Dekâiku't-Taşrif Adlı Eseri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022), 34.

⁸ Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer es-Sıkillî İbnü'l-Kattâ, *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-meşâdir*, thk. Ahmed Muhammed Abdüddâim (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1999), 370.

“مَقْدَمٌ كُلُّ شَيْءٍ وَأَوَّلُهُ/her şeyin ön tarafı ve başlangıç noktası” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Nitekim, “صَدْرُ النَّهَارِ وَاللَّيْلِ/gece ve gündüzün başı” ve “صَدْرُ الشَّتَاءِ/ yaz ve kışın başı” denilir. “صَدْرُ الْأَمْرِ” işin başı anlamında kullanılmaktadır. “صَدْرُ الْقَنَاةِ” ise mızrağın ucu demektir.⁹ Meymûn b. Kays el-A ‘şâ’nın (ö. 7/629 [?]) rakibini hicvederken söylediği

كَمَا شَرَقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِّ وَتَشْرَقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدَعَتْهُ

“Boğazın tikanır boğulacak gibi olursun yaydığın sözle,

Mızrağın ucunun tikanması gibi (döktüğü) kan ile”¹⁰

beytindeki teşbihinde “mızrağın ucundaki kanın toplanması gibi” diyerek bu kelimeyi aynı anlamda kullanmıştır. Bundan başka “الصَّدرُ/sadr” kelimesinin dönmek, geri dönmek, terk etmek, vazgeçmek ve gelmek anlamları da vardır. “صَدْرٌ عَنِ الْمَاءِ/sudan döndü” ve “صَدْرٌ عَنِ الْمَكَانِ/bir yerden döndü” denilir.¹¹ “المَصْدَرُ/Masdar” ise kök, başlangıç, asıl, kaynak ve çıkmak gibi anlamları ihtiva eden türemiş bir isimdir.¹²

Bir sarf terimi olan bu kelimenin kavramsal çerçevesiyle ilgili dilciler arasında görüş ayrılığı yoktur. Masdar “zaman, mekân ve kişiden bağımsız olarak eylem ve olgulara delâlet eden isim” şeklinde tanımlanmaktadır.¹³ Masdarın kelime yapısı söz konusu olduğunda ise aynı görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu ihtilaf, dil ekollerinin “masdar” kelimesinin iştikakına yaklaşımında da kendini göstermiştir. Basralı dilciler, “المَصْدَرُ/masdar” kelimesinin ism-i mekân olduğunu söylemektedirler. Onlara göre

⁹ Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-‘Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Bağdat: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1980), 7/94; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehtîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avd Mur'ib (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 2001), 12/94; Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. Abbâd Sâhib b. Abbâd, *el-Muhtâf fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 8/108; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2/709; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhtem ve'l-muhtâfî'l-a'zam*, thk. Abdulhamid el-Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 8/282; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beirut: Dâru Sader, 1993), 4/445; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 1965), 12/293.

¹⁰ Ebû Basîr Meymûn b. Kays A‘şâ, *Divânü'l-A‘şâ el-Kebîr*, thk. M. Muhammed Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1950), 123; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 4/445.

¹¹ Ezherî, *Tehtîbü'l-luğa*, 12/95; Saîd b. Abdullah Şertûnî, *Akrebü'l-mevârid fî fusahî'l-‘Arabiyyeti ve ş-şevârid* (Kum: Menşürâtü Mektebeti Âyetullah, 1982), 637.

¹² Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu‘cemü'l-luğati'l-Arabiyye el-mu‘âşara* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 2/1279.

¹³ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-naḥv*, thk. Abdülhüseyin el-Fetlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/40; Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Lüma'ü'l-edille fi uşûl'in-naḥv* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1971), 48; Ezherî, *Tehtîbü'l-luğa*, 12/95; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân el-Cürçânî, *el-Miftâḥ fi ş-şarf*, thk. Ali Tefkîk el-Hamed (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 52; el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Ali Ebû'l-Fidâ, *el-Kinâş fi fenni'n-naḥv ve ş-şarf*, thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 1/319; Şemseddîn Ahmed Dunkûz, *Şerḥân ‘alâ Merâḥi'l-ervâḥ* (Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâyî, 1959), 8; Mustafa el-Galâyîni, *Câmi'ü'd-dürûsî'l-‘Arabiyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993), 1/160.

bu kelime “صدر الأمر/ış kendisinden çıkan” demek olup, diğer kelimelerin kendisinden türediği kök durumunda olduğu için masdar ismini almıştır. Kûfeli dilciler ise “المصدر/masdar” kelimesinin “مفعّل” vezninde masdar olduğu ve ism-i mef’ûl anlamına geldiği görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre bu kelime “مصدور عن الفعل/fiilden çıkan” demektir.¹⁴ Sonuç olarak Basra ekolü, diğer kelimelerin masdardan türediğini, Kûfe ekolü ise masdarın mâzi fiilden çıktığını düşünmektedir.¹⁵

Arapçada masdarların yapısı ve anlamı bakımından mutlak masdar, sînâî masdar, mimli masdar, sarîh masdar, müevvel masdar, merre ve nevi masdarı gibi muhtelif türleri vardır. Biçimbilim açısından ele alındığında ise Arapça masdarlar, yapım eki almayan ve yapım eki alan fiillerin masdarları olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Yapım eki almış fiillerin masdarları kurallı/kıyasî iken bu çalışmanın öznesini teşkil eden yapım eki almamış sülâsî mücerred fiillerin masdarları ise kuralsızdır.

2. MASDARIN ÖZELLİKLERİ

Zaman ve kişiden bağımsız olarak eyleme delâlet eden dilsel yapıların “المصدر/masdar” kavramıyla ifade edilmesi genel kabul gören bir durumdur. Bu terimi Sîbeveyhi de aynı anlamda kullanmıştır.¹⁶ Ancak masdar kavramının yanında başka terimler de kullanılmıştır. Fiile delâlet eden bu yapılar dilciler tarafından “أحداث الأسماء/ ahdâsü'l-esmâ”,¹⁷ “أحداث الأسماء/ ahdâsü'l-esmâ”,¹⁸ “الفعل/ fa’l”,¹⁹ “الحدث الجاري على الفعل/ el-hadesü'l-cârî ale’l-fi’l”,²⁰ “الإسم المعنى/ el-ismü'l-ma’na”²¹ gibi kavramlarla da ifade edilmiştir.

Masdar, dilciler tarafından Arapçanın söz varlığı içerisinde isim kategorisinde yer alan bir kelime olarak kabul edilmiştir. Ancak kelime türü bakımından Ebü'l-Kâsım el-Müeddib’in masdar hakkındaki önerisi, ara form niteliğindedir. Ona göre masdarlar ne isimdir ne de fiildir. Zira isim olsalar

¹⁴ Râci el-Esmer, *el-Mu’cemü'l-mufaşşal fi ‘ilmi’s-şarf* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 372; Cürcî Şahin Atıyye, *Süllemü’l-lisân fi’s-şarf ve’n-naḥv ve’l-beyân* (Beyrut: Dâru Reyhâni li’t-Tibâati ve’n-Neşr, ts.), 35; Mustafa Kırkız, “Arap Dilinde Mastar ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 210.

¹⁵ İbnü’s-Serrâc, *el-Uşûl fi’n-naḥv*, 1/122; Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk *ez-Zeccâci, el-İzâh fi ‘ilel’in-naḥv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986), 56; Dunkûz, *Şerhân ‘alâ Merâhi’l-ervâh*, 11; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Hamlâvi, *Şeze’l-‘arf fi fenni’s şarf*, thk. Nasrullah Abdurrahmân Nasrullah (Mektebetü’r-Rüşd er-Reyyâz, ts.), 56.

¹⁶ Ebü Bîşr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hânci, 1988), 4/5.

¹⁷ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

¹⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/35.

¹⁹ Ebü’l-Kâsım b. Muhammed b. Said Ebü’l-Kâsım el-Müeddib, *Deḳâiku’t-taḫrîf*, thk. Hâtim Sâlih Dâmin (Dimaşk: Dâru’l-Beşâir, 2004), 61.

²⁰ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şüzûri’z-zeheb*, thk. Abdülgani ed-Dakr (Dimaşk: eş-Şeriketü’l-Müttehide li’t-Tevzi, 1982), 491.

²¹ Cürcânî, *el-Miftâh fi’s-şarf*, 52.

müsenna, cemi ve müennes kiplerinin bulunması gerekir. Oysaki masdarların bütün durumlar için kullanılan tek bir formu vardır. Fiil kabul edilseler, isme has olan tenvini alamamaları gerekir. Halbuki tenvin almaktadırlar. Müellife göre masdarlar, bazı yönüyle isme, diğer bir kısım özellikleri itibariyle de fiile yakın olan ancak ne tam isim ne de tam fiil olan yapılardır.²²

Ferrâ (ö. 207/822) ve Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e göre bir gösteren olarak masdarların olgu ve eylemlere delâleti zaman ve kişiden bağımsız olduğu gibi normal şartlarda sayıya göre çekimleri de yoktur.²³ Azlık veya çokluk ifade etmezler. Gösterilenin miktarı söylenmek istendiğinde bu anlam, azlık veya çokluğa delâlet eden ve masdarın sonuna getirilen bir sıfat vasıtasıyla sağlanır. Ancak, eylem ve olguların türü kastedilirse masdarın tekil, ikil veya çoğul kalıbı gelebilir. Onlara göre, *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا* "Ey iman edenler, Allah'ı çok anın"²⁴ ayetinde "ذَكْرًا" kelimesi ikil veya çoğul kalıbı bulunmayan bir masdardır. Ancak, masdarla tür kastedilirse müsenna veya cemi kipi gelebilir. Nitekim, *إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ* "seslerin en çirkini eşeğin sesidir"²⁵ ayetinde böyle bir durum söz konusudur. "الْأَصْوَاتِ" kelimesiyle insan ve diğer tüm canlı türlerinin sesi anlatılmak istendiği için masdar çoğul kipte getirilmiştir.²⁶ Ferrâ ve Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'e ait olan bu görüşün, tutarlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Arap dilinde, cins veya nevi kastedilmediği halde ikil ya da çoğul kipte gelen birçok masdarın varlığı tartışmaya mahal bırakmayacak derecede aşikardır. Nitekim "الْكُتُبُ" "el-ülm" ve "الْفُتُوحُ" gibi masdarlar cins veya nevi anlamı taşımadıkları halde cemi olarak gelmiştir.

3. SEMÂÎ MASDARLARDA KIYAS

Arap dilinde masdar kipini belirleyen herhangi bir ek yoktur. Kıyasî masdarlar, sesbirimlerin oluşturduğu belli dizgelerden meydana gelen ve değişmeyen kalıplardır. Üç harflilerin dışındaki fiillerin masdarlarının kıyasî olduğu konusunda dilciler hemfikirdir. Sesbirimlerin dizimi herhangi bir kurala bağlı olmayan ve her kelimeye göre dizgesi değişebilenler ise semâî masdarlardır. Mezîd fiillerin masdarlarına oranla daha karmaşık olan sülâsî mücerred fiillerin masdarlarının saptanmasında önemli problemler vardır. Dilciler bu zorlukları aşmak için sülâsî mücerred fiil masdarlardan kıyasî

²² Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 60.

²³ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Şur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâti - M. Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1955), 2/263; Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 61.

²⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el-Ahzâb 33/41.

²⁵ Lokmân 31/19.

²⁶ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 61.

olanların bulunup bulunmadığını tartışmışlardır. Bu hususta sağlıklı bir sonuca ulaşıldığını söylemek henüz mümkün değildir. Sülâsî mücerred fiil masdarları hususundaki çalışmaları iki grupta toplamak mümkündür. Bunlar, bazı sülâsî mücerred fiillerin masdarlarının kıyasî olduğu ve bütün sülâsî mücerred fiillerin masdarların semâî olduğu fikrinden ibarettir. Söz konusu iki görüşü savunan kimselerin birbirinden net olarak ayrıldığını söylemek mümkün değildir. Çoğu dilci, her iki ihtimali de dillendirmiş ancak, net bir tavır sergilemekten kaçınmıştır. Sülâsî mücerred fiil masdarlarına yönelik kural belirleme çalışmasını ilk başlatan kişinin el-Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) olduğu söylenmektedir.²⁷

Sülâsî mücerred fiil masdarlarının semâî olduğu görüşü Sibeveyhi ile şekillenmeye başlamıştır. Aynı zamanda o, bu masdarları genel geçer kural-lara bağlamak için bazı kalıplar belirlemiş, kendi deyimiyle, kıyasa uygun olmayan pek çok masdar örneklerine de yer vermiştir.²⁸ Kurala uymayan masdarlar olarak nitelendirdiği ve eserine aldığı örnekler neredeyse kurallı masdarlardan daha fazladır. Bu durumun istisna olarak nitelenmesi mümkün değildir. Müberred (ö. 286/900), sülâsî mücerred fiil masdarında “فَعْلٌ/fa‘l” kalıbının asıl olduğunu söylemekle birlikte kıyasî ifadesini kullanmamıştır. Ona göre sülâsî mücerred fiilin masdarı sesdizimi açısından isimlere benzer. Arap dilinde isimlerin kıyasî kalıbı bulunmadığı gibi bu fiillerin masdarlarının da belli bir kıyasî vezni yoktur.²⁹ İbn Hâcib (ö. 646/1249), eserinde sülâsî fiil masdar vezinlerini sayarken bunların hepsinin semâî olduğunu söylemiştir.³⁰ Esterâbâdî (ö. 688/1289’dan sonra), sülâsî mücerred fiiller için muayyen masdar kalıbının tayinini doğru bulmamıştır.³¹ Çok kullanılması nedeniyle bazı kalıpların kıyasî olduğu düşünülse de bu görüş genel kabul görmemiş, sülâsî mücerred fiillerin masdarının semâî olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Sülâsî mücerred fiil masdarlarının kıyasî olabileceğini düşünen dilciler tarafından bu fiillerin geçişli-geçişsiz olma durumuna, anlamına ve sesbirimlerinin dizimine göre, genel geçer kural koymak amacıyla bazı kalıplar belirlenmiştir.

²⁷ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Münşif*, thk. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn (Kahire: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Kadîm, 1954), 1/179; Âmine Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl es-şülâşiyeti fi'l-luğati'l-'Arabîyye* (Mûte: Müessesetü Râm li't-Teknolojîya ve'l-Komputur, 1996), 176.

²⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/5.

²⁹ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Mukteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1969), 2/122.

³⁰ Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrif*, thk. Hasan Ahmed el-Osmân (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995), 26.

³¹ Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed el-Esterâbâdî, *Şerhu's-Şâfiye*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 1/153; Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl eş-şülâşiyeti fi'l-luğati'l-'Arabîyye*, 177.

3.1. Fiilin Geçişlilik-Geçişsizlik Durumuna Göre Masdar Kalıpları

Sülâsî mücerred fiil masdarlarıyla ilgili kıyas çalışmalarından biri fiilin lâzım ve müteaddi olma durumuna göre kural belirleme faaliyetidir. Bu çalışmalarda, biri “فَعَلَ/fa‘l” ve diğeri “فُعُول/fuûl” olmak üzere iki kıyasî kalıp tespit edilmiştir. “قَتَلَ/öldürdü”, “ضَرَبَ/dövdü” ve “فَهَمَ/anladı” gibi müteaddi³² fiillerin masdarının “فَعَلَ/fa‘l” kalıbında; “عَدَّ/oturdu” ve “خَرَجَ/çıktı” örneklerindeki gibi lâzım³³ fiillerin masdarının ise “فُعُول/fuûl” vezninde gelmesinin kıyasî bir kural olduğu düşünülmüştür. Halîl ve Sîbeveyhi’ye göre, sülâsî mücerred fiillerden müteaddi olanların masdarının “فَعَلَ/fa‘l”, lâzım olanların ise “فُعُول/fuûl” vezninde gelmesi kıyasî bir kuraldır.³⁴ Halîl, “فَعَلَ/fa‘l” kalıbının sözü edilen fiil masdarlarının temeli olduğunu söylemiştir. Ona göre diğer sülâsî mücerred fiil masdarları bu kalıbın dalı niteliğindedir. Sîbeveyhi, sülâsî mücerred fiillerin bu kurala uygun gelmeyen masdarlarını çeşitli şekillerde tevil etmiştir. Ona göre, müteaddi olduğu halde masdarı “فَعَلَ/fa‘l” vezninde gelmeyen fiiller ya sesbirimlerinin dizimi ya da anlam yönünden lâzım bir fiile benzediği için bu kurala uygun olarak gelmemiştir. Örneğin müteaddi olan “عَمَلَ/yaptı” fiili lâzım fiil olan “فَزَعَ/korktu” ile dizge açısından aynı özelliğe sahip olduğu için bu fiilin masdarı “الْفَزَعُ/korkmak” masdarına benzetilerek kıyasa muhalif olarak “الْعَمَلُ/yapmak” şeklinde kullanılmıştır. Hiddetlenmek ve kızmak anlamındaki “سَخَطَ” müteaddi fiili de anlam ve dizim itibarıyla öfkelenmek anlamına gelen “غَضِبَ” lâzım fiiline benzediği için masdarı “الغَضَبُ/öfkelenmek” gibi “السَّخَطُ/kızılmak” şeklinde gelmiştir. Müteaddi olduğu halde şekil ve anlam yönünden lâzım bir fiile benzemeyen “طَلَبَ/istedi” ve “سَرَقَ/çalı” gibi fiillerin masdarları “الْعَمَلُ” masdarına hamlen/eklemlenerek kıyasa muhalif olarak “الطَّلَبُ/istemek” ve “السَّرَقُ/çalmak” şeklinde gelmiştir.³⁵ Sîbeveyhi, “الْكِتَابُ” ve “النِّكَاحُ” gibi “فَعَلَ/fa‘l” vezninde gelmeyen müteaddi fiil masdarlarının kıyasa uygun olarak “كَتَبَ” ve “نَكَحَ” şeklinde gelmesi gerektiği halde kıyasa muhalif hatırlatması yapması³⁶ onun, bu veznin sülâsî kıyasî masdar kalıbı olduğu hususundaki görüşünü teyit etmektedir. Ona göre lâzım fiil olduğu halde masdarı “فُعُول/fu‘ûl” vezninde gelmeyen fiiller de müteaddi fiil kalıplarına eklenmiştir.³⁷ Halîl ve Sîbeveyhi’nin bu görüşünün dilinin

³² Mef’ûle gereksinimi olup dolaysız olarak mef’ûl alabilen fiillere müteaddi fiil denir.

³³ Mef’ûle gereksinim duymayan, ihtiyaç duyduğunda ise dolaylı olarak meful alan fiillere lâzım fiil denir.

³⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/6; İbn Cinnî, *el-Münşif*, 179.

³⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/6; Ebû Said el-Hasen b. Abdillâh es-Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdili - Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2008), 4/399.

³⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/7, 8.

³⁷ Sirâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, 4/402.

tamamına teşmil edilemeyeceği aşıkardır. Zira Arap dilinde “فَاعِلٌ” ve “فَاعِلٌ” lâzım olduğu halde masdarı “فُعُولٌ/fu‘ül” vezninde gelmeyen fiiller bulunduğu gibi müteaddi olup masdarı “فَاعِلٌ/fa‘l” kalıbında olmayan pek çok fiil vardır.

Müteaddi ve lâzım pek çok fiilin masdarının “فَاعِلٌ/fa‘l” ve “فُعُولٌ/fu‘ül” formunda geldiğinin gözlemlenmesi, sözü edilen yapıların dilcilerde kıyasî olduğu fikrinin doğmasında etkili olmuştur. Bu kıyas kabul edildiği taktirde makîsun aleyhin/asıl kapsamıyla ilgili yeni bir sorun ortaya çıkmaktadır. Acaba bu kural, semâ ve nakil yoluyla masdarının nasıl geldiği bilinen ve bilinmeyen tüm sülâsî mücerred fiilleri kapsayacak mıdır? Yoksa belli fiillerin masdarları için mi geçerli olacaktır? Sibeveyhi ve Ahfeş (ö. 215/830) başta olmak üzere bazı dilciler, bu kuralın sadece Araplar tarafından masdarının nasıl kullanıldığı belli olmayan, bu hususta herhangi bir naklin mevzubahis olmadığı fiillerde geçerli olduğunu düşünmektedirler. Semâ ve nakille masdarı bilinen fiillerde bu kıyas geçerli değildir. Onlara göre sülâsî mücerred fiil masdarlarında kıyas, zorunlu hallerde başvurulması gereken bir olgudur.³⁸ Başka bir görüşe göre ise sülâsî mücerred fiil masdarlarının kıyasî olması temel bir olgudur. Onlar bu konuda kıyasın kapsamını genişletmiştir. Ferrâ'nın da iştirak ettiği bu görüşe göre, bu fiillerin masdarının nasıl kullanıldığı semâ ve nakil ile ister bilinsin ister bilinmesin söz konusu kural her ikisine de uygulanabilir. Bu durumda semâ yoluyla masdarı bilinen fiillerin biri semâî diğeri kıyasî olmak üzere iki masdarı vardır.³⁹ İbn Manzûr (ö. 711/1311) “وَفَىٰ/yerine getirmek, yetmek” fiilinin masdarının “الْوَفَىٰ” şeklinde de kullanıldığını Arap şiiirinden örnek vererek anlattıktan sonra, böyle kullanıldığı iştirilmemiş olsa bile kıyasen kullanılabileceğini söylemiştir. Eserinde, Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) sülâsî mücerred fiillerin masdarlarının semâan bilinmese bile kıyasa bağlı olarak “فَاعِلٌ/fa‘l” kalıbında kullanılmasının caiz olduğuna dair görüşüne yer vermiştir.⁴⁰ Sülâsî mücerred fiil masdarlarının vezinlerinin oldukça fazla olmasından dolayı herhangi bir kural ile sınırlamanın mümkün olamayacağı görüşü, dilciler arasında gittikçe yaygınlık kazanmıştır. Bu fiillerden müteaddi olanların “فَاعِلٌ/fa‘l” ve lâzım olanların “فُعُولٌ/fu‘ül” vezninde gelmesinin kıyasî olduğuna dair görüş, bizzat bunu söyleyenler de dahil olmak üzere dilciler tarafından

³⁸ Muhammed Hıdr Hüseyin, *el-Kıyâs fi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1934), 52; Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl eş-şülâşiyeti fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 176; Fehd Muhammed Dîb el-Cemel, *Hâşiyetü İbn-i Cemâa 'alâ Şerhi'l-Çârperdi li Şâfiyeti'bni'l-Hâcib hattâ bâbi'l-cem'i* (Filistin: Gazze el-Câmiatü'l-İslâmiyye Üniversitesi, Külliyyetü'l-Âdâb Kısmı'l-Luğati'l-'Arabiyye, Doktora Tezi, 2017), 433.

³⁹ Ebû'l-Kâsim el-Müeddib, *Değâiku't-taşrif*, 61; Hıdr Hüseyin, *el-Kıyâs fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 52; Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl eş-şülâşiyeti fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 176; Dîb el-Cemel, *Hâşiyetü İbn-i Cemâa 'alâ Şerhi'l-Çârperdi li Şâfiyeti'bni'l-Hâcib hattâ bâbi'l-cem'i*, 433.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/398; Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl eş-şülâşiyeti fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, 176.

tutarlı bulunmamıştır. Sibeveyhi, eserinde bu kurala uymayan pek çok örneğe yer vermiştir.⁴¹ Sözü edilen kurallara uymayan masdarların çokluğu ve bazı fiillerin birden çok masdar kalıbının kullanılıyor olması da bu kuralın genellenemeyeceğini göstermektedir. Ayrıca dilcilerin söz konusu probleme yönelik ortaya koydukları çözüm önerileri, meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmuş, çözüm önerileri bizzat problemin kendisinden daha karmaşık bir hal almıştır.

3.2. Anlama Dayalı Kural Koyma

Sülâsî mücerred fiillerin masdarlarını kıyasî bir çerçeveye oturtma faaliyetinden biri de anlama dayalı tasniftir. Bu çalışmada, anlama delâlet yönünden aralarında bağ kurulması mümkün olan fiiller gözlemlenmiştir. Anlam açısından bir yönüyle birbirine yakın olan fiillerin masdarının genellikle aynı vezinde geldiği tespit edilmiştir. Sonuç olarak da aralarında anlam yakınlığı olan fiillerin masdarının kıyasen aynı kalıpta geldiği hükmüne varılmıştır.

Masdarların anlama göre tasnifinin biri zanaat ve meslekler ile egemenlik ve hükümler ifade eden kelimelerle ilgilidir. Anlam açısından tasnifi mümkün olan bu fiiller gruplandırılarak her biri için bir masdar formu tespit edilmiş, buradan hareketle de genel kurallara ulaşılmıştır. Buna göre, “الخَبَازَة/ fırıncılık”, “القَصَارَة/çamaşır yıkamacılık”, “الخِيَاطَة/terzilik”, ve “الإِمَارَة/krallık” gibi bir meslek grubunu ifade eden masdarlar ile “الخِلَافَة/halifelik”, “الإِمَارَة/emirlik”, “السِّيَاسَة/yönetim” ve “الْوَصَايَة/vâsilik” gibi egemenlik anlamını içeren masdarlar “فِعَالَة/fi ‘âlê” vezindedir.⁴² Düzensizlik, çalkantı ve kargaşa anlamını içeren masdarlar “خَفَقَانَ الْقَلْبِ/fa ‘alân” kalıbındadır. “خَفَقَانَ الْقَلْبِ” kalp çarpıntısı veya taşıkardi, “الغَيَّان” kaynama, fokurdama, “اللَمَعَان” parıltı, ışıltı, “وَهَجَانَ النَّارِ” ise alev parıltısı demektir.⁴³ Sibeveyhi, “الْحَيِّدَان/sapmak, vaz geçmek” ve “الْمَيَّالَان/eğilmek, eğimli olmak” kelimeleri gibi düzensizlik ve çalkantı anlamı olmadığı halde bu kalıpta gelen masdarları kıyasa muhalif şâz olarak nitelendirmektedir. Onun ifadesine göre Halîl de aynı görüştedir.⁴⁴

Bedensel rahatsızlığı anlatan sülâsî mücerred fiillerin masdarlarının “فَعَلَ/fa ‘al” vezinde geldiği söylenmiştir. Panik, korku, kaygı, üzüntü ve stres gibi ruhsal rahatsızlığı ifade eden fiillerin madarı da bu kurala dahildir. “الْمَرَضُ/hastalık”, “السَّقَمُ/müzmin hastalık” ve “الْحَدَبُ/kamburluk” gibi kelimeler be-

⁴¹ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/6-11.

⁴² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/11; Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 140; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 4/405.

⁴³ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/14; Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 140; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 4/405.

⁴⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/15; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 4/406.

densel rahatsızlığa, “الْحَزَنَ/üzüntü”, “الْوَجَلَ/korku”, “الْقَلْقَ/kaygı” ve “الكَدْرَ/sıkıntı” gibi kelimeler ise ruhsal rahatsızlığa örnek olan masdarlardır.⁴⁵ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, hastalık, ilaç ve tedavi anlamı bulunan “الْقِيَاءَ/kusmuk”, “الْعُطَاسَ/aksırık”, ve “الصُّدَاعَ/baş ağrısı” gibi sağlıkla ilgili fiillerin masdarının “فُعَالٌ/fu‘âl” formunda geldiğini söylemiştir.⁴⁶ Sibeveyhi’ye göre ise söz konusu anlamları taşıyan fiillerin masdarının “فَاعِلٌ/fa‘al” vezninde gelmesi kıyasî bir kuraldır. Bu vezinde olmayanlar ise bu kuralın istisnası kabilindedir.⁴⁷ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib ise bu masdarların “فُعَالٌ/fu‘âl” vezninde gelmesinin esas olduğunu buna uymayanların ise kural dışı olduğunu düşünmektedir. Yine “الْحُمْرَةَ/kırmızılık”, “الْخُضْرَةَ/yeşillik” ve “الصُّفْرَةَ/sarıklık” gibi renk anlamını taşıyan masdarların “فُعْلَةٌ/fu‘letun” kalıbında gelmesi ile bir olay veya olgunun en uç noktasına eriştiğini ifade eden “الصَّرَامَ/katılık, tavizsizlik”, “الْحِصَادَ/bağbozumu” ve “الْجِدَادَ/ciddilik” gibi masdarların “فِعَالٌ/fi‘âl” vezninde gelmesi kıyasî olarak kabul edilmiştir. Ayrıca “الدُّعَاءَ/çağırma”, “الْبُكَاءَ/ağlamak” ve “الصُّرَاخَ/çığlık atmak” gibi sesle ilgili olan kelimelerin masdarının geldiği “فُعَالٌ/fu‘âl” kalıbı da kurallıdır.⁴⁸

Sülâsî mücerred fiillerin masdarının, anlamına göre bir kısım grupların oluşturulması mümkün olsa da buradan hareketle genel geçer kurallara ulaşılmamasının imkânı zor görünmektedir. Konulan her bir kurala uymayan ve şâz ya da istisnanın sınırlarını aşacak düzeyde çok fazla yapının varlığı bilinmektedir. Hem sözü edilen anlamlardan birini ifade ettiği halde bu kalıplardan gelmeyen hem de bu kalıplardan birinden geldiği halde kendisinde söz konusu anlamın bulunmadığı birçok sülâsî mücerred fiil masdarı vardır. Bunlara ilave olarak Arap dilinde birçok fiilin birden fazla masdar kalıbının bulunması da anlama göre kıyasî kalıp belirlenmesini zorlaştırmaktadır.

3.3. Sesbirimlerin Dizimine Dayalı Kural Koyma

Fiilin mâzî ve muzâri kiplerindeki ses değişimi dikkate alınarak masdar kalıpları tespit edilmiştir. Fiiller, geçmiş zaman ve gelecek zaman kipinin orta harfindeki hareke değişimine göre 6 farklı gruba ayrılmış, her bir bâbdan gelen fiilin masdarının kaç değişik şekilde kullanıldığı belirlenmiştir. Söz konusu saptamanın, bir yönüyle kural koyma ve sınırlama olarak kabul edilmesi mümkün olsa da aslında burada da gayrikiyasîlik söz konusudur. Her bir bâbdan gelen fiillerin masdarının, tespit edilen kiplerden hangisine göre geleceğinin bilinmesine yönelik bir kural koymak mümkün değildir. Sesbirimlerinin dizimi hangi formasyonda olursa olsun sülâsî mücerred fiillerin

⁴⁵ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/17; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 4/407.

⁴⁶ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 140, 141.

⁴⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/10; Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 4/404.

⁴⁸ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrif*, 140, 141.

masdarının kullanılışı gerekçesizdir. Bâblarına göre sülâsî mücerred fiillerin kaç farklı masdar vezninin bulunduğu dilciler tarafından belirlenmiştir. Semâî masdarların bâblara göre dökümü tablo hâlinde aşağıda verilmiştir.

Tablo 1: Sülâsî Mücerred “فَعَلَ يَفْعُلُ” Bâbının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	تَفَعَّلَ	تَجَفَّفَ	جَفَّ يَجْفُ	Kurumak
2	فَاعَلَّةٌ	خَالِصَةٌ	خَلَصَ يَخْلُصُ	Saf, temiz, olmak
3	فَاعَوْلَةٌ	سَاكُوتَةٌ	سَكَتَ يَسْكُتُ	Susmak, sakinleşmek
4	فَعَالٌ	زَوَالٌ	زَالَ يَزُولُ	Gitmek, yok olmak
5	فُعَالٌ	رِزَامٌ	رَزَمَ يَرْزِمُ	Bağlamak, bohçalamak
6	فَعَالٌ	قِرَانٌ	قَرَنَ يَقْرُنُ	Birleştirmek, bir araya getirmek
7	فَعَالَةٌ	دَلَالَةٌ	دَلَّ يَدُلُّ	Yol göstermek
8	فُعَالَةٌ	قُوَارَةٌ	قَارَ يَقُورُ	Yuvarlak delik açmak,
9	فَعَالَةٌ	قِيَادَةٌ	قَادَ يَقُودُ	Sevk etmek, yönetmek
10	فَعَالِيَةٌ	عَلَانِيَةٌ	عَلَنَ يَعْلُنُ	Belli etmek, açık aleni olmak
11	فَعَعَالٌ	عَعْلَانٌ	عَعَلَ يَعْعُلُ	Artmak, haddi aşmak
12	فَعَلٌ	حَلَبٌ	حَلَبَ يَحْلِبُ	Süt sağmak
13	فَعَلٌ	لَهْوٌ	لَهَا يَلْهُو	Oynamak, eğlenmek
14	فَعَلٌ	خَنْقٌ	خَنَقَ يَخْنُقُ	Boğmak, göğsünü daraltmak
15	فُعَلٌ	سُوءٌ	سَاءَ يَسُوءُ	Kötü olmak
16	فَعَلٌ	بَلْوٌ	بَلَى يَبْلُو	Yıpranmak, eskimek
17	فَعِيلٌ	أَزِينٌ	أَزَى يَأْزِي	Kaymak, vızılı çıkarmak
18	فَعَلَانٌ	نَغْضَانٌ	نَغَضَ يَنْغِضُ	Oynamak
19	فُعَلَانٌ	عُدْوَانٌ	عَدَى يَعْدُو	Karşı olmak, düşmanlık yapmak
20	فَعَلَانٌ	هَجْرَانٌ	هَجَرَ يَهْجُرُ	Göçmek, ayrılmak
21	فَعَلَةٌ	قَالَةٌ	قَالَ يَقُولُ	Demek, söylemek
22	فَعَلَةٌ	نَظْرَةٌ	نَظَرَ يَنْظُرُ	Bakmak, görmek
23	فَعَلَةٌ	دَعْوَةٌ	دَعَا يَدْعُو	Çağırarak
24	فَعَلَةٌ	غُصْبَةٌ	غَصَّ يَغْصُ	Boğulmak, kalabalık etmek

25	فَعَلَةٌ	فَطْرَةٌ	فَطْرٌ يَفْطِرُ	Yaratmak, mizaç, yaratılış
26	فَعَلِيَّةٌ	زَهْوِيَّةٌ	زَهَا يَزْهُو	Büyümek
27	فُعْلَلٌ	سُوْدُدٌ	سَادٌ يَسُوْدُ	Hâkim olmak
28	فُعْلَلٌ	حَوْلٌ	حَالَ يَحْوِلُ	Değişmek, dönüşmek
29	فَعْلَى	نَقْرَى	نَقْرٌ يَنْقِرُ	Oymak, kakmak (ağaç vs.)
30	فَعْلُوْتُ	خَلْبُوْتُ	خَلَبٌ يَخْلِبُ	Kandırmak, hilekâr
31	فَعْلُوْتِي	جَبْرُوْتِي	جَبْرٌ يَجْبِرُ	Gücü yetmek, zorbalık
32	فَعْلَى	دَعْوَى	دَعَا يَدْعُو	Çağırarak
33	فَعْلَى	سَوَأَى	سَاءَ يَسُوْءُ	Kötü olmak
34	فَعْلَى	ذَكْرَى	ذَكَرَ يَذْكُرُ	Aklına gelmek
35	فَعْلِيَّةٌ	شَكَايَةٌ	شَكَا يَشْكُو	Şikâyet etmek
36	فَعْيَلَاءٌ	كَرَّاءٌ	كَرَّثَ يَكْرِثُ	Etkilemek, zor gelmek
37	فَعْيَلَى	خَطْبَى	خَطَبٌ يَخْطُبُ	Evlenme teklif etmek
38	فَعْيَلَاءٌ	مَكْنِيَاءٌ	مَكَثَ يَمْكُثُ	Oturmak, yaşamak
39	فُعُولٌ	عَلُو/عَلُوُو	عَلَا يَعْلُو	Yükselmek
40	فُعُوْلَةٌ	جَمُوْدَةٌ	جَمَدٌ يَجْمُدُ	Katılaşmak
41	فُعُوْلِيَّةٌ	حُرُوْرِيَّةٌ	حَرَّ يَحْرِ	Sıcak olmak, özgür bırakmak
42	فُعُوْلِيَّةٌ	خُصُوْصِيَّةٌ	خَصَّ يَخْصُ	Ayrı tutmak, özel
43	فُعْيَلُوْدَةٌ	قَيْدُوْدَةٌ	قَادَ يَقُوْدُ	Komuta etmek
44	فُعْيَلُوْدَةٌ	كَيْنُوْنَةٌ	كَانَ يَكُوْنُ	Olmak
45	فُعْلُوْلِيَّةٌ	سَرْجُوْجِيَّةٌ	سَرَحَ يَسْرَحُ	Saçı örmek, üzüntülü
46	مَفَاعِلَةٌ	مَسَائِيَّةٌ	سَاءَ يَسُوْءُ	Kırmak, bozulmak
47	مَفْعَلٌ	مَدْخَلٌ	دَخَلَ يَدْخُلُ	Girmek
48	مَفْعَلٌ	مَبْكِرٌ	بَكَرَ يَبْكُرُ	Erken yapmak
49	مَفْعَلَةٌ	مَعْتَبَةٌ	عَتَبَ يَعْتَبُ	Sitem etmek
50	مَفْعَلَةٌ	مُخْبِرَةٌ	خَبَرَ يَخْبِرُ	Tecrübe etmek
51	مَفْعُوْلٌ	مَسْرُوْرٌ	سَرَّ يَسِرُّ	Sevinmek
52	مَفْعُوْلَةٌ	مَشْعُوْرَةٌ	شَعَرَ يَشْعُرُ	Hissetmek, çatlak
53	مَفْعَلِيَّةٌ	مَسَائِيَّةٌ	سَاءَ يَسُوْءُ	Kötü olmak
54	مَفْعَعِيْلٌ	مَرْمَرِيْرٌ	مَرَّ يَمْرُ	Geçmek

Tablo 2: Sülâsî Mücerred “فَعَلَ يَفْعُلُ” Babının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	تَفَعَّلَ	تَبَيَّنَ	بَانَ يَبِينُ	Belirtmek
2	اِفْعَالَ	اِتَّيَّنَ	اَتَى يَأْتِي	Gelmek
3	تَفَعَّلَ	تَوَمَّضَ	وَمَّضَ يَمَضُّ	Parlamak
4	تَفَعَّلَ	تَهَلَّكَ	هَلَّكَ يَهْلِكُ	Yok olmak
5	تَفَعَّلَ	تَجَلَّهَ	جَلَّ يَجِلُّ	Yüce, ulu
6	تَفَعَّلَ	تَرَفَّقَ	قَرَنَ يَقْرُنُ	Birleştirmek, bitki
7	تَفَعَّلَ	تَهَلَّكَ	هَلَّكَ يَهْلِكُ	Yok olmak
8	تَفَعَّلَ	تَهَلَّكَ	هَلَّكَ يَهْلِكُ	Yok olmak
9	فَاعِلٌ	فَالَجَ	فَلَجَّ يَفْلُجُ	Ayırmak
10	فَاعِلَةٌ	عَافِيَةٌ	عَفِيَ يَعْفِي	Sağlıklı olmak
11	فَعَّالٌ	وَقَّارٌ	وَقَرَ يَقْرُ	Ağırbaşlı olmak
12	فَعَّالٌ	لَيَّانٌ	لَانَ يَلِينُ	Yumuşak olmak
13	فَعَّالٌ	كَذَّابٌ	كَذَّبَ يَكْذِبُ	Yalan söylemek
14	فَعَّالٌ	نُهَّاقٌ	نَهَقَ يَنْهَقُ	Zırlamak
15	فَعَّالٌ	نَكَاحٌ	نَكَحَ يَنْكَحُ	Evlenmek
16	فَعَّالَةٌ	حَرَارَةٌ	حَرَّ يَحْرُ	Sıcak olmak
17	فَعَّالَةٌ	ظُلَامَةٌ	ظَلَمَ يَظْلِمُ	Zulmetmek
18	فَعَّالَةٌ	نَكَايَةٌ	نَكَى يَنْكِي	Zarar vermek
19	فَعَّلَ	سَرَقَ	سَرَقَ يَسْرِقُ	Çalmak
20	فَعَّلَ	كَذَّبَ	كَذَّبَ يَكْذِبُ	Yalan söylemek
21	فَعَّلَ	هَوَى	هَوَى يَهْوِي	Sevmek
22	فَعَّلَ	ظَلَمَ	ظَلَمَ يَظْلِمُ	Zulmetmek
23	فَعَّلَ	هُدًى	هُدًى يَهْدِي	Yol göstermek
24	فَعَّلَ	وَرْدٌ	وَرَدَ يَرِدُ	Gelmek, ağaç gül vermek
25	فَعَّلَانَ	خَفَّقَانَ	خَفَّقَ يَخْفِقُ	Çarpmak
26	فَعَّلَانَ	لَيَّانٌ	لَوَى يَلْوِي	Bükmek
27	فَعَّلَانَ	وَجْدَانَ	وَجَدَ يَجِدُ	Bulmak
28	فَعَّلَانَ	غُفْرَانَ	غَفَرَ يَغْفِرُ	Affetmek
29	فَعَّلَةَ	غَلْبَةَ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Üstün gelmek

30	فَعَلَّةٌ	نَقَمَةٌ	نَقَمَ يَنْقُمُ	Ayıplamak
31	فَعَلَّةٌ	غَلْبَةٌ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Yenmek
32	فَعَلَّةٌ	أَيْمَةٌ	أَمَّ يَيْمِمُ	Dul, eşsiz olmak
33	فَعَلَّةٌ	جَبَلَةٌ	جَبَلَ يَجْبِلُ	Yoğurmak, yaratmak
34	فَعَلَّةٌ	وَرَقَةٌ	وَرَقَ يَرِقُ	Ağaç yaprak vermek
35	فَعَلَّةٌ	كَسَوَةٌ	كَسَى يَكْسِي	Giydirmek
36	فَعَلَّلَ	عَوَاءٌ	عَوَى يَعْوِي	Ulumak
37	فَعْلَعَلَةٌ	عَشْمَشِمَةٌ	عَشِمَ يَعْشِمُ	Zulmetmek
38	فَعْلَعَلِيَّةٌ	عَشْمَشِمِيَّةٌ	عَشِمَ يَعْشِمُ	Zulmetmek
39	فَعْلَوْلَةٌ	حَيْنُولَةٌ	حَانَ يَحِينُ	Gelmek
40	فَعْلَوْلَةٌ	حَيْدُودَةٌ	حَادَ يَحِيدُ	Vazgeçmek
41	فَعْوَلِيَّةٌ	شَبْوَحِيَّةٌ	شَاخَ يَشِيخُ	Yaşlanmak
42	فَعْوَلِيَّةٌ	شَبِيخِيَّةٌ	شَاخَ يَشِيخُ	Yaşlanmak
43	فَعْوَلَةٌ	هَيْعَوَةٌ	هَاعَ يَهِيَعُ	Korkmak
44	فَعَلَّةٌ	غَلْبَةٌ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Yenmek
45	فَعَلَّةٌ	غَلْبَةٌ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Yenmek
46	فَعْلَى	غَلْيٌ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Yenmek
47	فَعْلَى	غَلْيٌ	غَلَبَ يَغْلِبُ	Yenmek
48	فَعْلَى	تَقْوَى	تَقَى يَتَّقِي	Allah'tan korkma
49	فَعْلَى	رَجْعَى	رَجَعَ يَرْجِعُ	Geri dönmek
50	فَعُولٌ	وَقُودٌ	وَقَدَ يَقْدُ	Tutuşmak
51	فَعْوَلَةٌ	أَلْوَكَةٌ	أَلَّكَ يَأَلِّكُ	Elçilik yapmak
52	فَعُولٌ	جُلُوسٌ	جَلَسَ يَجْلِسُ	Oturmak
53	فَعْوَلَةٌ	فُتْوَةٌ	فَتَى يَفْتِي	Genç olmak
54	فَعِيلٌ	صَلِيلٌ	صَلَّ يَصِلُّ	Gürültülü çıkarmak
55	فَعِيلَةٌ	هَزِيمَةٌ	هَزَمَ يَهْزِمُ	Yenmek
56	فَعِيلَةٌ	وَفْهِيَّةٌ	وَفَهَ يَفْهِي	Kilisede çalışmak
57	فَعِيلِيَّةٌ	وَلِيدِيَّةٌ	وَلَدَ يَلِدُ	Doğmak
58	فَعِيلَى	خَلِيفَى	خَلَفَ يَخْلَفُ	Arkadan gelmek
59	فَعِيلَةٌ	طَرِيقَةٌ	طَرَقَ يَطْرُقُ	Çalmak, dövmek
60	فَعِيلِيَّةٌ	عَنْبِنِيَّةٌ	عَنَّ يَعْنُ	Gelmek, kısır erkek

61	فَعِيلِيَّةٌ	عَيْنِيَّةٌ	عَنْ يَعْنُ	Gelmek, kısır erkek
62	فُعَيْلِيٌّ	وُقَيْفِيٌّ	وَقَفَّ يَقِفُّ	Durmak
63	مَفْعَلٌ	مَفَرٌّ	فَرَّ يَفِرُّ	Kaçmak
64	مَفْعَلٌ	مَنْزِلٌ	نَزَلَ يَنْزِلُ	Yukarıdan inmek
65	مَفْعَلٌ	مَهْلِكٌ	هَلَكَ يَهْلِكُ	Yok olmak
66	مَفْعَلَةٌ	مَظْلَمَةٌ	ظَلَمَ يَظْلِمُ	Zulmetmek
67	مَفْعَلَةٌ	مَهْلِكَةٌ	هَلَكَ يَهْلِكُ	Yok olmak
68	مَفْعُولٌ	مَعْقُولٌ	عَقَلَ يَعْقِلُ	Anlamak

Tablo 3: Sülâsî Mücerred “فَعَلَ يَفْعَلُ” Babının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	فَاعِلَةٌ	وَاقِعَةٌ	وَقَعَ يَقَعُ	Düşmek
2	تَفْعَالٌ	تَذَهَابٌ	ذَهَبَ يَذْهَبُ	Gitmek
3	تُعَلُّ	تُضَعُّ	وَضَعَ يَضَعُ	Koymak
4	فَعَالٌ	ضَالٌّ	ضَلَّ يَضِلُّ	Yanılmak
5	فُعَالٌ	مُزَاحٌ	مَزَحَ يَمْزِحُ	Şaka yapmak
6	فَعَالٌ	إِبَاءٌ	أَبَى يَأْبَى	Reddetmek
7	فَعَالَةٌ	شَفَاعَةٌ	شَفَعَ يَشْفَعُ	Aracılık etmek
8	فَعَالَةٌ	قِرَاءَةٌ	قَرَأَ يَقْرَأُ	Okumak
9	فَعَالِيٌّ	رَأْيَا	رَأَى يَرَى	Görmek
10	فَعَالَةٌ	كُسَاخَةٌ	كَسَحَ يَكْسَحُ	Süpürmek
11	فَعَلٌ	وَضَعٌ	وَضَعَ يَضَعُ	Atmak
12	فَعَلٌ	سِرْعٌ	سَرَعَ يَسْرَعُ	Çabuk olmak
13	فَعَلٌ	خَدَعٌ	خَدَعَ يَخْدَعُ	Aldatmak
14	فَعَلٌ	شَغْلٌ	شَغَلَ يَشْغَلُ	Meşgul etmek
15	فَعَلٌ	زُهْدٌ	زَهَدَ يَزْهَدُ	Vazgeçmek
16	فَعَلَةٌ	مَلَأَةٌ	مَلَأَ يَمْلَأُ	Dolu olmak
17	فَعْلَانٌ	لَمْعَانٌ	لَمَعَ يَلْمَعُ	Parlamak
18	فَعْلَانٌ	رَجْحَانٌ	رَجَحَ يَرْجَحُ	Tercih etmek
19	فَعْلِيٌّ	جَمْزِيٌّ	جَمَزَ يَجْمِزُ	Koşmak
20	فَعْلِيَّةٌ	بَلْهِنِيَّةٌ	بَلَهَ يَبْلَهُ	Ahmak olmak

21	فَعُولٌ	جَحُودٌ	جَحَدٌ يَجْحُدُ	Reddetmek
22	فَعُولَةٌ	كُلُوحَةٌ	كَلَحٌ يَكْلَحُ	Somurtmak, sırtıtmak
23	فَعِيلٌ	زُرَيْرٌ	زَارٌ يَزَارُ	Kükremek
24	فَعِيلٌ	صَيِّبٌ	صَأَى يَصْأِي	Ötmek
25	فَعِيلَةٌ	نَصِيحَةٌ	نَصَحٌ يَنْصَحُ	Öğüt vermek
26	مَفْعَالٌ	مَسْعَاةٌ	سَعَى يَسْعَى	Çabalamak
27	مَفْعَلٌ	مَرْفَعٌ	رَفَعَ يَرْفَعُ	Kaldırmak
28	مَفْعَلَةٌ	مَنْفَعَةٌ	نَفَعَ يَنْفَعُ	Yaramak

Tablo 4: Sülâsî Mücerred “فَعَلٌ يَفْعَلُ” Babının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	فَعَالٌ	سَمَاعٌ	سَمِعَ يَسْمَعُ	Dinlemek
2	فَعَالٌ	لُهَاتٌ	لَهَثَ يَلْهَثُ	Solumak
3	فَعَالٌ	عَرَارٌ	عَرَّ يَعُرُّ	Ayıplamak
4	فَعَالَةٌ	سَعَادَةٌ	سَعِدَ يَسْعَدُ	Mutlu olmak
5	فَعَالِينَ	كِرَاهِينَ	كَرِهَ يَكْرَهُ	Sevmemek
6	فَعَالِيَةٌ	غُلَامِيَةٌ	غَلِمَ يَغْلِمُ	Erkeksi, gençleşmek
7	فَعَالِيَةٌ	إِلَاهِيَةٌ	أَلِهَ يَأَلِهُ	Tanrılaşmak, İlah olmak
8	فَعَالِيَةٌ	طَبَانِيَةٌ	طَبِنَ يَطْبِنُ	Bilip anlamak
9	فَعَلٌ	طَمَعٌ	طَمِعَ يَطْمَعُ	Aç gözlü olmak
10	فَعَلٌ	لَعِبٌ	لَعِبَ يَلْعَبُ	Oynamak
11	فَعَلٌ	فَهَمٌ	فَهَمَ يَفْهَمُ	Anlamak
12	فَعَلٌ	شَرِبٌ	شَرِبَ يَشْرَبُ	İçmek
13	فَعَلٌ	رَضَى	رَضِيَ يَرْضَى	Beğenmek
14	فَعَلٌ	حَفَدٌ	حَفَدَ يَحْفَدُ	Kin tutmak
15	فَعَلَاءٌ	رَغَبَاءٌ	رَغِبَ يَرْغَبُ	İstemek
16	فَعَلَاءٌ	رَغَبَاءٌ	رَغِبَ يَرْغَبُ	İstemek
17	فَعَلَانٌ	مَرِحَانٌ	مَرِحَ يَمْرِحُ	Çok sevinmek
18	فَعَلَانٌ	خَسِرَانٌ	خَسِرَ يَخْسِرُ	Zarar etmek
19	فَعَلَانِيَةٌ	أَلِهَانِيَةٌ	أَلِهَ يَأَلِهُ	Tanrılaşmak, İlah olmak
20	فَعَلَانِيَةٌ	رَهْبَانِيَةٌ	رَهَبَ يَرْهَبُ	Ruhban olmak

21	فَعْلَان	نَسِيَان	نَسِيَ يَنْسِي	Unutmak
22	فَعْلَانَةٌ	لَقِيَانَةٌ	لَقِيَ يَلْقَى	Karşılaşmak
23	فَعْلَةٌ	رَهْبَةٌ	رَهَبَ يَرْهَبُ	Korkmak
24	فَعْلَةٌ	رَحْمَةٌ	رَحِمَ يَرْحَمُ	Acımak
25	فَعْلَةٌ	فُطْنَةٌ	فَطَنَ يَفْطِنُ	Zeki olmak
26	فَعْلَةٌ	إِرْبَةٌ	أَرَبَ يَأْرِبُ	Becerikli olmak
27	فَعْلَةٌ	حُخْمَةٌ	حُخِمَ يَتُخِمُ	Hazımsızlık çekmek
28	فَعْلَةٌ	رَقِيَةٌ	رَفِيَ يَرْفِي	Efsunlamak
29	فَعْلَةٌ	إِمْرَةٌ	أَمَرَ يَأْمُرُ	Mal vs. çoğalmak
30	فَعِيلَةٌ	قَسِيْسَةٌ	قَسَّ يَقْسُ	İstemek, keşiflik
31	فَعِيلٌ	عَجِيْلٌ	عَجَلَ يَعْجَلُ	Acele etmek
32	فُعْلُلٌ	أَوِيٌّ	أَوَى يَأْوِي	Barındırmak
33	فَعْلُوْتُ	رَهْبُوْتُ	رَهَبَ يَرْهَبُ	Korkutmak
34	فَعْلُوْتُ	رَحْمُوْتُ	رَحِمَ يَرْحَمُ	Acımak
35	فَعِيلَةٌ	حَمِيَّةٌ	حَمِيَ يَحْمِي	Gayretli olmak
36	فَعْلِيَّةٌ	سَخْرِيَّةٌ	سَخَرَ يَسْخَرُ	Alay etmek
37	فَعْلِيًّا	سَخْرِيًّا	سَخَرَ يَسْخَرُ	Alay etmek
38	فَعْلِيٌّ	سَخْرِيٌّ	سَخَرَ يَسْخَرُ	Alay etmek
39	فَعْلِيَّةٌ	سَخْرِيَّةٌ	سَخَرَ يَسْخَرُ	Alay etmek
40	فَعْلِيَّةٌ	أَنْسِيَّةٌ	أَنْسَ يَأْنَسُ	Alışmak
41	فُعُولٌ	قَبُولٌ	قَبِلَ يَقْبَلُ	Kabul etmek
42	فُعُولٌ	لَقِيٌّ/لَقْوِيٌّ	لَقِيَ يَلْقَى	Karşılaşmak
43	فُعُولٌ	قَدُومٌ	قَدِمَ يَقْدُمُ	Yoldan gelmek
44	فَعِيلٌ	شَمِيمٌ	شَمَّ يَشْمُ	Koklamak
45	مَفْعَلٌ	مَعْشَقٌ	عَشَقَ يَعْشُقُ	Sevdalanmak
46	مَفْعَلٌ	مَوْثِقٌ	وَثَقَ يَوْثِقُ	Güvenmek
47	مَفْعَلَةٌ	مَوْدَةٌ	وَدَّ يُوَدُّ	Sevmek, dostluk kurmak
48	مَفْعَلَةٌ	مَحْمَدَةٌ	حَمَدَ يَحْمَدُ	Övmek, övgü
49	تَعَلٌ	تَخَذٌ	تَخَذَ يَتَخَذُ	Almak
50	تَعَلٌ	تَخَذٌ	تَخَذَ يَتَخَذُ	Almak

Tablo 5: Sülâsî Mücerred “فَعَلَ يَفْعُلُ” Babının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	فَعَالٌ	جَمَالٌ	جَمَلٌ يَجْمَلُ	Güzel olmak
2	فَعَالَةٌ	وَحَامَةٌ	وَحْمٌ يَحْمُ	Sonu kötü olmak
3	فُعَالَةٌ	فُضَالَةٌ	فَضْلٌ يَفْضُلُ	Faziletli olmak,
4	فَعْلٌ	جَلْدٌ	جَلْدٌ يَجْلُدُ	Kuvvetli olmak
5	فُعْلٌ	حُسْنٌ	حَسَنٌ يَحْسِنُ	Güzel olmak
6	فَعْلٌ	صَغْرٌ	صَغْرٌ يَصْغُرُ	Küçük olmak
7	فَعْلَةٌ	عِظْمَةٌ	عِظْمٌ يَعْظُمُ	Yüce olmak
8	فَعْلَةٌ	كَثْرَةٌ	كَثْرٌ يَكْثُرُ	Artmak
9	فَعْلَةٌ	هَجْنَةٌ	هَجْنٌ يَهْجُنُ	Melez olmak
10	فَعْلَةٌ	فُطْنَةٌ	فُطْنٌ يَفْطُنُ	Zeki olmak
11	فُعْلِيَّةٌ	رَفْهِيَّةٌ	رَفْهٌ يَرْفَهُ	Bolluk içinde olmak
12	فُعْلِيَاءٌ	كِبْرِيَاءٌ	كِبْرٌ يَكْبُرُ	Büyük olmak
13	فُعْلِيٌّ	كَثِيرِيٌّ	كَثْرٌ يَكْثُرُ	Artmak
14	فُعُولٌ	وَضُوءٌ	وَضُؤٌ يَوْضُؤُ	Arı olmak
15	فُعُولٌ	خُلُوقٌ	خُلُقٌ يَخْلُقُ	Eskimek
16	فُعُولَةٌ	ضَوْوَلَةٌ	ضَوْوَلٌ يَضْوُولُ	Az olmak
17	مَفْعَلٌ	مَيْسِرٌ	مَيْسِرٌ يَمَيْسِرُ	Önemsiz olmak

Tablo 6: Sülâsî Mücerred “فَعَلَ يَفْعُلُ” Babının Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Örnek Masdar	Mâzi ve Muzâri Kalıbı	Masdar Anlamı
1	فَعْلَانٌ	حَسْبَانٌ	حَسْبٌ يَحْسِبُ	Sanmak
2	فَعْلَانٌ	حَسْبَانٌ	حَسْبٌ يَحْسِبُ	Sanmak
3	تُعَالٌ	تُرَاثٌ	وَرَثٌ يَرِثُ	Miras kalmak, miras
4	مَفْعَالٌ	مِيرَاثٌ	وَرَثٌ يَرِثُ	Miras kalmak, miras

Semâî masdarların karşılaştırması yapıldığında bâblara göre dağılımı aşağıdaki şekildedir.

Tablo 7: Semâî Masdar Kalıplarının Bâblara Göre Dağılımı

Sıra	Masdar Kalıbı	فَعَلَ يَفْعُلُ	فَعَّلَ يَفْعِلُ	فَعَّلَلَ يَفْعِلِلُ	فَعَّلَلَّ يَفْعِلِلُّ	فَعَّلَّلَّ يَفْعِلِلِّلُّ	فَعَّلَّلَّلَّ يَفْعِلِلِّلِّلُّ
1	فَعْلَانٌ	x	x	x	x		x
2	فَعَالٌ	x	x	x	x	x	
3	فَعَالَةٌ	x	x	x	x	x	
4	فَعُلٌ	x	x	x	x	x	
5	فَعَلَةٌ	x	x	x	x	x	
6	فَعُولٌ	x	x	x	x	x	
7	فَعْلَانٌ	x	x		x		x
8	فَعَلَةٌ	x	x		x	x	
9	فَعَلَةٌ	x	x		x	x	
10	فَعَلَةٌ	x	x		x	x	
11	فَعَلٌ	x	x		x	x	
12	فَعَالَةٌ	x	x	x		x	
13	فَعُولَةٌ	x	x	x		x	
14	فَعَالٌ	x	x	x	x		
15	فَعَالٌ	x	x	x	x		
16	فَعَلٌ	x	x	x	x		
17	فَعْلَانٌ	x	x	x	x		
18	فَعِيلٌ	x	x	x	x		
19	فَعِيْلَةٌ	x	x	x	x		
20	مَفْعَلٌ	x	x	x	x		
21	فَعَلٌ			x	x	x	
22	فَعُولٌ		x		x	x	
23	مَفْعَلَةٌ	x		x	x		
24	فَعَلٌ	x	x		x		
25	فَعَلٌ	x	x		x		
26	فَعَلَةٌ	x	x		x		
27	مَفْعَلٌ	x	x		x		
28	تَفْعَالٌ	x	x	x			
29	فَاعِلَةٌ	x	x	x			

30	فَعَالَةٌ	x	x	x			
31	فَعْلَنِيَّةٌ			x		x	
32	مَفْعَلٌ		x			x	
33	فَعِيلَةٌ		x		x		
34	فَعِيلِيٌّ		x		x		
35	فَعْلٌ		x		x		
36	مَفْعَلَةٌ		x		x		
37	فَعْلَوْتِي	x			x		
38	فَعَالِيَّةٌ	x			x		
39	فَعْلَوْتُ	x			x		
40	فَعَلِيٌّ	x		x			
41	فَعَلِيٌّ	x	x				
42	فَعَلِيٌّ	x	x				
43	فَعِيلِيٌّ	x	x				
44	مَفْعَلَةٌ	x	x				
45	مَفْعُولٌ	x	x				
46	فَاعُولَةٌ	x					
47	فَعَالِيٌّ	x					
48	فَعْلَلٌ	x					
49	فَعْلَلٌ	x					
50	فَعْلُولِيَّةٌ	x					
51	فِيْعَلُولَةٌ	x					
52	فِيْعَلُولَةٌ	x					
53	فَعْلُولِيَّةٌ	x					
54	فَعْلُولِيَّةٌ	x					
55	فَعَلِيٌّ	x					
56	فَعْلِيَّةٌ	x					
57	مَفْعَلِيَّةٌ	x					
58	فَعِيلَاءٌ	x					
59	مَفْعُولَةٌ	x					
60	مَفَاعَلَةٌ	x					

61	فَعَّعِيلٌ	x				
62	فَعَّيْلَاءٌ	x				
63	تَفَعَّالٌ		x			
64	إِفْعَالٌ		x			
65	تَفَعَّلَةٌ		x			
66	تَفَعَّلَةٌ		x			
67	تَفَعُّوْلٌ		x			
68	تَفَعُّوْلٌ		x			
69	تَفَعَّلَةٌ		x			
70	فَاعِلٌ		x			
71	فَعَّالٌ		x			
72	فَعَّالٌ		x			
73	فَعَّالَانٌ		x			
74	فَعَّلَةٌ		x			
75	فَعَّلَةٌ		x			
76	فَعَّلَةٌ		x			
77	فَعَّلَةٌ		x			
78	فَعَّلَى		x			
79	فَعَّلَى		x			
80	فَعَّلَلٌ		x			
81	فَعَّلَلَةٌ		x			
82	فَعَّلَلِيَّةٌ		x			
83	فَعَّلُولَةٌ		x			
84	فَعَّلُولِيَّةٌ		x			
85	فَعَّلُولَةٌ		x			
86	فَعَّلُولِيَّةٌ		x			
87	فَعَّلِيَّةٌ		x			
88	فَعَّلِيَّةٌ		x			
89	فَعَّلُولَةٌ		x			
90	فَعَّلِيَّةٌ		x			
91	فَعَّلُولَةٌ		x			

92	فَعِيلِيَّةٌ		x				
93	تَعَلَّ			x			
94	فَعَالِيٌّ			x			
95	فَعَلٌ			x			
96	فُعُلٌ			x			
97	فَعِيلٌ			x			
98	مَفْعَالٌ			x			
99	فَعَالِيَّةٌ				x		
100	فَعَالِيَّةٌ				x		
101	فَعَالِيْنَ				x		
102	فَعْلَانَةٌ				x		
103	فَعْلَانِيَّةٌ				x		
104	فُعْلَانِيَّةٌ				x		
105	فَعْلَاءٌ				x		
106	فُعْلَاءٌ				x		
107	فُعْلَةٌ				x		
108	فَعْلَةٌ				x		
109	فُعُلٌّ				x		
110	فَعْلِيَّةٌ				x		
111	فَعْلِيٌّ				x		
112	فَعْلِيًّا				x		
113	فُعْلِيَّةٌ				x		
114	فُعُولٌ				x		
115	تَعَلَّ				x		
116	تَعَلَّ				x		
117	فَعْلِيَاءٌ					x	
118	فَعِيلِيٌّ					x	
119	تُعَالٌ						x
120	مَفْعَالٌ						x

4. SEMÂÎ MASDAR KALIPLARI

Arapça'da sesbirimlerin eklenmesinde aynı dizgesel özelliğe sahip olmayan kuralsız masdarların bilinmesi önemli bir problemdir. Bu sorun, bütün fiillerin masdar kiplerinin tek tek öğrenilmesini gerektirmektedir. Ama asıl problem her bir fiilin masdarının Araplar tarafından nasıl kullanıldığının belirlenmesinde kendini göstermektedir. Dil kurallarının tespit ve ispatına yönelik çalışmaların yapıldığı ilk dönemlerde dilciler bu konuyla da ilgilenmişlerdir. Kuşkusuz bu konudaki çalışmalar gözlem ve betimlemeye dayanmaktadır. Arap dilinin söz varlığının belirlenmesi çalışmaları kapsamında, semâî masdarların tespiti iki açıdan ele alınmıştır. Bunlardan biri kelime derleme faaliyetiyle beraber yürüyen, her bir fiilin masdarının nasıl kullanıldığının tespitidir. Diğeri ise masdarların kaç değişik şekilde kullanıldığının belirlenmesi ve kuralsız masdar vezinlerinin ortaya çıkarılmasıdır. Üç harfli fiillerin masdar kalıplarını sayarak eserinde yer veren ilk dilci Sîbeveyhi'dir. Daha sonra *el-Kitâb* üzerinden yapılan sayımlarda Sîbeveyhi'nin eserinde 32 farklı semâî masdar kalıbına yer verdiği tespit edilmiştir.⁴⁹

Semâî masdarlar konusunda Sîbeveyhi'den sonra yapılan önemli çalışmalardan biri Ebü'l-Kâsım el-Müeddibe aittir.⁵⁰ Onun 4./10. yüzyılda semâî masdarların 49 değişik vezinde geldiğini tespit etmesi çalışmasının önemini ortaya koymaktadır. Bunlardan 29 kalıp Sîbeveyhi ile ortaktır. 20 kalıp Sîbeveyhi'den farklı olup, onun zikrettiği 3 kalıp ise Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in tespitinde yer almamaktadır. Müellif bu çalışmasıyla daha o tarihte, bu konuda önemli bir açığı kapatmıştır. Ancak semâî masdarlarla ilgili daha sonra yapılan sayımlarda onun ismine yer verilmemiştir. Bu durum muhtemelen dilcilerin, müellifin eserinin varlığından haberdar olmamalarından kaynaklanmıştır. Onun eserinin, bir şekilde literatürdeki yerini zamanında alamaması, ihtiva ettiği kıymetli bilgilerin Arap dilinin temel kaynaklarında yer almasını geciktirmiştir. Aksi halde onun, semâî masdar meselesinde olduğu gibi birçok dilsel konularda önemli bilgileri ve özgün yorumları barındıran eserinden dilcilerin istifade etmemeleri düşünülemez. Tespit edilebildiği kadarıyla *Değâîku't-taşrîf*, modern döneme kadar yapılan çalışmalardan masdar konusunda zengin içeriğe sahip eserlerin başında gelmektedir.

Semâî masdarlar konusunda en kapsamlı çalışmayı yapan İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkî kendi sayımında *el-Kitâb*'da geçen bütün masdar kalıplarını zikret-

⁴⁹ Bedrüddin el-Aynî, *Melâhu'l-ervâh fî şerhi Merâhi'l-ervâh*, thk. Abdüsettar Cevâd (Irak: Mecelletü'l-Mevrid, 1975), 208.

⁵⁰ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, *Değâîku't-taşrîf*, 60.

mesine rağmen,⁵¹ Ebü'l-Kâsım el-Müeddib tarafından tespit edilen *el-Kitâb*'da bulunmayan 8 adet masdar kalıbına eserinde yer vermemiştir. Bu durum onun, *Değâiku't-taşrif*'i görmediği şeklinde yorumlanabilir. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ise Sibeveyhi'nin tespitlerine iki kalıp daha ekleyerek semâî masdar kalıplarının 34 olduğunu ifade etmiştir.⁵²

Modern dönem dilcilerinden Mansûr Hüseyin Alî el-Ömer'in klasik dönemde yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçlara göre semâî masdar kalıplarının sayısı 34'ü geçmediğine⁵³ dair görüşünü doğru kabul etmek mümkün değildir. Onun bu beyanından klasik dönemde semâî masdarlar konusunda önemli çalışmalara imza atan Ebü'l-Kâsım el-Müeddib ve İbnü'l-Kattâ'ı ihmal ettiği görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla semâî masdar kalıplarının sayısının tespiti konusunda en önemli çalışma bu iki dilciye aittir.

Modern dönemin bir başka dilcisi Âmine Sâlih, yapmış olduğu çalışmada, 48 adet semâî masdar vezninin varlığını tespit eden ve klasik ve modern dönemde bu konuda en yüksek sayıya ulaştığı kabul edilen W. Wright'ın (ö. 1889) çalışmasını eksik bulmuştur. Kendi yapmış olduğu sayımda semâî masdar kalıplarının sayısını 67'ye çıkarmaktadır.⁵⁴ Semâî masdar kalıpları konusunda geçmişte yapılan çalışmaları eksik ve kapsayıcılıktan uzak bularak bu konudaki boşluğu doldurma iddiasıyla eserini hazırlayan Âmine Sâlih'in de hedefine ulaştığı söylenemez. Eserinde, kendisinden önce bu konuda önemli çalışma yapan iki dilcinin tespitlerine yer vermemesi önemli bir eksikliktir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in tespitinde yer alan 7 adet masdar kalıbı ile İbnü'l-Kattâ'ın zikrettiği 34 adet masdar vezni Âmine Sâlih'in çalışmasında yer almamaktadır. Âmine Sâlih, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in bilinen tek eseri olan *Değâiku't-taşrif*'ine birkaç yerde atıfta bulunmasına rağmen semâî masdar vezinleri hususunda onu referans almamıştır. Ayrıca İbnü'l-Kattâ'ın, *Ebnîyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-meşâdir*'i de onun kaynakları arasında yerini alamamıştır.

Bu çalışmada semâî masdarla ilgili daha önce yapılan tespitler karşılaştırılmıştır. Buna göre, bugüne kadar yapılan çalışmalarda semâî mücerred fiillere ait toplam 120 farklı semâî masdar kalıbının belirlendiği tespit edilmiştir. Aşağıdaki tabloda semâî masdar kalıpları konusunda önemli çalışmalar yapan dilcilerin tespitlerine karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir.

⁵¹ İbnü'l-Kattâ, *Ebnîyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-meşâdir*, 370.

⁵² İbnü'l-Hâcib, *eş-Şâfiye fi 'ilmi't-taşrif*, 26; Esterâbâdi, *Şerhuş-Şâfiye*, 1/151; Dib el-Cemel, *Hâşiyetü İbn-i Cemâ' alâ Şerhi'l-Cârperdi li Şâfiyeti'bnî'l-Hâcib hattâ bâbî'l-cem'*, 429.

⁵³ Mansûr Hüseyin Ali Ömer, *Cevâ nibü't-tefkîriş-şarfi 'inde İbnî'l-Müeddib* (Ürdün: Yermük Üniversitesi, Külliyyetü'l-Âdâb Kısmı'l-Lugati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 36.

⁵⁴ Sâlih, *Maşâdiru'l-ef'âl eş-sülâşiyeti fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 219.

Tablo 8: Sibeveyhi, Ebü'l-Kâsım el-Müeddib, İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîlî, İbnü'l-Hâcib, William Wright ve Âmine Sâlih'in Tespit Ettiği Sülâsî Mücerred Fiillerin Semâî Masdar Kalıpları

Sıra	Masdar Kalıbı	Sibeveyhi	Ebü'l-Kâsım el-Müeddib	İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîlî	İbnü'l-Hâcib	William Wright	Âmine Sâlih	Toplam
1	فَعَالٌ	x	x	x	x	x	x	29
2	فَعَالٌ	x	x	x	x	x	x	
3	فَعَالٌ	x	x	x	x	x	x	
4	فَعَالَةٌ	x	x	x	x	x	x	
5	فَعَالَةٌ	x	x	x	x	x	x	
6	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
7	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
8	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
9	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
10	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
11	فَعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
12	فَعْلَانٌ	x	x	x	x	x	x	
13	فَعْلَانٌ	x	x	x	x	x	x	
14	فَعْلَانٌ	x	x	x	x	x	x	
15	فَعْلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
16	فَعْلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
17	فَعْلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
18	فَعْلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
19	فَعْلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
20	فَعْلَى	x	x	x	x	x	x	
21	فَعْلَى	x	x	x	x	x	x	
22	فَعْلَى	x	x	x	x	x	x	
23	فَعُولٌ	x	x	x	x	x	x	
24	فَعُولٌ	x	x	x	x	x	x	
25	فَعُولَةٌ	x	x	x	x	x	x	
26	فَعِيلٌ	x	x	x	x	x	x	
27	مَفْعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
28	مَفْعَلٌ	x	x	x	x	x	x	
29	مَفْعَلَةٌ	x	x	x	x	x	x	
30	فَعَالَةٌ		x	x	x	x	x	
31	فَعَالَةٌ		x	x	x	x	x	

32	فَعَلَ		X	X		X	X	4
33	فَعِيلَةٌ		X	X		X	X	
34	مَفْعُولَةٌ		X	X		X	X	
35	مَفْعُولَةٌ		X	X		X	X	
36	تَفَعَّلَ		X	X			X	12
37	فَاعِلَةٌ		X	X			X	
38	فَعْلِيَّةٌ		X	X			X	
39	مَفْعُولٌ		X	X			X	
40	فَعْلِيٌّ		X			X	X	
41	فَعْلٌ	X		X	X			
42	فَعْلَانٌ			X		X	X	
43	فَعْلَوْتُ			X		X	X	
44	فَعْلَوِيَّةٌ			X		X	X	
45	فَعْلَوِيَّةٌ			X		X	X	
46	مَفْعُولٌ			X		X	X	
47	مَفْعَالٌ	X			X		X	
48	فَعَّالٌ	X			X			16
49	تَفَعَّلَ			X			X	
50	تَفَعَّلَةٌ			X			X	
51	تَفَعَّلَةٌ			X			X	
52	تَفَعَّلٌ			X			X	
53	فَعْلَانَةٌ			X			X	
54	فَعْلِيَاءٌ			X			X	
55	فَعْلَوِيَّةٌ			X			X	
56	فَعِيلٌ			X			X	
57	مَفْعُولَةٌ			X			X	
58	فَعْلَاءٌ			X		X		
59	فَعْلَةٌ			X		X		
60	فَعْلَوْتِي			X		X		
61	فَعْلِيٌّ			X		X		
62	فَعَّلِلٌ	X	X					
63	فَعِيلِيٌّ	X	X					
64	إِفْعَالٌ	X						
65	فَاعِلٌ	X						
66	فَعْلٌ	X						
67	فَعَّلِلٌ	X						
68	فَعَّلِلٌ	X						
69	فَعْلُولَةٌ	X						

70	مَفْعَلَةٌ		x				
71	تَفْعُولٌ			x			
72	فَاعُولَةٌ			x			
73	فَعَالٌ			x			
74	فَعَالِيٌّ			x			
75	فَعَالِيَّةٌ			x			
76	فَعَالِيَّةٌ			x			
77	فَعَالِيْنَ			x			
78	فَعْمَعِيلٌ			x			
79	فَعْلَانِيَّةٌ			x			
80	فَعْلَانِيَّةٌ			x			
81	فَعْلَةٌ			x			
82	فَعْلَةٌ			x			
83	فَعْلَةٌ			x			
84	فَعْلَةٌ			x			
85	فَعْلَعْلَةٌ			x			
86	فَعْلَعْلِيَّةٌ			x			
87	فَعْلَلِيٌّ			x			
88	فَعْلَنِيَّةٌ			x			
89	فَعْلُولَةٌ			x			
90	فَعْلُولَةٌ			x			
91	فَعْلُولِيَّةٌ			x			
92	فَعْلِيٌّ			x			
93	فَعْلِيٌّ			x			
94	فَعْلِنَا			x			
95	فَعْلِنَةٌ			x			
96	فَعْلِنَةٌ			x			
97	فَعْلِنَةٌ			x			
98	فَعُولٌ			x			
99	فَعُولَةٌ			x			
100	فَعُولِيٌّ			x			
101	فَعِيلَاءٌ			x			
102	فَعِيلِيَّةٌ			x			
103	فَعِيلِيَّةٌ			x			
104	فَعِيلُولَةٌ			x			
105	فَعِيلِيَّةٌ			x			
106	فَعِيلَاءٌ					x	
107	فَعْلَةٌ					x	
108	فَعُولَةٌ					x	
109	تَعَالٌ						x
110	تَعَالٌ						x
111	تَعَالٌ						x
112	تَعَالِيٌّ						x
113	تَفْعَلَةٌ						x

114	فَعَالٍ						x	
115	فَعِيلَاءَ						x	
116	فَعِيلِي						x	
117	فِيعُولَةٌ						x	
118	فِيعُولِيَّةٌ						x	
119	مَفَاعِلَةٌ						x	
120	مَفْعَالٌ						x	
Toplam		32	49	95	34	48	67	120

Semâî masdar konusunda araştırma yapan ve yukarıdaki tabloda yer verilen müellifler, 29 masdar kalıbında hemfikirdir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in tespit ettiği 7 kalıp, İbnü'l-Kattâ' es-Sıkkîlî'nin tespitinde geçen 34 kalıp, William Wright'ın tespitindeki 3 masdar kalıbı, ile Âmine Sâlih'in tespitinde yer alan 12 masdar kalıbı yalnız söz konusu müelliflerde geçmektedir.

SONUÇ

Bir dildeki kelimelerin kökeninin, ortaya çıkış zamanının, yapı ve anlam yönünden geçirdiği evrelerin bilinmesinde masdarların önemli bir fonksiyonu vardır. Arap dilinde masdarları gösteren belli bir ek yoktur. Masdarlar, kelimededen kelimeye değişiklik gösteren bir kısım formülasyondan oluşan dizgelerden meydana gelir. Bu masdar biçimlerinin bir kısmı düzenli, önemli bir bölümü ise düzensizdir. Kuralsız olanlar, harf sayısı bakımından en küçük yapıda olan sülâsî mücerred fiillerin masdarları olup “semâî” kavramı ile anlatılır. Arap dilinde semâî masdarların tespiti biçimbilimin önemli konularından birini oluşturur. Dilciler erken dönemden itibaren semâî masdarların kaç değişik şekilde eklendiğini belirlemeye çalışmışlardır. Semâî masdar vezinlerinin tespiti meselesi, Arap dilinin bütün söz varlığının incelenmesini zorunlu kılan bir faaliyet olması sebebiyle kesin sonuca ulaştığını söylemek henüz mümkün değildir. Ancak gerçekleştirilen çalışmalar sonucunda bu konuda önemli bir birikim elde edilmiştir.

Semâî masdarlar meselesinin biri her bir sülâsî mücerred fiilin masdarının belirlenmesi diğeri, bu fiillerin masdarlarının genel geçer bir kurala oturtmanın imkânı olmak üzere iki temel problem alanı vardır. Yapılan çalışmalar neticesinde bir kısım dilciler, sülâsî mücerred fiillerden bazılarının masdarının kıyasî olduğunu savunmuş, ancak bütün sülâsî fiillerin masdarının semâî olduğu görüşü daha yaygın olarak kabul görmüştür. Kıyasî olduğunu iddia eden dilcilerin söz konusu problemin çözümüne dair ortaya attıkları öneriler, meseleyi daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmuş, çözüm önerileri bizzat problemin kendisinden daha karmaşık bir hal almıştır. Sülâsî mücerred fiillerin masdarlarının anlamına göre, bir kısım gruplar oluşturularak

masdar kalıplarının belirlenmesi mümkün olsa da buradan hareketle genel geçer kurallara ulaşılmasının imkânı zor görünmektedir. Konulan her bir kurala uymayan ve şâz ya da istisnanın sınırlarını aşacak düzeyde fazla yapının varlığı bilinmektedir. Hem sözü edilen anlamlardan birini ifade ettiği halde bu kalıplardan gelmeyen hem de bu kalıplardan birinden geldiği halde kendisinde söz konusu anlamın bulunmadığı birçok sülâsî mücerred fiil masdarı vardır. Bunlara ilave olarak Arap dilinde birçok fiilin birden fazla masdar kalıbının bulunması da kıyasî kalıp belirlemeyi zorlaştırmaktadır.

Dilciler, dil kurallarının tespit ve ispatına yönelik çalışmaların başladığı ilk dönemlerden itibaren, Arap dilinde semâî masdar problemiyle ilgilenmiştir. Bu sorun, bütün fiillerin masdar kiplerinin tek tek öğrenilmesini zorunlu kılmaktadır. Ama asıl problem, her bir fiilin masdarının Araplar tarafından nasıl kullanıldığıнын belirlenmesinde kendini göstermektedir. Semâî masdarların kaç farklı biçimde kullanıldığıнын belirlenmesi ve kuralsız masdar vezinlerinin ortaya çıkarılması da meselenin başka bir boyutunu oluşturmaktadır. Üç harfli fiillerin masdar kalıplarını sayımı Sibeveyhi ile başlamıştır. Onun, eserinde yer verdiği 32 farklı semâî masdar kalıbına sonra gelen dilciler tarafından ilaveler yapılmıştır. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda bu sayı 95'e kadar çıkmıştır.

Arap dilinde semâî masdar olgusunun ele alındığı bu incelemede daha önceki çalışmalarda ortaya konan bulgular ışığında bu konuya katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Bazı çalışmalarda görülen anakronik tutum dikkati çekmektedir. Bu çerçevede, klasik dönemde yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçlara göre semâî masdar kalıplarının sayısının 34'ü geçmediğine dair değerlendirmenin gerçeği yansıtmadığı tespit edilmiştir. Bu kanaatte olan kimselerin Ebü'l-Kâsım el-Müeddib ve İbnü'l-Kattâ'ın semâî masdarların sayısıyla ilgili çalışmalarını ihmal ettiği görülmektedir. Yine bu çalışmada W. Wright'ın klasik ve modern dönemde semâî masdar vezinleri konusunda en yüksek sayıya ulaştığına ilişkin yaygın kanaatin doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. 4./10. yüzyılda yaşayan Ebü'l-Kâsım el-Müeddib ile 6./12. yüzyıl dilcilerinden İbnü'l-Kattâ'ın tespitleri W. Wright'tan daha ileri düzeydedir. Semâî masdar kalıpları konusunda geçmişte yapılan çalışmaları eksik ve kapsayıcılıktan uzak bularak bu konudaki boşluğu doldurma iddiasıyla eserini hazırlayan Âmine Sâlih'in de kendisinden önceki çalışmaları aşamadığı saptanmıştır. Onun eserinde, kendisinden önce bu konuda önemli çalışma yapan iki dilcinin tespitlerine yer vermemesi önemli bir eksiklik-tir. Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in tespitinde yer alan 7 adet masdar kalıbı ile İbnü'l-Kattâ'ın zikrettiği 34 adet masdar vezni Âmine Sâlih'in çalışmasında yer almamaktadır.

Semâî masdarlar konusundaki eksikliklerin telafisine katkı sağlayacağı düşünülen bu çalışmada, semâî masdarla ilgili daha önce yapılan tespitler karşılaştırılmıştır. Buna göre, bugüne kadar yapılan çalışmalarda sülâsî mücerred fiillere ait toplam 120 farklı semâî masdar kalıbının belirlendiği tespit edilmiştir. Bu konuda yapılacak yeni araştırmalarla semâî masdar kalıplarının sayısının daha da artacağı muhakkaktır. Şüphesiz söz konusu vezinler işleklik yönünden aynı değere sahip değildir. Bir kısmı oldukça yaygın kullanıma sahipken daha az işlek olan ve nadir kullanılanlar da vardır. Öte yandan bazı vezinlerin masdar kalıbı olduğu hususunda dilciler arasında söz birliği varken masdar kalıbı olması ihtilafı olanlar da vardır. Bunlar başka araştırmalara konu edilmesi ve derinlemesine incelenmesi gereken hususlardır.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 4. Basım, 2006.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- A'şâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays. *Dîvânü'l-A 'şâ el-Kebîr*. thk. M. Muhammed Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1950.
- Atıyye, Cürcî Şahin. *Süllemü'l-lisân fi's-şarf ve'n-naḥv ve'l-beyân*. Beyrut: Dâru Reyhânî li't-Tibâati ve'n-Neşr, 4. Basım, ts.
- Aynî, Bedrüddin el-. *Melâhu'l-elvâḥ fi şerḥi Merâhi'l-ervâḥ*. thk. Abdüsettar Cevâd. Irak: Mecelletü'l-Mevrid, 1975.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luḡa ve sîḥahu'l-'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân el-. *el-Miftâḥ fi's-şarf*. thk. Alî Tefvîk el-Hamed. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1987.
- Dîb el-Cemel, Fehd Muhammed. *Ḥâşiyetü İbn-i Cemâa 'alâ Şerḥi'l-Çârperdi li Şâfiyeti'bni'l-Hâcib ḥattâ bâbi'l-cem 'i*. Filistin: Gazze el-Câmiatü'l-İslâmiyye Üniversitesi, Külliyyetü'l-Âdâb Kısmı'l-Luḡati'l-Arabîyye, Doktora Tezi, 2017.
- Dunkûz, Şemseddin Ahmed. *Şerḥân 'alâ Merâhi'l-ervâḥ*. Kahire: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâyî, 3. Basım, 1959.
- Ebû'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Kinâş fi fenni'n-naḥv ve's-şarf*. thk. Riyâd b. Hasan el-Havvâm. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

- Ebü'l-Kâsım el-Müeddîb, Ebü'l-Kâsım b. Muhammed b. Saïd. *Değâikü't-taşrif*. thk. Hâtım Sâlih Dâmin. Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2004.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn el-. *Lüma'ül-edille fi' usûli'n-naĥv*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1971.
- Esmer, Râci el-. *el-Mu'cemül-mufaşşal fi' ilmi's-şarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Esterâbâdî, Necmül-eimme Radiyyüddîn Muhammed el-. *Şerĥu's-Şâfiye*. thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed el-. *Tehzîbü'l-luġa*. thk. Muhammed Avd Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, 1955.
- Galâyînî, Mustafa el-. *Câmi'ü'd-dürûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 28. Basım, 1993.
- Halîl b. Ahmed, Ebü Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâi. 8 Cilt. Bağdat: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1980.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-. *Şeze'l-'arf fi' fenni's şarf*. thk. Nasrullah Abdurrahmân Nasrullah. Mektebetü'r-Rüşd er-Reyyâz, ts.
- Hıdr Hüseyin, Muhammed. *el-Kıyâs fi'l-luġati'l-'Arabiyye*. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1934.
- Huber, Emel. *Dilbilime Giriş*. İstanbul: Yabancıdil Yayınları, 2013.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Ĥaşâiş. thk. Muhammed b. Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1957.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Münşif*. thk. İbrâhim Mustafa - Abdullah Emîn. 3 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh. *Şerĥu Şüzûri'z-zehab*. thk. Abdülġanî ed-Dakr. Dımaşk: eş-Şeriketü'l-Müttehide li't-Tevzî, 1982.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 3. Basım, 1993.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muĥkem ve'l-muĥîṭü'l-a'zam*. thk. Abdulhamid el-Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Hâcib, Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *eş-Şâfiye fi' ilmi't-taşrif*. thk. Hasan Ahmed el-Osmân. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1995.
- İbnü'l-Kattâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Ca'fer es-Sıkkî. *Ebniyetü'l-esmâ' ve'l-ef'âl ve'l-*

- meşâdir*. thk. Ahmed Muhammed Abdüddâim. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1999.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Uşûl fi'n-naĥv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- Kırkız, Mustafa. "Arap Dilinde Mastar ve Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2010), 209-226.
- Köse, İrfan. *Ebü'l-Kâsım el-Müeddib'in Dilciliği ve Metodoloji Açısından Dekâiķu't-Taşrîf Adlı Eseri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2022.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Mukteğab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1969.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-luğati'l-Arabiyye el-mu'âşara*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Ömer, Mansûr Hüseyin Ali. *Cevâ nibü't-tefkîri's-şarfi 'inde İbni'l-Müeddib*. Ürdün: Yermük Üniverstesi, Külliyyetu'l-Âdâb Kısmı'l-Luğati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil b. Abbâd. *el-Muĥîţ fi'l-luğa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Sâlih, Âmine. *Maşâdiru'l-ef'âl es-şülâşiyyeti fi'l-luğati'l-Arabiyye*. Mûte: Müessesetü Râm li't-Teknolojiya ve'l-Kompitur, 1996.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfi, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh es-. *Şerĥu Kitâbi Sibeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdilî - Alî Seyyid Alî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Şertûnî, Saîd b. Abdullah. *Aķrebü'l-mevârid fi fuşâĥi'l-Arabiyyeti veş-şevârid*. Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah, 1982.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1965.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-. *el-İzâĥ fi 'ilei'n-naĥv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.

HALEFU'L-AHMER: ŞAİRLİĞİ, RÂVİLİĞİ VE EDEBİ TENKİTÇİLİĞİ

KHALEFU'L-AHMER AS POET, NARRATOR AND LITERARY CRITIC

HÜSEYİN ERSÖNMEZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ., KAHRAMANMARAŞ İSTİKLAL ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI

ASST. PROF., KAHRAMANMARAŞ İSTİKLAL UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC
KAHRAMANMARAŞ, TÜRKİYE

huseyin.ersonmez@istiklal.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7875-9960>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1231959>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
10 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted
26 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Ersönmez, Hüseyin, "Halefu'l-Ahmer: Şairliği, Râviligi ve Edebi Tenkitçiliği [Khalefu'l-Ahmer as Poet, Narrator and Literary Critic]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2022): 177-199.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HALEFU'L-AHMER: ŞAIRLİĞİ, RÂVİLİĞİ VE EDEBİ TENKİTÇİLİĞİ

Öz

Bu çalışmamızda nahiv, nesep ve dil âlimi olan ve Ebû Muhriz künyesiyle tanınan Halefu'l-Ahmer ele alınmıştır. Halef'in özellikle şairlik, râvilik ve edebi tenkitçilik yönleri ön plana çıkarılmış ve bu yönlerine detaylı bir şekilde temas edilmiştir. Öncelikle Halef'in hayatı hakkında genel bilgi verilmiştir. Bu anlamda kaynaklara baktığımız zaman Halef'in Fars veya Türk asıllı olduğu yönünde rivayetlere rastlamaktayız. Halef, döneminin önde gelen dil âlimlerinden İsâ b. Ömer es-Sekafi (öl. 149/766), Yûnus b. Habîb (öl. 182/798) ve Ebû Amr b. Alâdan (öl. 154/771) dersler almıştır. Arap şiir ve edebi tenkidıyla eski Arap şiirinin ezberlenip rivayet edilmesi konularındaki ilmini ise Hammâd er-Râviye'den (öl. 160/776-77 [?]) almıştır. Basra'daki bütün âlimlerin şiirdeki hocası kabul edilen Halefu'l-Ahmer başta Asmaî (öl. 216/831) olmak üzere Ebû Nuvâs (öl. 198/813 [?]) ve İbn Sellâm el-Cumâhî (öl. 231/846 [?]) gibi önemli dilciler yetiştirmiştir. Halef'in hayatıyla ilgili genel bilgiden sonra onun şairliği, râvilîği ve edebi tenkitçiliği ayrı başlıklar altında değerlendirilmiştir. Buna göre, Halef'in şiirdeki yetkinliği konusunda hiç şüphe olmadığı, onun insanlar arasında şiiri en iyi rivayet eden ve onu en iyi bilen birisi olduğu aktarılmaktadır. Halef'in şiir konusundaki yetkinliği ve şairlik yönünün yanı sıra râvilîği de onu ön plana çıkarmaktadır. Şöyle ki, Emevi dönemi sonları Abbasi dönemi başlarında çoğunlukla sözlü olarak aktarılan şiirin tedvinine geçilmiş ve özellikle de Basra ve Kûfe şehirleri şiir rivayetinde daha çok önem verilen ilim merkezleri haline gelmiştir. Kûfe rivayet ekolünün öncülüğünü Halef'in hocası Hammâd er-Râviye yaparken Basra'da ekolün öncülüğünü Halef yapmıştır. Bunun yanı sıra Halef şiir rivâyeti ve tenkidinde hocası Hammâd'dan çok fazla istifade etmiş dahası hocasının önüne geçmiştir. Yetkin bir şair ve râvi olan özellikle de Cahiliye şiirlerinin üslubuna benzer şiir söylemede başarılı olan Halef'in çokça şiir inşâd edip bunu eski şairlere nispet ettiği yönünde iddialar da ortaya atılmıştır. Bununla birlikte Asmaî, İbn Sellâm el-Cumâhî ve Ebû Amr gibi şiir alanında otorite sahibi âlimler Halef'in rivayetlerinin güvenilirliği hususunda olumlu görüşlerini zikretmişlerdir. Yine el-Câhız (öl. 255/869) Halef'in rivayetlerine güveniyor olmalı ki, ondan birçok şiir aktarmıştır. Şiirlerle ilgili uydurmaların her biri İrân asıllı olan Kûfe ekolünden Hammâd er-Râviye ve onun talebesi Basra ekolünden Halefu'l-Ahmer üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu olayı, Basra ve Kûfe dil mektepleri arasında cereyan eden ve birbirlerini şiirde uydurmacılık, yalancılık gibi durumlarla suçlama gayreti, râvilerin daha fazla şiir birikimine sahip olma ve rivayet etme mücadelesine dayandıranlar olmuştur. Bunun yanı sıra Arap ırkçılığına karşı aslı Arap olmayanlar arasında gerçekleşen bilhassa da Fars asıllı Müslümanlar arasında bir karşı tepki olarak ortaya çıkan ve Araplarla özellikle de edebî sahada mücadeleye giren Şuûbiyye hareketi gibi durumlara bağlayanlar da olmuştur. Ayrıca şiirde çok iyi olması, siyasi otoriteye muhalif bir tutum içerisinde olan alevi bir kişiliğe sahip olması da kendisine yapılan uydurma ithamlarının sebeplerinden sayılmıştır. Çalışmamızda Halef'in şiirleriyle ilgili dilciler arasındaki yaklaşım genel olarak iki grup altında incelenmiştir. Bunlardan birinci grubu Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), Ebu't-Tayyib el-Lugavî (öl. 351/962), Ebû Ali el-Kâlî (öl. 356/967), İbn Nedîm (öl. 385/995 [?]) gibi Halef'e aşırı düşmanlık besleyen, ciddi ithamlarda bulunanlar oluşturmaktadır. İkinci grubu ise Asmaî, İbn Sellâm, Ebû Nuvâs gibi Halef'in rivayetlerinin güvenilirliğine bağlı olanlar teşkil etmektedir. Çalışmada özellikle Halef'e ithamda bulunan dilcilerin görüşleri değerlendirilerek bazı tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Son olarak çalışmamızda Halef'in edebi tenkitçilik yönü ele alınmıştır. Kaynaklar arasında Halef'in edebi tenkitçiliğini en fazla anlatan eserlerin Ebû Ali el-Kâlî'nin *el-Emâlî* adlı eseri, İbn Reşîk'in (öl. 456/1064) *el-Umde*'si olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin çoğu da Asmaî'den nakledilmektedir. İbn Reşîk, Ebu Amr b. Alâ ve arkadaşlarının edebî tenkit alanında

Halefu'l-Ahmer'le yarışamayacaklarını, Halef'in bu alanda çok iyi olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Halef'e arz edilen ve onun görüşlerine başvuru olan birtakım rivayetler üzerinden onun eleştirmenlik yönü açıklanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Rivayet, Edebi Tenkit, Halefu'l-Ahmer.

KHALEFU'L-AHMER AS POET, NARRATOR AND LITERARY CRITIC

Abstract

In this study Khalefu'l-Ahmer, who is a scholar of syntax, history and language, and known as Abū Muhriz, is discussed. Especially the poetic, narrator and literary criticism aspects of Khalef have been highlighted and these aspects have been handled in detail. First of all, general information about Khalef's life is given. There are rumours that Khalef is Persian or Turkish origin. He took lessons from Isa b. 'Umar al-Sakafī (d. 149/766), Yūnus b. Habīb (d. 182/798) and Abū 'Amr b. A'lā (d. 154/771). who are three of the leading language scholars of his time. He received his knowledge on Arabic poetry and literary criticism, and on memorizing and narrating old Arabic poetry from Hammād al-Rāviye. Khalefu'l-Ahmer, who is accepted as the teacher of all the scholars in Basra in poetry, trained important linguists such as Asmaī, Abū Nuwās (d. 198/813 [?]) and Ibn Sellām al-Cumāhī (d. 231/846 [?]). After the general information about Khalef's life, his poetry, narrator and literary criticism are evaluated under separate headings Accordingly, it is reported that there is no doubt about Khalef's competence in poetry, and that he was the best narrator of poetry among people and the one who knew it best. At the end of the Umayyad period, at the beginning of the Abbasid period, the collection of poetry, which was mostly transmitted orally, was started to collect, and especially the cities of Basra and Kūfe became centers of ilm where poetry narration was given more importance. While Hammād al-Rāviye, Khalef's teacher, led the Kūfe school of narration, in Basra, he was the leader of the school. Khalef, who was a competent poet and narrator, especially in singing poetry similar to the style of the poetry of the Jāhiliyyah, was also alleged to have composed many poems and attributed them to the ancient poets. However, scholars who have authority in the field of poetry such as Asmaī (d. 216/831), Ibn Sellām al-Cumāhī and Abū 'Amr have mentioned their positive views on the reliability of Khalef's narrations. Again, Cāhız quoted many poems from Khalef, so it is understood that he must be relying on the narrations of Khalef. Each of the accusations of fabrications of poems focused on Hammād al-Rāviye from the school of Kūfe, who was of Iranian origin, and his student, Khalefu'l-Ahmer, from the school of Basra. There was a struggle between the linguistic schools of Basra and Kūfe to accuse each other of falsehood. In addition, the fact that he was not an Arab and that he was an alevi who was in opposition to the political authority was also considered among the reasons for the fabrication of accusations against him. In the study, the approach among linguists about Khalef's poems has been examined in general under two groups. The first group of them is who had hostility feeling towards Khalef and make serious accusations against him as Abū Hātim es-Sicistānī (d. 255/869), Abū Tayyib al-Lugavī (d. 351/962), Abū Ali al-Kālī (d. 356/967), Ibn Nedīm (d. 385/995). [?]. The second group consists of those who depend on the reliability of Khalef's narrations such as Asmaī, Ibn Sellām and Abū Nuwās. In the study, some determinations were tried to be made by evaluating the views of the linguists who accused Khalef in particular. Finally, in our study, the literary criticism aspect of Khalef is discussed. Among the sources, it is seen that two important works that describe the literary criticism of Khalef are Abū Ali al-Kālī's *al-Emālī* and Ibn Reşik's (d. 456/1064) *el-'Umde*. Most of these narrations are narrated from

Asmaî. Ibn Reşîk said that Abû 'Amr b. A'lâ and his friends could not compete with Khalefu'l-Ahmer in the field of literary criticism, and that Khalef is very good in this field. In this sense, Khalef's criticism has been tried to be explained through some narrations presented to Khalef and his views about them.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Narration, Literary Criticism, Khalefu'l-Ahmer.

GİRİŞ

Eski Arap şiiri, Cahiliye dönemi Araplarında en önemli sanat unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Cahiliye Arapları şiirlerinde toplumun bütün yönlerine temas etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla eski Arap şiiri Cahiliye dönemi Araplarının bir bakıma bilgi ve kültür hazinesini oluşturmaktadır. Bundan dolayı bu şiirin korunması ve sonraki nesillere aktarılması onlar için büyük önem arz etmektedir.

Hicrî II. ve III. (milâdî VIII., IX.) asırlarda şifâhî yolla nakledile gelen eski dilsel ve tarihî malzemeyi derleyen âlimlerin kanaatlerine göre bugün güvenilir sayabileceğimiz eski Arap şiirleri milâdî V. asrın sonları ve VI. asrın ise ilk zamanlarına kadar götürmek mümkündür. Bir sanat geleneği üzerine inşa edilmiş bu şiirler; mevcut yapıları, dilleri ve üslûp özellikleri ve nazmedilme yöntemleri gibi yönleriyle gelişimini çok uzun bir zamanda tamamlamıştır.¹

Eski Arap şiirinin Cahiliye döneminde derlenmiş olabileceği görüşü olmakla birlikte bu dönem şiirinin sonraki nesillere aktaran en önemli vasıtanın sözlü rivayet olduğu söylenebilir. Bu şiirlerin sözlü rivayeti üç şekilde olmuştur: Birincisi, şairlerin birbirinin şiirini rivayeti; ikincisi, her kabilenin kendi şairlerinin şiirlerini rivayeti; üçüncüsü ise farklı kabilelerden şiir râvilerinin meclislerde ve edebî toplantılarda daha önce ezberledikleri bazı şiirleri rivayet etmeleri şeklindedir.² Burada râvilere çok ciddi iş düşmektedir. Zira şiirin sonraki nesillere doğru bir şekilde aktarılması bir anlamda onların şiir rivayetini düzgün bir şekilde yapmalarına bağlıydı. Ayrıca eski şairlerin her birinin özel bir râvisi olduğu ve bunların da belli başlı şairlerden oldukları görülmektedir. Çalışmamızda ele aldığımız Halef de önemli râvilerden biri olmakla birlikte aynı zamanda onun şairlik ve edebî tenkitçilik yönü de ön plana çıkmaktadır.

Emevi döneminin sonları Abbasi dönemi başlarında, çoğunlukla sözlü olarak aktarılan şiirin derlenmesine geçildiğini ve bilhassa da Basra ve Kûfe şehirlerinde şiirlerin rivayet edilmesine ehemmiyet verildiğini görüyoruz.

¹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 8.

² Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014), 94.

Bu sebeple Ebû Amr b. A'la ve Halefu'l-Ahmer'in (öl. 180/796 [?]) Basra'da; Hammâd er-Râviye'nin (öl. 160/776-77 [?]) ise Kûfe'de öncülük ettiği, şiir ve edebiyat âlimlerinden oluşan iki ayrı şiir rivayet ekolü ortaya çıkmıştır.³

Basra şiir rivayeti ekolünün öncülerinden olan Halefu'l-Ahmer'i ele alacağımız bu çalışmamızda Halef'in şairliği, râviliği ve edebi tenkitçiliği üzerinde durulacaktır. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda Halef'in bu yönlerine kısaca temas edilmiş olmakla birlikte, burada müstakil bir çalışma halinde Halef'in şiir rivayetindeki yeri, rivayetlerinin güvenilirliği ve edebi eleştirisi daha detaylı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

1. HALEFU'L-AHMER

1.1. Hayatı

Nahiv, nesep, ahbâr ve dil âlimi Ebu Muhriz künyesiyle tanınan⁴ Halefu'l-Ahmer, Fars asıllı olan ebeveyni Ferganalı⁵ veya Horasanlı⁶ olup Basra şehrinin valisi Bilâl b. Ebû Bürde'nin kölesidir.⁷ Halef'u'l-Ahmer'i ve anne-babasını âzat eden vali aynı zamanda Halef'in şiir ilmini aldığı meşhur hocalarından Hammâd er-Râviye'yi koruduğu gibi onu da korumuş ve ilmi anlamda yetkinleşmesinde her türlü yardımda bulunmuştur. Bazı rivayetlerde Basra valisinin babası olan Kûfe Kadısı Ebû Bürde'nin,⁸ diğer bazı rivayetlerde ise Ebû Mûsâ el-Eş'ârî veya Benî Ümeyye'nin âzat ettikleri kölelerden oldukları⁹ zikredilmişse de aslında Basra valisi Bilâl b. Ebû Bürde el-Eş'ârî'nin âzatlıları olmaları daha isabetli görünmektedir. Halef'in kendisine atfedilen Eş'ârî nisbesi de buradan kaynaklıdır.

Genel olarak el-Ahmer denildiği zaman Halefu'l-Ahmer anlaşılrsa da bazı kaynaklarda meşhur dil âlimi el-Kisâî'nin (öl. 189/805) talebelerinden Ali b. Hasan el-Ahmer'den ayırt edilebilmesi için Halef'e el-Basrî nisbesi de eklenmiştir. Arap dili âlimleri arasında el-Ahmer ismiyle zikri geçen bu iki âlim diğerlerine göre daha çok meşhur olmuştur. Bununla birlikte meşhur dilci eş-Şeybânî (öl. 213/828) ile tarihçi Ebân b. Osman el-Lü'lûi de aynı isimle anılmışlardır. Bunun yanı sıra Arap dilcilerinin arasında Halef adına

³ Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 98.

⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ'* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1423), 2/776.

⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ'*, 2/776.

⁶ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997), 72.

⁷ Salâhuddin Halil b. İzziddin Aybeg es-Safedi, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, thk. Ahmet el-Arnâût - Türkî Mustafa (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâs, 2000), 13/219.

⁸ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ'*, 2/776; Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 59; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic ez-Zübeydi, *Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Dâru'l-Maârif, ts.), 161.

⁹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 72.

sahip ondan daha fazla kişi bulunsa da bunlar arasında da en meşhuru çalışmamızda ele aldığımız Halefu'l-Ahmer'dir.¹⁰

Öte yandan zunbûriyye meselesinde adı geçen "Ahmer" Kisâî'nin talebesi olan Ali b. Mübarek el-Ahmer el-Kûfi olup Halefu'l-Ahmer el-Basri değildir. Bu karışıklığın sebeplerinden birisi İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Muğni'l-Lebîb* isimli eserinde Halef olarak bahsetmesi¹¹ ve diğer bazı dilcilerin buradan hareketle bu olayda adı geçen Ahmer'in, Halefu'l-Ahmer olduğunu kabul etmesidir.¹²

İbnü'l-Mu'tezz'in (öl. 296/908) *Tabakâtuş-Şuarâ'* adlı eserinde geçen bir rivayette Halef'in bütün ısrarlara rağmen "lâ ilâhe illallah" diyemeden vefat ettiği aktarılmıştır.¹³ Buna karşılık ise diğer birtakım kaynaklar onun hayatının son zamanlarında tövbe ettiğini ve ömrünün kalan kısmını ibadet ve Kur'an kıraatiyle geçirdiğini kaydetmektedir.¹⁴

Genel kabule göre Halef yaklaşık 180 (796) yılına doğru vefat etmiştir.¹⁵ Halef'in ölümünden sonra Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]) Halef için birçok mersiye yazmıştır.¹⁶

1.2. Kişiliği

Bazı kaynaklarda Halef'in yalancı olduğu ve bundan dolayı Cahiliye şairleri adına birçok şiir uydurduğu rivayet edilmektedir.¹⁷ Tâhâ Hüseyin (öl. 1973) şiir rivayetinde Basralıların önderi olduğunu söylediği Halef'in ahlakî ve dinî açıdan zayıf, sarhoş, yalancı ve fasık bir kişiliğe sahip olduğunu söyler.¹⁸ Bununla birlikte daha sonraları tövbe etmiş ve dini meselelerde hassasiyet göstermiştir. Her gün Kuran-ı Kerim'i hatmettiği ve bazı idarecilerin kendi istekleri doğrultusunda şiir söylemesine karşılık çok para vermeyi teklif etmelerine rağmen Halef'in bunu kabul etmediği de rivayet edilmektedir.¹⁹

Arap edebiyatının önemli isimlerinden İbn Sellâm (öl. 231/846 [?]), Halefu'l-Ahmer için şöyle der: "Ondan bir haber veya bir şiir işittiğimiz za-

¹⁰ İsmail Durmuş, "Halef el-Ahmer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/234.

¹¹ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf, Cemâleddin İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arib*, thk. Mâzîn Mübarek (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 122.

¹² Abdullatif Hammûdi et-Tâi, "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâil-Edebi", *Mecelletu'l-Âdâb* 90 (2009), 126.

¹³ Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtuş-Şuarâ'*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 147.

¹⁴ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 59; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 13/220.

¹⁵ es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 13/219.

¹⁶ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 60; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-Şu'arâ'*, 2/776.

¹⁷ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 59; ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, 163.

¹⁸ Tâhâ Hüseyin, *Fiş-Şi'ri'l-Câhili* (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1926), 119.

¹⁹ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 59.

*man, o sözü ilk söyleyenin kim olduğunu önemsemezdik.*²⁰ Bu ifadeler İbn Sellâm'ın Halef'in sözüne ne denli itimat ettiğini de göstermektedir.

1.3. Hocaları

Halefu'l-Ahmer'in hayatının ilk yılları kölelik içinde geçmesine rağmen Basra'da döneminin büyük âlimlerinden ders alma imkânı bulmuştur. Yûnus b. Habîb'in (öl. 182/798) yirmi yıl boyunca derslerine devam etmiş bunun yanı sıra İsa b. Ömer es-Sekafî'den (öl. 149/766) ve Ebû Amr b. A'lâdan (öl. 154/771) nahiv ve lügat ilmini okumuştur. Bunun yanı sıra eski Arap şiirinin tenkidiyle ezberlenip rivayet edilmesi konularındaki ilmini Hammâd er-Râviye'den almıştır.²¹ İlim hayatının büyük bir kısmını Basra'da geçirmiş olan Halef, kimi zaman Kûfe'ye de gitmiş ve orada kalmıştır.²²

1.4. Talebeleri

Halef'in talebelerinin arasında en meşhuru hiç şüphesiz Asmaî'dir (öl. 216/831). Asmaî, Halef'in en meşhur ve seçkin öğrencisi olup eski Arap şiirinin rivayet edilmesi, tenkidi ve tashihi konularındaki kapsamlı bilgisini hocasından almıştır. Ebû Ubeyde'nin (öl. 209/824) de ifade ettiği gibi Halef yalnızca talebesi Asmaî'nin değil aslında Basralı bütün âlimlerin şiir alanındaki hocasıdır.²³ Halef'in diğer öğrencileri arasında edebî tenkidin önemli isimlerinden İbn Sellâm el-Cumahî'yi de sayabiliriz.²⁴ Ayrıca Halef'in vefatından sonra ona birçok mersiye nazmeden meşhur şair Ebû Nüvâs da onun talebelerindedir. Halef için mersiye söyleyen Ebû Nüvâs, onun bir kısım şiirlerini divan halinde toplamıştır.²⁵

1.5. Eserleri

Nahiv alanının önemli âlimlerinden birisi olan Halef bu sahada ilk muhtasar eser olan ve kendisine nispet edilen *Mukaddime fi'n-Nahv* adlı bir telif de ortaya koymuştur.²⁶ Arap gramerinin temel meselelerine âyetlerden ve

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh el-Cumâhî, *Tabakâtu Fuhûlîş-Şu'arâ'*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/23.

²¹ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 59; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefâyâtul-A'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 7/245.

²² es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, 13/220.

²³ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'*, thk. İbrâhîm es-Samarrâî (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 53; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 3/1255.

²⁴ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, 79.

²⁵ Ebû'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhür-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (Beyrût: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1424), 1/385; Ebu'l-Fazl Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 1/554.

²⁶ İbn Hallikân, *Vefâyâtul-A'yân*, 7/245.

şairlerden örnekler getirerek güzelce özetleyen eser için son dönem diltçilerden Nihad Çetin (öl. 1991), eserin düzenlenme şekli ve önsözünden hareket ederek, eserin Halefu'l-Ahmer'e ait olma ihtimaline şüpheli bir şekilde yaklaşılması gerektiğini ifade etmektedir.²⁷ Bununla birlikte eserde kullanılan dilin Halef'in yaşadığı dönemdeki dil ve nahiv literatürüyle paralel olması gibi delillerden hareketle modern dönem Arap diltçilerinden Muhammed el-Fehâm, Muhammed Ali en-Neccâr, Ahmed Hasan ez-Zeyyât ve Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd eserin Halefu'l-Ahmer'e ait olma ihtimalinin yüksek olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸ *Mukaddime fi'n-nahv* adlı eserin yanı sıra müellife nispet edilen Divân, *Kitâbu Cibâli'l-Arab* adlı eserleri de vardır.²⁹ İbn Nedîm, Halef'e nispet ettiği *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, *Kitâbu İhtilâfu'l-Mesâhif*, *Kitâbu'l-Vakf ve'l-İbtidâ* ve *Kitâbu'l-Aded* adlı eserlerden bahsetmektedir.³⁰ Ancak burada zikri geçen Halef'in Halefu'l-Ahmer olduğuyla ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır.

2. ŞÂİR OLARAK HALEFU'L-AHMER

Halef'in şiirdeki yetkinliği hemen hemen bütün dil âlimleri tarafından kabul edilmektedir. Bununla birlikte onun insanlar arasında şiiri en iyi rivayet eden ve onu en iyi bilen birisi olduğu aktarılmaktadır.³¹ Ahfeşu'l-Ekber (öl. 177/793) "*Halef ve Asmaî kadar Arap şiirini bilen birisini tanımıyoruz*."³² diyerek Halef'in şiir konusundaki bilgisine işaret etmektedir. Halef'e nispet edilen "*Şiir Arapların divanıdır. Şairler ise zamanın sözcüsüdür*"³³ ifadeleri de onun şiir ve şaire ne denli önem verdiğini göstermektedir.

Bunun yanı sıra İbn Kuteybe (öl. 276/889) de Halefu'l-Ahmer'in garibi, nahvi, nesebi, haberleri bilen ve şiiri iyi olan bir kimse olduğunu söyler. Ayrıca ilimde muasırlarının arasında onun kadar Arap şiirini bilen birisinin de olmadığını ifade eder.³⁴

Halef'in eski Arap şiirine dair engin malumatı ve bu şiirin aktarılması konusundaki şöhreti nahiv sahasındaki üstünlüğünü arka plana atmıştır. Halefu'l-Ahmer, şiir ilmini aldığı hocası olan Hammâd er-Râviye'nin kendisinden başka hiç kimseye sunmadığı muhabbeti vesilesiyle sadece ona ikramda bulunduğu Arap şiiriyle ilgili ilminden kuvvetli hâfızası sayesinde

²⁷ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 26.

²⁸ Ebû Muhriz Halef el-Ahmer, *Mukaddime fi'n-nahv*, thk. İzzeddin et-Tenûhî (Dimeşk, 1961), 5-6.

²⁹ el-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 1/385; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1256.

³⁰ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 54, 55, 57.

³¹ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-Ferid* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404), 6/156.

³² ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyyin ve'l-Lugaviyyin*, 163.

³³ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâil es-Seâlibî, *Hâssu'l-Hâs*, thk. Hasan el-Emin (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayye, ts.), 76.

³⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-şu'arâ*, 2/776.

çok fazla istifade ettiği, bu alanda hocasını da geçerek dönemin en büyük şiir otoritesi haline geldiği aktarılmaktadır. Eski Arap şiirinin çeşitlerini, metot ve içerik bilgisine sahip olma, sanat değeri taşıyan şiirle taşımayan şiiri birbirinden ayırt etme, bir şiirin kime ait olduğunu ortaya koyma, nadir kullanılan kelimelerin anlamlarını bilmek gibi durumlarda Cahiliye dönemindeki Nâbiga ez-Zübânî (öl. 604 [?]) gibi kendi devrinde en iyi hakem ve şiir otoritesi kabul edilmiştir. Durum öyle bir hâl almış ki şiir hakkında âlimler ona danışmadan bir şey söylemez ancak onun hakemliğinde ve gözetiminde şiirden bahsedebilir olmuşlardır.³⁵

Öte yandan Halef, hocası Hammâd'ın ölümünün akabinde şiir ilminde Kûfelilerinde hocalığını yapmış bunun yanı sıra hocasının Kûfede gerçekleştirdiği semâ metodunu Basra'da da uygulayarak burada ilk defa şiir "semâ"sını başlatmış bilhassa Asmaî olmak üzere Basradaki âlimlerin şiirdeki hocası olmuştur.³⁶ Öyle ki İbn Düreyd'e (öl. 321/933) Halef ve Asmaî arasında şiir konusunda hangisinin daha iyi ve bilgili olduğu sorulduğunda, "*Derya nerede, bir damlacık su nerede*" şeklinde cevap vererek Halef'in üstünlüğüne işaret etmiştir.³⁷ Halef'in talebesi Asmaî, hocasından sonra şiirin tadının kalmadığını söylemiştir. Kendisinin daha hayatta olduğunu ve şiirde iyi olduğunu söyleyenlere ise "*Halef şiiri her yönüyle mükemmel şekilde bilirken, ben şiirin sadece hâşiyelerini bilirim*" demiştir.³⁸ Asmaî'nin bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Halef'in şiir hakkındaki bilgisi çok ileri düzeydeydi. Asmaî hocasının bu yönüne dikkat çekerek bir anlamda hocasının aleyhine söylenecek sözlere de cevap vermiş olmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Halefu'l-Ahmer lügat, gramer, şiir ve şiir eleştirisi edebiyat ve ahbar alanında kendini yetiştirmiştir. Anlaşılması güç terimleri çok iyi bilen, aynı zamanda iyi bir şair olan Halef'in emsalleri arasında ondan daha iyi şiir söyleyenin olmadığı söylenmektedir.³⁹ Nahiv, neseb, ahbar ve garib lafızları çok iyi derecede bilen ve birçok şiiri şaşılacak derecede irticalen söyleyebilen⁴⁰ şiirde çok bilgili ve kafiyeli şiir söylemede çok üstün bir râvi ve şair olan Halefu'l-Ahmer⁴¹ eski Arap şiirinin günümüze intikalinde önemli bir rol oynamıştır.

Halef şiirde o kadar yetkindi ki onun şiirleri eski Arap şiirlerine benzetilmekteydi. Öyle ki insanlar onun şiirleriyle eskilerin şiirlerini ayırt

³⁵ el-Ahmer, *Mukaddime fi'n-nahv*, 15-20.

³⁶ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ'*, 53.

³⁷ ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyyin ve'l-Lugaviyyin*, 162-163.

³⁸ ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyyin ve'l-Lugaviyyin*, 164.

³⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme, 1992), 544.

⁴⁰ İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Suarâ*, 146-147.

⁴¹ İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 544.

edemiyordu.⁴² Birçok konuda şiir inşâd eden Halef'in, Ebu Muhammed el-Yezîdî ile karşılıklı birbirlerini hicveden şiirler de inşâd ettiği rivayet edilmiştir.⁴³

Bu bağlamda Halef'e nispet edilen bir şiir divanı olmakla birlikte bu şiir divanı günümüze ulaşmamıştır. Ancak bununla birlikte İbrahim en-Neccâr Halef'in şiirlerini bir araya getirmiş ve "شُعْرَاءَ عَبَّاسِيَّوْنَ مَنَسِيَّوْنَ" adlı eserinde yayımlamıştır.⁴⁴

Genel anlamda Halef'in şiirle münasebetine baktığımız zaman beş hususun ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi, Arapların arasında Arap şairlere ait beyitleri toplaması ve bunun için çölde dolaşmasıdır. İkincisi, şiirler hakkında bazı değerlendirmeler yapmasıdır. Üçüncüsü, bizzat kendisine ait şiirlerin olmasıdır. Dördüncüsü, başkası adına şiir uydurmuş olmasıdır ki onun hakkındaki iddialarda aşırıya gidilmiş ve tövbe ettiği zamanla etmediği zamandaki durumuna pek dikkat edilmemiştir. Beşincisi ise bazı insanların onun adına şiir uydurmasıdır.⁴⁵

3. RÂVÎ OLARAK HALEFU'L-AHMER

Emeviler dönemi sonları ile I. Abbâsî asrının başlarında Basra ve Kûfe'de şiir rivayeti ile uğraşan iki ekol oluşmuştur. Basra ve Kûfe'de şiir rivayeti ile meşgul her iki ekol temsilcileri şiirlerin bir araya getirilip tedvin edilmesinde ayrı metotlar uygulamışlardır. Basra ekolü sözlü olarak aktarılan şiirlerin alınmasında daha dikkatli, ihtiyatlı ve disiplinli hareket ederken, Kûfe ekolü ise Basra'ya nispeten daha rahat davranmış mevsukiyetine, gramer hatasına ve uydurmaların olup olmamasına bakmaksızın ne aktarıyorsa almışlardır. İki ekolün uyguladıkları metotlar arasındaki farktan dolayı Kûfe'de daha fazla şiir rivayet edilmiştir. Bu metot farklılığından dolayı her iki ekol birbirlerine "uydurma şiir veya şiir ilminde yetersizlik" suçlamaları yapmıştır. Tüm bu tartışmalar ise Basra ekolünün önde gelen temsilcisi Halef ile Kûfe ekolünün önde gelen temsilcisi Hammâd etrafında cereyân etmiştir.⁴⁶

Yukarıda da değindiğimiz gibi Cahiliye dönemi Arap şairlerinin şiirleri kendini zamanlarında bir araya getirilmemiştir. Bununla birlikte Arabistan'da yazı sanatının hiç bilinmediğini söylemek doğru değildir. Büyük bir olasılıkla eski şiirlerin çoğu bizzat şairlerin kendileri tarafından olmasa bile genellikle yanlarında bulundurdukları râvileri tarafından yazılmaktaydı. Bu râvilerin

⁴² el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 1/383.

⁴³ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 3/1257.

⁴⁴ et-Tâi, "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kıraâtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi", 121.

⁴⁵ M. Edip Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006), 36-37.

⁴⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 103.

görevleri kendi şairlerinin şiirlerini aktarmaktı. Ancak çoğu zaman bu şiirler yazılmamış aksine sözlü geleneğe terk edilmiştir. Miladi VI. yüzyıldan önceki Arap şiirinden geriye neredeyse hiçbir şey kalmayışının ve çoğunlukla kaybolmasının nedeni işte bu durumdur. Sanatsal değeri oldukça fazla olan kasidenin uzun bir süre sözlü geleneğe dayalı bir şekilde muhafaza edilmesi ve daha sonraki dönemlere nakledilmesi pek mümkün değildir. Arap dehasının bir ürünü olan eski şairlerin edebi kalıntıları münevver Müslümanları cezbe etmiş ve bu kişiler bu şiirleri antolojilerine alarak kalıcı olmalarını sağlamışlardır.⁴⁷

Buna ek olarak şiir râvileri şiir tedviniyle birlikte genellikle diğer bazı kabilelerin geleneklerini de öğrenebiliyorlardı. Ayrıca râviler Arapların arasında yaygın olan atasözlerini de (emsâlu'l-arab) bir araya getirmişlerdir. Nihayetinde râviler bedevi Araplardan şehirli Araplarca pek bilinmeyen kelimelerin doğru kullanımını öğrenmişlerdir. Râviler bazı bedevi atasözü ve şiirlerini dönemin halifesine öğretmek için halifenin davetiyle sarayı sıkça ziyaret etmişler ve hükümdar tarafından ödüllendirilmişlerdir.⁴⁸

Bu anlamda eski Arap şiirini bir araya getirmede râvilere çok büyük işler düşmektedir. Bu önemli râvilerden birisi de hiç şüphesiz Halefu'l-Ahmer'dir. Halef, Basra'da semâ geleneğini ilk ihdâs eden kişidir. Hammâd er-Râviye'ye gelerek ondan şiirleri semâ ederek rivayet etmiştir.⁴⁹

İbn Sellâm el-Cumâhî "Arkadaşlarımız insanlar arasında şiiri en iyi anlayan ve en doğru söyleyenin Halefu'l-Ahmer olduğu konusunda hemfikirdirler. Biz Halef'den herhangi bir haber aldığımızda veya bir şiir işittiğimizde o şiiri veya haberi ilk söyleyenden de alma ihtiyacı hissetmezdik"⁵⁰ diyerek Halef'e olan güvenini göstermektedir.

Arap dilinin teşekkülünde büyük önemi olan semâ metodunu başarılı bir şekilde uygulayan Halef, eski Arap şiirinin gelişimi, Cahiliye dönemi şiirlerinin tespit edilmesi ve topluma en sahih bir şekilde aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü Kurân-ı Kerim ve hadislerin bir kısım kapalı lafızlarının açıklanmasında yararlanan ve şâhit denilen beyitler hep bu yöntemle bir araya getiriliyordu.⁵¹ Halef'in bir araya getirdiği bu şiirlerin dil âlimleri tarafından şevâhid olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Bunun yanı sıra Halefu'l-Ahmer, Abbâsiler döneminde siyasi yönden önemli vazifeler yapan Bermekilerin amaçlarına hizmet edecek şekilde şiir

⁴⁷ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 56.

⁴⁸ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 57.

⁴⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 53.

⁵⁰ el-Cumâhî, *Tabakâtu Fuhûliş-Şu'arâ*, 1/23.

⁵¹ Şerafettin Yıldız, "Fergâna Asıllı Türk Âlimi Ebû Muhriz Halef b. Hayyân el-Basri", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1998), 112.

rivayetinde bulunmuştur. Bu rivayetlerinde Farslıları öven ve Arapları aşağılayan Şuûbilerin yanında durarak Bermekîlere destek veren meşhur kişiler arasında yer almıştır.⁵²

Halef şiir rivayeti ve tenkidinde hocası Hammâd'dan çok fazla istifade etmiş hatta hocasının önüne geçmiştir. Hammâd'ın ölümünden sonra şiir ilmini öğrenmek isteyen âlimler Halef'in meclisine gitmişlerdir.⁵³ Bu anlamda Halef şiir râvilerinin en önde gelenlerindedir, bütün Basralı râviler ondan şiir rivayetinde bulunmuşlardır.⁵⁴ Halef'den şiir rivayet etmek için gelen öğrencileri onu şöyle tanımlamışlardır. "*Halef'in yanına geldiğimiz zaman yazlık ve kışlık yatakların bulunduğu kralların sarayı gibi olan evine girer daha sonra kral kıyafeti gibi elbiseleriyle yanımıza gelirdi. Ondan çok güzel kokular gelir ve bizi güler yüzle karşılardı.*"⁵⁵ Görünen o ki Halef şiir rivayeti konusunda yaptığı derslere önem veriyor ve bu konuda çok titiz davranıyordu.

3.1. Rivayetlerinin Güvenilirliği

Yetkin bir şair ve râvi olan özellikle de Cahiliye şairlerinin üslubuna benzer şiir söylemede başarılı olan Halef'in çokça şiir inşâd edip bunu eski şairlere nispet ettiği yönünde iddialar da ortaya atılmıştır. Başta Şenferâ (öl. 525-550 arası) olmak üzere Teebbeta Şerran (öl. 540 [?]), Ebû Düâd el-İyâdî, ve Nâbîga ez-Zübyânî ve Abdulkays kabilesinin şairlerinin ve diğer bir kısım şairlerin de birtakım şiirlerini ayırt edilemeyecek şekilde uydurduğu, bu şiirleri de Küfelilere ve Basralılara aktardığı, onların da aktarılan bu şiirleri divanlarına kaydettikleri söylenmiştir.⁵⁶

Arap şiirine hakimiyeti konusunda Arap dilcilerin ittifak etmiş olmalarına rağmen şiirlerinin güvenilirliği konusunda aynı ittifakın olmadığını görmekteyiz. Bir kısım âlimler Halefu'l-Ahmer'in Cahiliye şairleri adına ustalıkla şiir uydurduğunu, kimsenin bunu fark etmediğini ve bundan dolayı da Halef'in şiir uydurmasının darb-ı mesel haline geldiğini belirtmişlerdir.

Önemli Arap dili âlimlerinden birisi olan el-Müberred (öl. 286/900), Halef'in mükemmel bir hafızası olmasına ve şiir üslubuna da hakimiyetinin

⁵² Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 211.

⁵³ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, 59; Ebu'l-Fazl Celâluddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-luga*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/346.

⁵⁴ Nâsiruddîn el-Esed, *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyye* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1988), 466.

⁵⁵ et-Tâî, "Halefu'l-Ahmer beyn evedey'il-Kadâi'l-Edebi maa Kiraâtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi", 125.

⁵⁶ İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-Suarâ*, 147; el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, 59; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 3/1255-1256; es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 13/219-220.

çok iyi olmasına rağmen bazı önemli şairler hakkında şiirler uydurduğunu ifade eder.⁵⁷

Bunun yanı sıra modern dönem dilcilerden Tâhâ Hüseyin, Halef'in şiir uyduran bir yalancı olduğunu sert bir şekilde ifade etmektedir.⁵⁸ Halefin şiir uydurma konusunda tövbe ettiği ve daha sonra uydurduğu şiirler konusunda insanları uyarmak için Kûfe'ye gittiği ve bunları Kûfelilere belirttiği zikredilmektedir. Ancak Halef'in bu itirafına rağmen Kûfeliler onun uydurmalarından vazgeçemediklerini ve daha önce söylediği şiirlerine güvendiklerini ifade etmişlerdir.⁵⁹ Halef'in gençliğinde şiir uydurması ömrünün sonunda ise şiir rivayet etmeyi bırakıp tövbe ederek kendini ibadete vermesi, bir anlamda daha önce şiir uydurduğunun bir itirafı olduğu da söylenmektedir.

Bütün bu rivayetlerle birlikte Halef'in şiirlere uydurma katıp bozarak insanları yanıltmak için böylesi bir yola girmesi uzak bir ihtimaldir. Zira Asmaî, İbn Sellâm el-Cumahî ve Ebû Amr gibi şiirde otorite olan dilciler onun rivayetlerinin mevsukiyeti konusunda olumlu görüşler zikretmişlerdir. Yine el-Câhız'a (öl. 255/869) baktığımız zaman Halef'in rivayetlerine güveniyor olmalı ki, ondan birçok şiir aktarmıştır.⁶⁰ Eski Arap şiiri bilgisine sıkıca sarılan Halef'in şiir sahasındaki ustalığını ortaya koymak ve edebî zevk elde etmek maksadıyla birtakım şiirlere benzer şiirler yazıp onların benzerini ortaya koymuş olması da mümkün görünmektedir. Şairin râvilik yönünün olması, çokça şiir ezberlemesinden ve şiir derlemeleri yapmasından dolayı hocasının veya öncekilerin şiirleriyle kendi şiirleri arasında birtakım benzerliklerin olması da kaçınılmaz bir durumdur.⁶¹

Öte yandan şiirlerle ilgili uydurmaların her biri İran asıllı olan Kûfe ekolünden Hammâd er-Râviye ve onun talebesi Basra ekolünden Halefu'l-Ahmer üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu olayı, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasında gerçekleşen ve birbirlerini şiirde uydurmacılık, yalancılık gibi durumlarla suçlama çabası, râviler birbirleri arasındaki şiir bilgisine daha fazla sahip olma ve aktarma çekişmesine dayandıranlar da olmuştur. Bunun yanı sıra bilhassa Fars kökenli Müslümanlar arasında bir tepki olarak ortaya çıkan Arap ırkçılığına karşı olarak Arap asıllı olmayanlar arasında meydana gelen ve Araplarla özellikle edebî alanda çekişmeye giren Şuûbiyye hareketine dayandıranlar da olmuştur.⁶²

⁵⁷ Ebû Ali Muhammed b. Hasen (Hüseyin) b. Muzaffer el-Bağdâdi Hâtimi, *Hilyetu'l-Muhadara*, thk. Cafer el-Kettânî (Irak: Dâru'r-Reşid, 1979), 2/36.

⁵⁸ Hüseyin, *Fîş-Şi'ri'l-Câhili*, 119.

⁵⁹ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, 60.

⁶⁰ Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Beirut, 1423), 1/75, 2/150, 3/76.

⁶¹ Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2021), 216.

⁶² Durmuş, "Halef el-Ahmer", 15/235.

Bunların yanı sıra Halef'e isnad edilen suçlar hased, kin ve kıskançlık gibi sebeplerden olduğunu da görmekteyiz. Çünkü döneminde emsalleri arasında şiir, nahiv ve lügatte iyi bir yer edinmiştir. Bunun yanı sıra Halef'in Arap asıllı olmaması da uydurma suçlarına maruz kalmasının sebeplerindedir. Buna bağlı olarak dini ve siyasi anlamda birçok âlimden farklı düşünmesi de bunun gerekçelerinden olabilir.⁶³

Modern dönem araştırmacılarından Abdullatif et-Tâî, Said b. Hişâm'ın *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* adlı kitabından naklettiği bilgiye göre, Halefu'l-Ahmer'in şiir uydurmakla itham edilmesinin sebebinin alevî ve şiirde otorite sahibi bir kişi olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre bu iki özellik ona karşı kin ve nefretin doğmasına ve iftiralara maruz kalmasına neden olmuştur.⁶⁴ Bununla birlikte M. Edip Çağmar, "*Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri*" adlı çalışmasında Abdullatif et-Tâî'nin iddiasını pek tutarlı görmemektedir. Zira ona göre gerek Emevîler gerek Abbâsîler döneminde değişik mezheplere mensup şairler yaşamış ve onların çoğu hakkında yaygın bir iddia olmamıştır. Şiirdeki birikimleri itibarıyla kimseye böyle bir iddia nispet edilmemiştir.⁶⁵

Buna ek olarak Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]), İbn Kuteybe (öl. 276/889), el-Câhız, Ebû Hâtım gibi dil âlimlerinin bazı şiirlere dair özellikle Hammâd er-Râviye ile talebesi Halefu'l-Ahmer hakkında ortaya attıkları uydurma iddiası, XIX. asırdan itibaren özellikle Theodor Nöldeke (öl. 1930) ve F. Krenkow (öl. 1953) başta olmak üzere W. Ahlwardt (öl. 1909), Margoliouth (öl. 1940) gibi şarkiyatçılar tarafından tekrardan gündeme getirilmiştir. Bu uydurma şiir iddialarını bütün Cahiliye şiirini kapsayacak şekilde olduğunu ifade etmişlerdir. Buna karşılık Carl Brockelmann (öl. 1956), Carlo Alfonso Nallino (öl. 1938) gibi bazı şarkiyatçılar bu iddiaları reddetmişlerdir. Bunun yanı sıra Arap dünyasında *Fiş-şi'ri'l-Câhili ve Fi'l-edebi'l-Câhili* gibi eserleriyle ve birçok makaleleriyle Tâhâ Hüseyin müsteşriklerin şiir hakkındaki uydurmacılık iddialarına katılmıştır.⁶⁶

Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki, Halef'e yapılan ithamların bir kısmı ilmi anlamda değil aksine haset ve kinden kaynaklı olduğu söylenebilir. Ayrıca şiirde çok iyi olması, siyasi otoriteye muhalif bir tutum içerisinde olan alevî bir kişiliğe sahip olması da kendisine yapılan uydurma ithamlarının sebeplerindedir. Bundan kaynaklı olarak Halef'e söylemediği bir söz de

⁶³ et-Tâî, "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kıraâtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi", 150.

⁶⁴ et-Tâî, "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kıraâtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi", 122.

⁶⁵ Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri*, 36.

⁶⁶ Durmuş, "Halef el-Ahmer", 15/235; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 108-109.

isnat edilmiştir.⁶⁷ Şöyle ki Halef'in Hammâd hakkında şöyle bir söz söylediği rivayet edilir: “*Hammâd'dan sahih şiirleri alır ona uydurduğum şiirleri verirdim, o da uydurduğum bu şiirleri kabul ederdi, onda büyük bir ahmaklık vardı.*”⁶⁸ Aslında bu rivayet üzerinden şunları söyleyebiliriz:

Hammâd, Halef'in hocasını yapmış şiir ve şiir tenkidleriyle ilgili bilgisini hocası Hammâd'dan almıştır. Halef Basrâda semâ metodunu ilk uygulayan kişi olarak Hammâd'a gelerek şiirleri dinlemiş ve o şiirleri bu metot üzere rivayet etmiştir. Yani Halef, Hammâd'dan şiir alırken ona güvenmiş ve aldığı şiirleri başkalarına nakletmiştir. Durum böyleyken Hammâd'a uydurma şiir verme ihtimali mümkün görünmemektedir. Zira böyle bir durum Halef'in şiirlerini de sorgular hale getireceğinden onun Hammâd hakkında böyle bir söz söylemesi uygun olmaz. Bunun yanı sıra Hammâd gibi şiir konusunda devrin önde gelenlerinden birisi olan bir âlimin uydurma şiir ile uydurma olmayı birbirinden ayırt edemeyecek kadar bilgisiz olması da düşünülemez. Ayrıca Halef'in talebesi Ebû Ubeyde'nin bu rivayeti Hammâd'a karşı göstermiş olduğu bir ekol bağlılığından kaynaklanmış olabileceğini de söyleyebiliriz.

Tüm bu rivayetler ele alındığında, Halef'in şiirleriyle ilgili dilciler arasında iki grup yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Ebû Hâtim es-Sicistânî, Ebu't-Tayyib el-Lugavî (öl. 351/962), Ebû Ali el-Kâlî (öl. 356/967), İbn Nedîm (öl. 385/995 [?]) gibi Halef'e aşırı düşmanlık besleyen, ciddi ithamlarda bulunanlar; ikincisi ise Asmaî, İbn Sellâm, Ebû Nüvâs gibi Halef'in rivayetlerinin güvenilirliğine bağlı olanlardır. Bunun yanı sıra el-Câhız ve İbnu'l-Mu'tez gibi daha itidalli olan bir üçüncü grubun varlığından da söz edilebilir.⁶⁹

Bu anlamda Ebu Hâtim es-Sicistânî Asmaî'den naklettiği bir rivayete göre, Halef'in insanlar arasında şiir en iyi bilen kişi olduğunu, Abdulkays şairleri ve diğer bazı şairler adına çok fazla şiirler uydurduğunu Basralıların ve Kûfelilerinde bu şiirleri alarak rivayet ettiklerini söyler.⁷⁰ Rivayet üzerinden şunları söyleyebiliriz ki, Asmaî'nin hocası Halef'le ilgili çalışmamızın birçok yerinde de zikrettiğimiz diğer sözlerine baktığımız zaman bu son ifadelerde bir tutarsızlık olduğu görülmektedir. Ayrıca şiire dair ilmini aldığı hocasıyla ilgili böyle bir uydurmacılık isnadında bulunması kendi rivayetlerinin güvenilirliğini de şüphe altında bırakacağından Asmaî'ye nispet edilen bu sözlerin

⁶⁷ et-Tâî, “Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kırââtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi”, 122.

⁶⁸ Ebû'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Aḥmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğâni*, thk. Semîr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/101-102.

⁶⁹ et-Tâî, “Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kırââtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi”, 133.

⁷⁰ el-Lugavî, *Merâtibu'n-Nahviyyin*, 59.

onun düşünceleri olmadığını söyleyebiliriz. Bu durum es-Sicistânî'nin Halef aleyhine söylediği birtakım sözler olarak değerlendirilebilir.

Bunun yanı sıra Ebû Ali el-Kâlî, Halef'in çok güzel şiirler inşâ ettiğini ve bazı şiirlerini şairlerin divanlarına eklediğini söylemiştir. Şenferâ adına Halef'in uydurduğu bir şiiri de ifade etmiştir. Asmaî'ye karşı muhabbeti olan Ebû Ali el-Kâlî, İbn Dureyd'e Halef ve Asmaî'den hangisinin daha âlim olduğunu sormuş, İbn Dureyd ise Halef'in daha üstün olduğunu söylemiştir. el-Kâlî, İbn Dureyd'e birçok kez sormuş bunun üzerine İbn Dureyd "Derya nerede damlacık nerede" diyerek ona kızmıştır.⁷¹ el-Kâlî'nin hocasına ısrarlı bir şekilde sorması ve sanki Asmaî cevabını beklemesi aslında onun Halef'in karşısında bir tutum aldığını göstermektedir. Bu durumu yukarıdaki rivayetle de birlikte düşündüğümüz zaman Halef'i şiire uydurma sokmakla itham etmesi olağan görünmektedir.

Sonuç olarak başta Halef'in rivayetleri ve genel anlamda ise Cahiliye şiiriyle ilgili rivayetler için denilebilir ki, Cahiliyeden kalan şiirler lehçe özelliklerini ve aslı beyit düzenlerini kısmen kaybetmiş bazı şiirler asıl söyleyenden başkalarına fakat yine eski şairlere nispet edilmiştir. Bu arada bazı bilinçli bozma ve uydurmalar da olmuştur. Fakat bu uydurmalar iddia edildiği kadar çok miktarda değildir. Bütün bu iddialara rağmen şiirin eski olduğunu kabul etmek gerekir.⁷² Ayrıca Halef'le ilgili yapılan ithamların birçoğunun farklı saiklerle yapıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla buradan hareketle Halef'e yapılan uydurmacılık ithamlarının pek tutarlı olmadığını söyleyebiliriz.

4. EDEBÎ TENKİTÇİLİĞİ

Genel anlamıyla edebi tenkit ister şiir ister nesir olsun, edebi eserleri ele alan bunları çeşitli yönlerden tahlil eden ve bu eserlerin güzel olup olmadığı hususunda hüküm vererek iyi ve kötü yönlerini ortaya koyan edebi bir sanattır. Daha Cahiliye döneminde zevke dayanan bir değerlendirme vardı. Kim Arapların en büyük şairidir? Arapların söylediği en güzel şiir en güzel beyit hangisidir? Bu ve benzeri sorular uzun zaman soruldu. Cahiliye döneminde aralarında sanatkarların da bulunduğu zevkine, bilgisine ve kanaatine güvenilir şahsiyetlerin bu sorulara verdikleri cevaplar çoğunlukla basit ve kestirme şekillerden ibaretti. Bu cevaplar genellikle "هو أشعر الشعراء" "O en büyük şairdir" "هو أشعر الناس" "O insanlar arasında en iyi şairdir" "هو أو فلان أشعر" "O veya filan ...dan/den büyük şairdir" gibi kalıplar içerisinde ifadesini bulunmaktaydı.⁷³

⁷¹ ez-Zübeydî, *Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, 162-163.

⁷² Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 48.

⁷³ Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*, 86.

Bu anlamda bakıldığında Halefu'l-Ahmer'in edebî tenkit yönü de ön plana çıkmaktadır. Kaynaklar arasında Halef'in edebi tenkitçiliğini en fazla anlatan eserlerin Ebû Ali el-Kâli'nin *el-Emâlî* adlı eseri⁷⁴, İbn Reşîk'in (öl. 456/1064) *el-Umde*'si olduğu görülmektedir. Bu rivayetlerin çoğu da Asmaî'den nakledilmektedir. *Mukaddime* adlı eserinde Halef; Züheyr b. Ebî Sülmâ (öl. 609 [?]), el-Aşâ (öl. 7/629 [?]), Ebû Züeyb el-Huzelî (öl. 28/648-49), en-Nâbiğa el-Ca'dî (öl. 65/685 [?]), en-Nemr b. Tevleb (öl. 14/635) ve el-Cerîr'in (öl. 110/728 [?]) bazı beyitlerini değerlendirmiştir.⁷⁵ İbn Reşîk, Ebu Amr b. Alâ ve arkadaşlarının edebî tenkit alanında Halefu'l-Ahmer'le yarışamayacaklarını, Halef'in bu alanda çok iyi olduğunu söylemiştir.⁷⁶

Asmaî, Halef'in edebi tenkit yönünü anlatırken şöyle bir olaydan bahsetmektedir. “*Halef ile beraber bir düğün yemeğine katıldık. Bu yemeğe şair İbn Munâzir de (öl. 199/814) gelerek Halef'e “Ey Ebû Muhriz, Nabiğa, İmruulkays ve Züheyr vefat edip gitmişlerse de onların inşad ettikleri şiirleri ölümsüzdür. Benim şiirimi onların şiirleriyle karşılaştırdı ve bu şiirlerle ilgili doğru bir şekilde hakemlik yap” demiştir. Halef ise buna sinirlenerek çorba dolu kâseyi alıp ona doğru fırlatmıştır. Bunun üzerine İbn Munâzir kalkmış ve sinirli bir şekilde oradan ayrılmıştır. Zannımca bu olaydan sonra İbn Munâzir onu şiirlerinde hicvetmeye başlamıştır.*”⁷⁷ Bu olaydan da anlaşıldığı üzere şair, şiir râvisi ve şiir tenkîdi alanında döneminin en büyük şiir otoritesi kabul edilen Halef bir şiir tenkitçisi olması sebebiyle İbn Munâzir onun yanına gelmiş, Halef ise İbn Mûnâzir'in kendisini Cahiliye döneminin önde gelen meşhur şairlerine karşı saygısızca meydan okumasına sinirlenerek böyle bir reaksiyon göstermiştir.⁷⁸

Halef'in edebî tenkitçiliği bağlamında aktarılan rivayete göre, bir mecliste el-Mufaddal ed-Dabbî (öl. 178/794 [?]) İmruulkays'ın (öl. 540 dolayları) şiirini okurken yaptığı üç hatasından dolayı Halef tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmiştir.⁷⁹ Yine birisi Halef'e “*ben dinlediğim şiiri beğendiğimde sen ve arkadaşlarının o şiir hakkında ne söylediğinize bakmam*” demiş, Halef de ona “*bir dirhemi beğenip aldığında, sarraf o dirhem sahtedir dediği zaman o dirheme güzel demenin sana faydası olur mu?*” şeklinde cevap vermiştir.⁸⁰ Bir

⁷⁴ Örnek için bkz. Ebû Ali İsmâil b. el-Kâsim b. Ayzûn el-Kâli, *el-Emâlî* (b.y.: Dâru'l-Kutub'l-Misriyye, 1926), 1/156, 157, 171.

⁷⁵ Çağmar, *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri*, 37-38.

⁷⁶ Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsiniş-Şi'ri ve Âdâbihî* (b.y.: Dâru'l-Ciyl, 1981), 1/117.

⁷⁷ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 3/1256.

⁷⁸ Yıldız, “Fergâna Asıllı Türk Âlimi Ebû Muhriz Halef b. Hayyân el-Basrî”, 115.

⁷⁹ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (b.y.: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme, ts.), 3/290.

⁸⁰ Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî İbn Reşîk, *el-Umde fi Mehâsiniş-Şi'ri ve Âdâbihî* (b.y.: Dâru'l-Ciyl, 1981), 1/117; es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-luga*, 1/136.

anlamda Halef şiir otoritesinden onay almayan şiirlerin edebi anlamda bir şey ifade etmeyeceğini vurgulamıştır.

Bunun yanı sıra Halef'e "İyi şiiri kötü şiirden nasıl ayırırsın diye sorduklarında, "diğer şiirler karşısındaki durumunu kontrol ederek" demiştir.⁸¹ Şiirler arasında kıyaslama yaparak iyiyi kötüden ayırma ciddi anlamda şiir birikimi gerektirmektedir. Halef'in bu alandaki birikimine baktığımız zaman edebi tenkit yönünün çok güçlü olduğunu görmekteyiz. Bununla ilgili kaynaklarda birçok rivayet de nakledilmektedir.

Yine Asmaîden rivayet edildiğine göre Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783-84), Ebu Amr b. A'lâ ve Halef'in yanında şu beytini okumuştur:

بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ ... إِنَّ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكِيرِ
 "Öğle sıcağı gelmeden önce erkenden yola koyulun ey arkadaşlarım! Mu-
 hakkak ki başarı erken yola koyulmaktadır."

Beşşâr şiirini nazmedince Halefu'l-Ahmer "Ey Ebû Muâz ذَاكَ النَّجَاحَ yerine بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ şeklinde söylesen daha güzel olurdu" demiş, Beşşâr da "Ben bu şiiri bedevî Arapların tabirlerine uygun olarak ذَاكَ النَّجَاحَ şeklinde söyledim, şayet بَكْرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ şeklinde ifade etmiş olsaydım bu ifade müvelledünün sözleri gibi olurdu. Dolayısıyla bu da bedevî Arapların ifadelerine benzemez ve söylediğim kasideye de uygun olmazdı" şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap karşısında Halefu'l-Ahmer kalkarak Beşşâr'ın yanına gelmiş ve onu gözle-
 rinden öpmüştür.⁸² Amr b. A'lâ'nın vefatından sonra da Beşşâr ile Halef'in dostluğu devam etmiş fikir alışverişinde bulunmuşlardır. Beşşâr bilinen sert kişiliğine rağmen Halef'in eleştirilerini de kabul etmiştir.⁸³ Bununla birlikte rivayette de görüldüğü üzere Halef de eleştirdiği Beşşâr'ın şiirine yaptığı makul açıklamayı kabul etmiştir.

Yine bir başka rivayete göre, Mervân b. Ebû Hafsa (öl. 182/798) Halife Mehdi'yi methettiği bir şiirini Basralı şiir eleştirmenlerine sunmak istemiş bu vesileyle el-Câmi mescidine giderek en büyük ders halkası olan Yûnus b. Habîb'in halkasına dahil olmuştur. Yûnus'a durumu arz ederek şiirini dinlemesini istemiştir. Yûnus b. Habîb ise mescidde Halef varken kimsenin şiirini dinlemesinin ve eleştirmesinin mümkün olmadığını ve gidip Halef'e şiiri arz etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁴

⁸¹ Bu rivayette sorunun Yunus b. Habîb'e veya Halef'e yöneltildiği cevabında da "بِالسَّشَقَلَةِ" ifadesinin geçtiğini görmekteyiz. Bu kelime Arapça kökenli olmayıp "bir dinarın başka bir dinar karşısında hangisinin daha ağır olduğunun ölçüsünü ayarlamak" anlamında kullanılan bir terimdir. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretu'l-Luga*, thk. Remzî Münir el-Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 2/1157.

⁸² Ebû Ya'kûb Sîrâcuddin es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 173.

⁸³ et-Tâi, "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebî maa Kîraâtin Munsifetin fi Siretihi ve Âsârihi", 126.

⁸⁴ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-Ferid*, 6/156-157.

Bunun yanı sıra İbn Sellâm'dan rivayet edildiğine göre, Halef'e "Ka'b'ın Züheyr b. Ebî Sülmâdan daha iyi şair olduğunu söylemişsin" dediklerinde Halef "Şayet Züheyr'in medih şiirleri olmasaydı o sözü söylerdim" demiştir.⁸⁵ Yine Halefu'l-Ahmer Benü Huzeyl kabilesinin şiirde en iyi Arap kabilesi olduğunu ve onların ise en iyi şairinin Ebû Züeyb olduğunu dile getirmiştir.⁸⁶

Ebû Nüvâs'a "Asmaî hakkında ne dersin?" diye sorulduğunda "O kafesteki bülbüldür" şeklinde cevap vermiş, benzer şekilde "Halef için ne dersin?" dediklerinde ise "Halef insanların ilmini ve anlayışını bir araya getirmiştir" diyerek cevap vermiştir.⁸⁷ Bu durum Halef'in çok ciddi bir bilgi hazinesine de sahip olduğunu göstermektedir.

Halefu'l-Ahmer yine değerlendirme babında medihle ilgili en güzel ve en etkileyici beyitlerden birisinin Zuhey b. Ebi Sülmâ'nın şu beyitleri olduğunu söyler:⁸⁸

تَرَاهُ إِذَا مَا جَنَّتْهُ مَتَهَلَّلًا ... كَأَنَّكَ تُعْطِيهِ الَّذِي أَنْتَ سَائِلُهُ
أَخُو ثَقَّةٍ لَا يَهْلِكُ الْخَمْرُ مَالَهُ ... وَلَكِنَّهُ قَدْ يَهْلِكُ الْمَالُ نَائِلُهُ

"(Bir şey istemek için) Onun yanına geldiğin zaman sanki sen ona istediğin bir şey vermişsin gibi onu sevinçli görürsün. O güvenilir birisidir içki onun malını bitiremez. Fakat onun malını ona ulaşan (çokça isteyen) kimseler bitirecek."

Rivayet edildiğine göre Halef kendisine şiir inşâd etmek için gelenlerden bazısına çok ağır hakaretlerde de bulunmuştur.⁸⁹ Bu bağlamda Ebû Ubeyde Halef'e gelerek bir şiir inşâd etmiş şiiri dinleyen Halef, Ebû Ubeyde'ye "kedinin pisliğini sakladığı gibi bu şiiri sakla" demiştir.⁹⁰

Bununla birlikte Ebû Ubeyde, Halef'in Asmaî ve Basra halkının muallimi olduğunu zikretmektedir.⁹¹ Asmaî'nin şiir konusunda çok iyi olduğu bunun ise şiir tenkidi hakkındaki bilgisini hocası Halefu'l-Ahmer'den almasından kaynaklandığı aktarılmaktadır.⁹²

Bir başka rivayette, Asmaî, Halef'e el-Cerîr'in bir şiirini okurken Halef müdahale etmiş şiirdeki kelimelerden birini değiştirerek böyle okuman daha güzel olur demiştir. Asmaî de "bundan sonra bu şiiri böyle rivayet edeceğim" şeklinde cevap vermiştir.⁹³ Rivayetten de anlaşılacağı üzere Halef şiir üzerinde bazı müdahalelerde bulunmuş bunları edebi zevke uygunluk bakımından en

⁸⁵ Mecduddîn en-Nişâbî, *el-Müzakeretu fî Elkâbiş-Şuarâ* (Bağdat: Dâru'ş-Şuûnî's-Sekâfiyyet'l-Amme, 1988), 56-57.

⁸⁶ es-Seâlibî, *Hâssu'l-Hâs*, 104.

⁸⁷ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân*, 5/238.

⁸⁸ İbn Reşîk, *el-Umde fî Mehâsiniş-Şi'ri ve Âdâbihi*, 2/141.

⁸⁹ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzûbânî, *el-Müveşşah*, (b.y.: Nahdatu Mîsr, ts.), 451.

⁹⁰ el-Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 452.

⁹¹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 53; el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1255.

⁹² es-Suyûtî, *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-luga*, 1/345.

⁹³ Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî İbn Reşîk, *el-Umde fî Mehâsiniş-Şi'ri ve Âdâbihi* (b.y.: Dâru'l-Ciyl, 1981), 2/248.

güzel gördüğü şekilde düzenlemiştir. Bunlar şiire yapılan köklü müdahaleler olmayıp bazı küçük tashihlerden ibarettir.

Genel olarak baktığımız zaman eski Arap şiirine hakimiyetinden dolayı döneminde kendisine başvuru olan önemli şiir eleştirmenlerinden olmuştur. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerde de görüldüğü üzere başta Asmaî olmak üzere, Ebû Ubeyde, Ebû Nûvâs gibi şairler şiirlerini Halef'e arz etmiş ayrıca diğer bazı şairlerin şiirleri hakkında sorular sormuşlar, Halef de hem onların şiirleri hakkındaki hem de sordukları diğer bazı şairlerin şiirleri hakkındaki eleştirilerini onlarla paylaşmıştır. Halef'in yaptığı eleştiriler muhatapları tarafından kabul edilmesi, ona karşı herhangi bir itirazda bulunulmaması da Halef'in edebi tenkit alanındaki otoritesini göstermektedir.

SONUÇ

Eski Arap şiirinin günümüze aktarılmasını sağlayan faktör hiç şüphesiz şiir râvileridir. Çalışmamızda ele aldığımız Halefu'l-Ahmer de bu şiir râvilerinin en önemlilerindedir. Abbasi Dönemi başlarında genellikle sözlü olarak aktarılan şiirin tedvinine geçildiği ve bilhassa Basra ve Kûfe şehirlerinde şiir rivayetine önem verildiğini görüyoruz. Halef'in ise Basra'daki ekolün öncülüğünü yapmıştır..

Yunus b. Habîb, Ebu Amr b. A'la gibi önemli dilcilerden dersler alan Halef, şiirle ilgili bilgisini aynı zamanda Kûfe rivayet ekolünün de öncülüğünü yapan Hammâd er-Râviye'den almıştır. Bununla birlikte özellikle rivayet ve edebi eleştiri alanında ön plana çıkan Asmaî, İbn Sellâm el-Cumâhi gibi önemli talebeler de yetiştirmiştir.

Arap dilinin teşekkülünde büyük önemi olan semâ metodunu başarılı bir şekilde uygulayan Halef, eski Arap şiirinin gelişimi Cahiliye dönemi şiirlerinin tespit edilmesi ve topluma en sahih bir şekilde aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. Çünkü Kurân-ı Kerim ve hadislerin bir kısım kapalı lafızlarının izahında kullanılan ve şahit/şevâhid diye ifade edilen beyitler hep bu metot ile bir araya getiriliyordu. Halef'in bir araya getirdiği bu şiirlerin dil âlimleri tarafından şevâhid olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Halef'in şiir alanındaki yetkinliği konusunda hemen bütün dilciler ittifak etmektedirler. Halef'in talebelerinden İbn Sellâm el-Cumâhî'nin "*Arkadaşlarımız insanlar arasında şiiri en iyi anlayan ve en doğru söyleyenin Halefu'l-Ahmer olduğu konusunda hemfikirdirler. Biz Halef'den herhangi bir haber aldığımızda veya bir şiir işittiğimizde o şiiri ve haberi söyleyenden de alma ihtiyacı hissetmezdik*" ifadeleri aslında Halef'e olan güvenin ne denli yüksek olduğunu göstermektedir. Arap şiirine hakimiyeti konusunda Arap dilcilerin ittifak etmiş olmalarına rağmen şiirlerinin güvenilirliği konusunda

aynı ittifakın olmadığını görmekteyiz. Bir kısım âlimler Halefu'l-Ahmer'in Cahiliye şairleri adına ustalıkla şiir uydurduğunu, kimsenin bunu fark etmediğini söylemişlerdir.

Halef'e isnad edilen suçlar hased, kin ve kıskançlık gibi sebeplerden olduğunu görmekteyiz. Bunun yanı sıra Halef'in Arap asıllı olmaması da uydurma suçlarına maruz kalmasının sebeplerinden olduğunu söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak dini ve siyasi anlamda birçok âlimden farklı düşünmesi, alevî olması uydurmacılık ithamlarına maruz kalmasına sebep olduğunu söyleyenler olmuştur.

Halef'in şiirler uydurarak insanları yanıltmak için böylesi bir yola girmesinin uzak bir ihtimal olduğunu ifade edebiliriz. Zira Asmaî, İbn Sellâm el-Cumâhî ve Ebû Amr gibi şiirde otorite olan dilciler onun rivayetlerinin mevsukiyeti konusunda olumlu görüşlerini zikretmişlerdir. Yine el-Câhız'a baktığımız zaman Halef'in rivayetlerine güveniyor olmalı ki, ondan birçok şiir aktarmıştır. Eski Arap şiiri bilgisine sıkıca sarılan Halef'in şiir sahasındaki ustalığını ortaya koymak ve edebî zevk elde etmek maksadıyla birtakım şiirlere benzer şiirler yazıp onların benzerini ortaya koymuş olması da mümkün görünmektedir.

Şiir rivayetinin yanı sıra Halef'in edebi tenkit yönünün de çok baskın olduğunu görmekteyiz. Dönemin önde gelen şairleri eski Arap şiiri konusunda geniş bilgi birikimi olduğunu düşündükleri Halef'e gelerek şiirlerini arz etmiş ve onun görüşlerini itiraz etmeden dinlemişlerdir. Yani Halef sadece bir râvi olarak değil bununla birlikte bir şiir eleştirmeni olarak da karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmer, Ebû Muhriz Halef. *Mukaddime fi'n-nahv*. thk. İzzeddin et-Tenûhî. Dımeşk: y.y., 1961.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1423.
- Cumâhî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh. *Tabakâtu Fuhûlî's-Su 'arâ'*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çağmar, M. Edip. *Halefu'l-Ahmer ve Mukaddime fi'n-Nahv Adlı Eseri*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2006.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I (Cahiliye Dönemi)*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2014.

- Durmuş, İsmail. "Halef el-Ahmer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/234-236. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Esed, Nâsıruddîn. *Masâdiru's-Şi'ri'l-Câhiliyye*. Beyrût: Dâru'l-Ciyîl, 1988.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu'cemül-üdebâ'*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hâtimî, Ebû Alî Muhammed b. Hasen (Hüseyn) b. Muzaffer el-Bağdâdî. *Hilyetu'l-Muhadara*. thk. Cafer el-Kettânî. 2 Cilt. Irak: Dâru'r-Reşid, 1979.
- Hüseyn, Tâhâ. *Fiş-Şi'ri'l-Câhili*. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1926.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. b.y.: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-Luga*. thk. Remzî Münîr el-Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-A'yân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yûsuf b. Aḥmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. Cemâleddîn. *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'arîb*. thk. Mâzin Mübarek. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Mearif*. thk. Servet Ukkâse. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısıriyyetu'l-Amme, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *eş-Şi'r veş-şu'arâ'*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1997.
- İbn Reşik, Ebû Alî el-Hasen el-Kayravânî. *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Ciyîl, 1981.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâ'*. thk. İbrâhîm es-Samarrâî. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1985.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakâtu's-Şuarâ*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Aḥmed el-Kureşî. *el-Eğâni*. thk. Semîr Câbir. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn. *el-Emâlî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, 1926.

- Kıfî, Ebü'l-Hasen Cemâluddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-Unsuriyye, 1424.
- Kılıçlı, Mustafa. *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Lugavî, Ebu't-Tayyib. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2009.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *el-Müveşşah*. b.y.:Nahdatu Mısır, ts.
- Nişâbî, Mecduddîn. *el-Müzakeretu fî Elkâbiş-Şuarâ*. Bağdat: Dâruş-Şuûni's-Sekâfiyyeti'l-Amme, 1988.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefayât*. thk. Ahmet el-Arnâût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *Hâssu'l-Hâs*. thk. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayye, ts.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sırâcuddîn. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Seller, Yusuf. *Şirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *Buğyetu'l-Vuât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-luga*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Tâî, Abdullatîf Hammûdî. "Halefu'l-Ahmer beyne yedey'il-Kadâi'l-Edebi". *Mecelletu'l-Âdâb* 90 (2009), 119-161.
- Yıldız, Şerafettin. "Fergâna Asıllı Türk Âlimi Ebû Muhriz Halef b. Hayyân el-Basrî". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1998), 105-117.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic. *Tabakatu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.

POSTMODERN DÖNEMDE BİR CAMİ KURGULAMAK

BUILDING A MOSQUE IN THE POSTMODERN ERA

ALİ KEMAL ACAR

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI / ANKARA

DR., MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION / ANKARA

racalamekila@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-7011-5864>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1255663>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
23 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Acar, Ali Kemal, "Postmodern Dönemde Bir Cami Kurgulamak [Building a Mosque in the Postmodern Era]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 201-224.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



POSTMODERN DÖNEMDE BİR CAMİ KURGULAMAK

Öz

Cami geleneksel dönemin bugün de varlığını koruyan; maddi ve manevi özellikleriyle binanın ötesinde anlamı haiz bir kurumdur. Çalışmada bu kurum iç ve dış tasnifiyle ele alınmıştır. Dış kısmı caminin mimarisi ve müstemilatı, iç kısmı ise işlevi olarak kurgulanmıştır. Cami mimarisi, işleviyle kıyaslandığında üzerinde daha çok çalışılan bir alan olduğu görülmektedir. Burada ise fiziksel yapının işlevle olan bağı öncelenmiş daha bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Mabedin işlevi doğal olarak mimari ve müstemilatıyla da ilgili görünmektedir. Bu bakımdan çalışmayı farklı kılan yönü kapsayıcılığıdır. Postmodern dönemde din tüketime konu edilmek istenmekte, değerler dizisinde meydana gelen değişiklikler geleneksel dönemin bugün de varlığını koruyan önemli bir kurumu olan Caminin işlevlerinde etkili olmaktadır. Özellikle bireycilik, sosyal ilişkilerin zayıflaması, özgürlük, sanallaşma, hızlı yaşam, kentleşme ve sekülerleşme gibi bugünün değerler dizisi mabedi birçok yönden etkilemektedir. Dine yönelik her imkânın ya da tehdidin camiye de doğrudan etkileyeceği öngörülebilir. Bu kurumun sabiteleri olsa bile nasıl aile, eğitim, hukuk vb. kurumlar değişimler geçirdiyse bu değişimden dinin, konumuz çerçevesinde camilerin de etkilendiği görülebilmektedir. Geleneksel dönemde hayatın merkezinde cami yer almakta, merkezin hayatını da o şekillendirmekteydi. Bir yapı zinciri olarak özellikle külliyelerde cami, mektep, medrese, han, kervansaray, hamam, imaret gibi binalar tesis edilmişti. Yapının merkezinde cami yer alıyor, ihtiyaçlar doğrultusunda diğer yapılar inşa ediliyordu. Bu bakımdan cami çok fonksiyonlu, hayatın içinden bir yapı olarak varlık gösteriyordu. Modern dönemde ise şehirler bu değer dizisine göre oluşturulmadığı için mabet artık şehri oluşturan unsurlardan yalnız biri durumuna geldi. Görece işlevselliğini de kaybetti ve bu fonksiyonlarını başka kurumlara devretti. Caminin mahalle ve muhitte ilişkisi de zayıfladı. Kültür ve felsefe etrafında ele alınmasına karşın sosyal ve kültürel olarak toplumun nabzının attığı merkez olma durumunu koruyamadı. Formel eğitim kurumlarıyla karşılaştırıldığında eğitim kurumu işlevini üstlenemediği de iddia edilebilir. Fiziki olmasa da ruhen toplum cami ilişkisi de oluşturulamadı. Cami, zaman ve mekânla ilişkili bir ibadethaneden öteye götürülemedi. Dahası en önemli işlevi olan namaz konusunda da beklenen ilgiyi göremedi. Bunun çoklu sebepleri olsa da hayatın her alanını etkileyen modernleşmenin şemsiye bir nedenler kümesini barındırdığıyla yetinilebilir. Günümüzde caminin işlevinin azalması sorun alanı olarak belirlenmiştir. Burada, Postmodern dönem ve özelliklerini dikkate alması gereken Caminin ne gibi refleksler gösterebileceğinden hareket edilmiştir. Külliye ve yurtdışı camileri örneklerinden de yararlanarak müstemilat ve işlev önerilerine yer verilmiştir. Eğitim faaliyetleri; sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif etkinliklerle genç, kadın, ihtiyar gibi her yaş ve cinsiyet grubuna uygun çalışmalarla caminin işlevinin artırılmasının mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. İhtiyaç duyulan yerlerde dünün külliyesinin bugüne evrilmiş özellikleriyle bir binalar topluluğu kurgulanabilir. İmam hatip okulları ve / veya ilahiyat fakültesi bahçelerinde bu dönem öğrencilerinin istek ve ihtiyaçlarına yönelik pansiyon, spor merkezi, kütüphane gibi hizmetler sunabilecek camilerin varlığı anlamlı olacaktır. Caminin yıllık, aylık ve haftalık eğitim müfredatı; konu, yaş grupları gibi değişkenlerle geliştirilebilir. Sadece dini alanda değil toplumu ilgilendiren tüm alanlarda seminer, kurs ve eğitimlerin verilmesi düşünülebilir. Camilere kütüphane, ders çalışma odaları, etüt merkezleri gibi işlevler kazandırılmaya başlansa da ülke genelinde gereksinim duyulan yerlerde bu uygulama yaygınlaştırılabilir. İhtiyaç sahibi öğrenciler için butik pansiyonlar düşünülebilir. Dış kısmında ise taklit, ilkesiz yaklaşım gibi eleştirilerin dikkate alınması gerektiği, mimaride gelenekselden yararlanan, modern unsurları da dikkate alan sentez bir

yaklaşımı ihtiyacın olduğu kanaatine ulaşılmıştır. Mevcut olumsuz örnekler dikkate alındığında tasarım, mimari ve mühendislik uygulamalarına ihtiyaç vardır. O takdirde ihtiyaçlar merkez alınarak istek ve beklentilere karşılık verebilecek, büyüklük, mimari özellik, ferahlık ve estetiğe sahip, kullanışlı cami ve müştemilatı yapılmalıdır. Bunların aidiyet hissi yaratmaları, kabullenilmeleri ve kullanılmaları da önem taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi ile veriler elde edilmiş ve verilerin içerik analizleri yapılmıştır. Karşılaştırma, yorum, varsayım ve değerlendirmelere gidilerek düşünce ve fikirler, eldeki veriler çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır. Somut önerilere yer verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Cami, Caminin İşlevleri, Cami Mimarisi, Cami Etkinlikleri.

BUILDING A MOSQUE IN THE POSTMODERN ERA

Abstract

The mosque preserves the existence of the traditional period; It is an institution that has a meaning beyond the building with its material and spiritual characteristics. In this study, this institution has been handled with its internal and external classification. The exterior is designed as the architecture and outbuildings of the mosque, and the interior as its function. It is noteworthy that there are more studies on architecture in the literature than its function. In this study, the focus was on the function of the mosque, and the discussions on architecture were not ignored. The function of the temple naturally seems to be related to its architecture and outbuildings. In this respect, it is thought that the aspect that makes the study different is its inclusiveness. In the postmodern period, religion is intended to be the subject of consumption, and the changes in the series of values also affect the functions of the Mosque, which is an important institution of the traditional period that still maintains its existence today. Today's set of values such as individualism, weakening of social relations, freedom, virtualization, fast life, urbanization and secularization affect the temple in many ways. It can be predicted that every opportunity or threat to religion will directly affect the mosque. Even if this institution has constants, how can family, education, law and so on. If institutions have changed, it can be seen that religion and mosques were also affected by this change. In the traditional period, the mosque was at the center of life, and it shaped the life of the center. As a building chain, buildings such as mosques, schools, madrasas, inns, caravanserais, baths, and soup kitchens were established, especially in the kulliyes. The mosque was located at the center of the building, and other buildings were built according to the needs. In this respect, the mosque existed as a multifunctional, life-like structure. In the modern period, however, the temple has become only one of the elements that make up the city, since the cities were not built according to this set of values. Although there are multiple reasons for this, it can be contented that modernization, which affects all areas of life, contains an umbrella set of reasons. Today, it can be seen that the function of the mosque has decreased. This place was determined as the problem and focused on what can be done to increase the functions of the mosque. By making use of the examples of the kulliyeh and foreign mosques, outbuildings and function suggestions are included. educational activities; It has been concluded that it is possible to increase the function of the mosque with social, cultural, artistic and sportive activities and works suitable for all age groups such as young, women and old people. On the exterior, it has been concluded that criticisms such as imitation and unprincipled approach should be taken into account, and that a synthesis

approach is needed that makes use of the traditional in architecture and considers the modern elements. Qualitative research method was used in the study, data were obtained by document analysis and content analysis of the data was made. By making comparisons, interpretations, assumptions and evaluations, thoughts and ideas were tried to be interpreted within the framework of the available data. Concrete suggestions have been tried to be included.

Keywords: Religious Education, Mosque, Functions of Mosque, Mosque Architecture, Mosque Activities.

GİRİŞ

G eçmişe kıyasla görece merkezi bir yeri olmasa, işlevlerini kaybetse de cami, manevi olduğu kadar maddi âleme hitap eden, mimari, tarihi, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel birçok özellikleri barındıran, bina olmanın ötesinde anlamı haiz bir yapıdır.¹ Bu binalar, anıt yapı özelliği, sadeliğin yanında ihtişamı, yıllara meydan okuyuşu gibi hususlarıyla varlık göstermektedir. Cami adıyla müsemma, bir merkez oluşturmakta, sosyal-kamusal bir yapı olarak anıt, simge, sembol ve işaret değeri taşımaktadır.² Yaptıran, yapan ve inşa edildiği dönem hakkında verdiği bilgiler ise tarihi yönüne ışık tutmaktadır. Camiler dinin birleştirici ve bütünleştirici boyutunun somutlandığı yerler olarak da ele alınabilir.³ Dini, kültürel, sosyal, sembolik vb. çok yönlülüğüyle cami toplumsal kimliği de kaynaklık etmektedir.⁴ Müslümanların yaşadıkları yerleşmelerin belirleyici kentsel işaretleri de kabul edilebilir. Kimlik ve bellek aracı olarak camiler birer kültür elçisi olarak da nitelenebilir.⁵ Aynı zamanda farklı yaş gruplarına sunduğu imkânlarla bir eğitim kurumudur. Camiler; bilim, teknoloji ve sanatın seferberliğinde mikro bir kozmos oluşturma çabası olarak da okunabilir. Başka dünyaya adım atmanın, kutsala dair bilinç oluşturma

¹ Selçuk Taşar - Halil İbrahim Düzenli, "Türkiye'de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine", *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 299-332, 300; Emin Selçuk Taşar, *Aslında Neyi Konuşuyoruz: Türkiye'de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 102.

² Sena Işık Bengi - A. Yağmur Topraklı, "Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi", *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2019), 41-55, 41.

³ Zeki Tan, "Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Camilerin Önemi ve Yeni Mabet Dilinin İnşası", *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15, 109-123, 122; Şuayip Kurnaz, "Camilerin Toplumsal Kimlik ve Değerlerin Oluşmasındaki Rolü" (İzmir: Dokuz Eylül üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 70; Murat Kubat, "İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmi ve Mescidler", *Birey ve Toplum* 10/20 (2020), 5-31, 27.

⁴ Neval Konuk Halaçoğlu, "Nüfus Mübadelesi Sonrası Yunanistan Veria (Karaferye) Şehrinde Ev Olarak Kullanılan Camiler", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/3 (2020), 1109-1133, 1116; Abdullah Gedil, *Türkiye'de Son Dönem Cami Tasarımında Merkezi Kubbeli Mekân Kurgusunun İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 163.

⁵ Süleyman Faruk Göncüoğlu, "İlk Mescitten Bugüne Camii", *Yenifikir* 18 (2017), 87-91, 88.

mekândır. İnananları imge ve sembollerin varlığıyla biçimlenen geçmiş ve geleceğe dair anlatılarla dinsel bir deneyime dâhil etmektedir.⁶

Bugünün hâkim değerler dizisi mabedi de etkileyen özelliklere sahip görünmektedir. Değerler dizisi bugünün birey ve topluluklarını etkileyen olay ve olgular olarak ele alınabilir. Şemsiye kavram; gelenek sonrası dönem, postmodern dönem gibi isimlendirilmelere sahiptir. Cami açısından özellikle bireycilik, sosyal ilişkilerin zayıflaması, özgürlük, sanallaşma, hızlı yaşam, kentleşme ve sekülerleşmenin başat değerler olduğu değerlendirilebilir. Dinin bu dönemde tüketime konu edilmek istenmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Nihayetinde caminin ibadet, sosyalleşme, eğitim, sosyo-kültürel etkinlikler gibi alanlarda bu değerler dizisinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Bunun bir sonucu olarak değer, işlev ve camiye bakış hususlarında değişimler yaşanmaktadır. Caminin sadece ibadetle sınırlı algılanması bu değerler dizisiyle irtibatlı okunabilir.

Postmodern dönemde yaşayan insanların istek, arzu ve beklentileri ile mabedin iç ve dış ya da fiziksel ve işlevsel özelliklerinin birbirine yaklaştırılması gerektiğinden hareket edilebilir. Geçmişle kıyaslandığında nüfusun ağırlığının kentlerde yaşadığı, kentte her şeyin ticarete konu olduğu, geçim imkanlarının değiştiği, insan ilişkilerinin zayıfladığı bir vaziyet söz konusudur. Kent; trafik, hızlı bir hayat, kirlilik ve yalnızlık gibi birçok olumsuz özelliği de ihtiva etmektedir. İletişim kanallarının çokluğu tutum ve davranışlarda çoklu örneklerden harekete imkan sağlamaktadır. Din açısından bakıldığında dinin de ticarete konu edildiği, bilgi kirliliğinin yaşandığı görülmektedir. Yeni dini hareketlerin arttığı, dünya-ahiret ikilisinde eğilimin dünya hayatına yöneldiği gibi değişimler yaşanmaktadır. Yalın ifadesiyle mabedin bütün bunları dikkate alan refleksler göstermesi gerekmektedir.

Geleneksel dönemde hayatın merkezinde cami yer almakta, merkezin hayatını da o şekillendirmekteydi.⁷ Bir yapı zinciri olarak özellikle külliyelerde cami, mektep, medrese, han, kervansaray, hamam, imaret gibi binalar tesis edilmişti.⁸ Yapının merkezinde cami yer alıyor, ihtiyaçlar gereğince de diğer yapılar inşa ediliyordu. Bu bakımdan cami çok fonksiyonlu, hayatın içinden bir yapı olarak varlık gösteriyordu. Modern dönemde ise şehirler bu değer dizisine göre oluşturulmadığı için mabet artık şehri oluşturan

⁶ Havva Sargın, "Havra, Kilise ve Cami İç Mekânlarına İbadethane Kimliğini Kazandıran Mekânsal İmge ve Sembollerine İlişkin Ortak Kavramlar" (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 190-191.

⁷ Kurnaz, "Camilerin Toplumsal Kimlik ve Değerlerin Oluşmasındaki Rolü", 71.

⁸ Hamza Keleş - Mustafa Can, "Bir Eğitim, Kültür, Sosyal ve İbadet Müessesesi Olarak Gazi Bodur Hüseyin Paşa'nın Taşlıca'daki Vakıf Eserleri", *Kastamonu Education Journal* 26/4 (2018), 1289-1296, 1295.

unsurlardan yalnız biri durumuna geldi.⁹ Görece işlevselliğini de kaybetti ve bunları başka kurumlara devretti. Caminin mahalle ve muhitle ilişkisi de zayıfladı. Kültür ve felsefe etrafında ele alınmasına karşın sosyal ve kültürel olarak toplumun nabzının attığı merkez olma durumunu koruyamadı. Eğitim kurumu işlevini de üstlenemedi. Fiziki olmasa da ruhen toplum cami ilişkisi de oluşturulamadı. Cami, zaman ve mekânla ilişkili bir ibadethaneden öteye götürülemedi.¹⁰ Dahası en önemli işlevi olan namaz konusunda da beklenen ilgiyi göremedi.¹¹ Bunun çoklu sebepleri olsa da hayatın her alanını etkileyen modernleşmenin şemsiye bir nedenler kümesini barındırdığıyla yetinilebilir.

Mabedin farklı yönleriyle değerlendirilmesi mümkündür. Literatürde caminin fiziksel yapısının daha çok tartışıldığı görülmektedir. Cami mimarisine ilgili çalışmalarda başat kavramın “taklit” olduğu belirtilebilir. Mimaride ilkesizliğin hâkim olduğu, caminin görece atıl kullanımı da öne çıkan hususlardır. Burada geleneksel, modern ve sentez yaklaşımlarla cami mimarisi değerlendirilmiş, güncel sorunlar da tartışılmıştır. Çalışmada var olma ile fonksiyon arasındaki ilişkiden mülhem, işlev konusunun üzerinde durulması gerektiğinden hareket edilmiştir. Mimari yapıyla kıyaslandığında caminin işlevinin daha az konu edildiği de belirtilmelidir. İşlevin hem bina hem de yürütülen faaliyetlerle ilişkili olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Mimari konusundaki tartışmalara yer verilse de asıl odaklanılan caminin işlevinin artırılmasına yönelik olmuştur. İşlevin artırılmasında ikili bir alan belirlenmiştir. İlki çocukluk, gençlik, kadın gibi yaş grupları ve cinsiyeti, ikincisi ise eğitim faaliyetleri, sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif etkinlikleri içermektedir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Cami ile ilgili literatür taranmış önce betimsel analiz sonrasında da içerik analiziyle kavramsal çerçeve ortaya çıkarılmıştır. “Müştemilat ve işlev” kavramları çalışmada merkeze alınmıştır. Karşılaştırma, yorum, varsayım ve değerlendirmelerle eldeki veriler tartışılmıştır.

1. DIŞ GÖRÜNÜM

Dış görünüm ile kastedilen caminin mimarisidir. Cami mimarisine yönelik değerlendirmeler taklit ve modern yapılar, sentez yaklaşımlar olarak ele alınabilir.

⁹ Recep Şentürk, “Cami İslam Toplumunun Kalbidir”, *Diyanet Aylık Dergi* 322 (2017), 28-31, 30.

¹⁰ Göncüoğlu, “İlk Mescitten Bugüne Camii”, 88.

¹¹ Rümeyza Yılmaz, *Sosyal Değişim Açısından Mabetlerin Kurumsal İşlevselliği İstanbul Camileri Örneği* (İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 139.

1.1. Mimaride Geleneksel Yaklaşım

Mimarlığın teknolojik gelişmeler, sosyokültürel değişimler, tasarım anlayışları gibi değişim ve gelişime uyum sağlamasına rağmen, dini yapı mimarisinde bazı kalıpların ve biçimlerin dışına çıkılamadığı belirtilmektedir.¹² Burada itiraz noktası eskinin tekrarı üzerinedir. Selimiye Camii örneğinde olduğu gibi klasik cami formları cami algısında ön plandadır.¹³ Bu yönüyle Klasik Osmanlı mimarisinin taklidi eleştiri konusudur. Geç Osmanlı ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde taklit yerine yeni yapılar denenmişken son dönemde bu şablonun dışına çıkan uygulama sayısının azlığı gündeme getirilmektedir.¹⁴ Cami mimarisinde kendini tekrar ve taklit eden, “tasarımcı” niteliğe sahip olmayan bir yaklaşım hâkimdir.¹⁵

16.yy dini mimarisinin taklit edilmesinde zirve döneminin yapıları oluşu etkili görünmektedir. Cami yaptırma dünyanın hâkimi ve dinin hizmetkârı olan sultanlar için bir hükümdarlık sembolüdür. Saltanatın ve dinin gücünü simgelemektedir. Adak ya da zafer anıtı olarak inşa edilmeleri ve yaptırınların sonsuzluk arzularının mimari birer ifadesi olarak okumak da mümkündür.¹⁶ Dini gayret, i'la-yı kelimetullah, sadaka-i cariyeye gibi manevi motivasyonların da burada öncelikli olarak yer alması gerekir. Diğer yandan taklidin varlığı bir imparatorluğun ifadesini ortaya koyan dini yapılar oluşu ve Sinan etkisi olarak değerlendirilmektedir.¹⁷ Mevcut yaklaşım atalara saygıyı içermekle birlikte fikri yormadan, yapılmış icranın kolaylığıyla ilişkilendirilmektedir. Bu yönüyle gelişimi tıkayan, yeni fikirleri durduran, taklitçiliği teşvik eden bir mimari yaklaşımın tabulaştırıldığı üzerinde durulmaktadır.¹⁸ Mimari yapı simgesel anlamını çağlar ötesine taşıma kabiliyetine sahiptir. Bu simgenin taklidi ise bundan yoksun görülmektedir. Nihayetinde mimari içinde bulunduğu dönemin siyasi, sosyolojik, ekonomik vb. tüm unsurlarının bir

¹² Elif Sağır – Gül Deniz Dokgöz, “Türkiye’deki Cami Mimarisinde Taklit Sorunsalı”, 2. Uluslararası Mimarlık ve Tasarım Kongresi, ed. Gökşen Aras (Çanakkale: Güven Plus Grup A.Ş. Yayınları, 2018), 119-124, 123.

¹³ Fatma Zehra Sarıhan, *Türk Mimarisinde Cami İmajı Algısı (Biçim-Form Üzerinden Bir Yaklaşım)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 56; Mehmet Cercis Erişmiş, *Mehmet Esat Serezli’nin “Selimiye Camii Defteri” İçeriği ve Mimarlık Tarihi Yazını Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 144; Gedil, *Türkiye’de Son Dönem Cami Tasarımında Merkezi Kubbeli Mekân Kurgusunun İncelenmesi*, 165.

¹⁴ Meltem Özçakı, “Çağdaş Cami Mimarisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Border Crossing* 8/1 (2018), 133-160, 150.

¹⁵ Sağır - Dokgöz, “Türkiye’deki Cami Mimarisinde Taklit Sorunsalı”, 119; Doğan Kuban, “Cami Tasarımında Sinan’ı İzlemek Bağlamında Uyarılar”, *Yapı* 353 (2011), 64-71, 68.

¹⁶ Nesrin Çiçek Akçıl Harmankaya, *Mimar Sinan Camilerinde Sembolizm* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 289.

¹⁷ Elif Sağır, *Konvansiyonel Cami İmgesinin Yenilikçi Mimari Denemeler Üzerinden Okunması* (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 63.

¹⁸ Göncüoğlu, “İlk Mescitten Bugüne Camii”, 89-90.

bileşkesinden oluşmaktadır. Aynı şartların sonucu olmadığı için benzer yapı taklit olarak isimlendirilmekte ve değere layık görülmemektedir.¹⁹

Taklidin arka planında ise toplumda değişmez bir cami imgesinin var olduğu, belli bir dönemin ya da üslubun idealize edildiği bir anlamıyla nihayete ulaşıldığı algısından hareket edilmektedir. Ayrıca teknolojik gelişmelerden yararlanılmaması ve alışılanın devam ettirilmek istenmesi gösterilmektedir.²⁰ Bugün için taklit, yapının birçok alanında sorunlar da üretmektedir. Bilimsel ve teknik gelişmeleri yok sayarak dünün mecburiyetleri bugünün gereklilikleri olarak mimaride devam ettirilmek istenmektedir. Bu da estetik, teknik ve kullanılabilirlik gibi alanlarda sorunlar ortaya çıkarmaktadır.²¹ Cami unsurları için gereği olmayan emek ve malzemenin sarf edildiği değerlendirilmektedir.²²

1.2. Mimaride Modern Yaklaşım

Klasik dönemin taklidi eleştirilse yeni üslup arayışlarına ihtiyaca dikkat çekilse²³ de dini mimaride çağdaş formlar, tasarımsal yenilikler ve yeni üslup arayışları da varlık göstermektedir.²⁴ İmkân verildiği ve cesaret gösterildiğinde taklit tipolojisinin dışına çıkabilmiş nitelikli camiler üretilebilmekte ve özellikle genç kullanıcılar tarafından da destek bulabilmektedir.²⁵ Burada dini mimariyi yalnız Sinan'ın üslubuyla devam ettirmeye çalışmak yerine Sinan olsaydı ne yapardı sorgulamasının bir mihenk olarak alınabileceği değerlendirilmektedir.²⁶ Bu yaklaşıma göre modern tasarım yeni bir çizgi, bakış ve yorum barındırmaktadır. Yenilik merak ve keşfetme duygularına hitap etmektedir. Kendini tekrar eden bir başarı yerine yeni ama başarı-

¹⁹ Bülent Oral, "Muhafazakâr Tutumun Estetik Sorunsalı Bağlamında Çağdaş Cami Mimarisi", *Sanat Tarihi Dergisi* 29/2 (2020), 489-519, 515.

²⁰ Özçakı, "Çağdaş Cami Mimarisi Üzerine Bir Değerlendirme", 133.

²¹ Oral, "Muhafazakâr Tutumun Estetik Sorunsalı Bağlamında Çağdaş Cami Mimarisi", 516.

²² Gedil, *Türkiye'de Son Dönem Cami Tasarımında Merkezi Kubbeli Mekân Kurgusunun İncelenmesi*, 166.

²³ Murat Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 186; Murat Oral – Mehmet Emin Başar, "Konya Kent Merkezinde Yer Alan Camilerin Mimari Özellikleri Açısından Analitik Değerlendirmesi", *Selçuk Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 21/3-4, 143-155, 154.

²⁴ Nesibe Akbulut - Alev Eraslan, "Türkiye'de Çağdaş Cami Mimarisi Tasarımında Yenilikçi Yaklaşımlar", *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 35 (2017), 33-59, 57; Nesibe Akbulut, *Türkiye'de Çağdaş Cami Mimarisi Tasarımında Yenilikçi Yaklaşımlar* (İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 185.

²⁵ Abdullah Said Taşdemir - Alev Eraslan, "Çağdaş Camii Tasarımında Yenilikçi Bir Yaklaşım. Marmara İlahiyat Camii; Plan ve İç Mekân Özellikleri", *ABMYO Dergisi*, 52 (2018), 55-70, 55; Esra Şahin Çelik, "Çağdaş Cami Tasarımlarına Yönelik Kullanıcı Algısı" (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 101.

²⁶ Erişmiş, *Mehmet Esat Serezli'nin "Selimiye Camii Defteri" İçeriği ve Mimarlık Tarihi Yazını Açısından Değerlendirilmesi*, 144; Gedil, *Türkiye'de Son Dönem Cami Tasarımında Merkezi Kubbeli Mekân Kurgusunun İncelenmesi*, 165; Hümeysra Doruk Keskin, *İslam Medeniyetinde Bir Sembol Olarak Cami: Günümüzdeki Camiler Etrafında Dini, Siyasi ve Estetik Tartışmalar* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 118.

sız bir mimari bile kopya bir üründen daha fazla dikkat çekebilmektedir. Yeni bir önermeyle ortaya çıktığı için güzelliği ve başarısı da savunulabilir görünmektedir.²⁷ Diğer yandan modern yapılar da eleştirilmektedir. Yakın zamanda inşa edilen bazı camilere yönelik değerlendirmelerde kiliseye benzerlikten öne çıkmaktadır. Osmanlı mimarisinden esinlenilmemesi, zihinlerde yer alan cami imgesine uymaması ve modern yapıların ruh taşımadıkları, maneviyat hissi uyandırmadıkları hususları vurgulanmaktadır.²⁸ Farklı bir bakış açısıyla var olanın korunması kimliğin korunmasıyla da özdeşleştirilebilir. O zaman kültürel kimliğin korunması için tevarüs edilen dini mimarinin de sürdürülmesi gerektiği iddia edilebilir. Zirveye ulaştığı da kabul edildiğinde dini mimari kalıplarının devamlılığının sağlanması ayrı bir önem kazanabilmektedir.

1.3. Geleneksel ve Modern Yaklaşımın Sentezi

Dünün tasarımını ve geliştirdiği sembolizasyonu bağlamından kopararak tekrarlamının anlamsızlığının yanı sıra yeninin bazen köksüzlüğe karşılık geldiği de görülebilmekte ve bir dengeye ihtiyaç var görünmektedir.²⁹ Aidiyet duygusunu zedeleyeceği için geçmişten kopmak kadar tarihsel gelişime aykırı olduğu için tamamıyla geçmiş kalıplara bağlı kalmak da doğru olmayacaktır.³⁰ Yeni tasarımlar gerçekleşse de ne derece kabul göreceği, benimsenme ihtimali ve süresi de görece belirsizdir. Diğer yandan Osmanlı camilerinin tekrar üretiminden halk rahatsız değildir. Camilerin simgesel anlamında minare ve kubbe vazgeçilmez görülmektedir.³¹ Bu cami tipi belleklerde yer alan bir tipolojidir. Bu yönüyle gelenekselle bağlantılı modern yapıların kabul edilebilirliği daha yüksek olabilecektir.³² Diğer yandan mimaride özgünlük de önemlidir. Taklidin olmaması yapıyı nitelikli kılmada tek başına yeterli de değildir. Gelenekten beslenen, özgünlüğüyle var olan bir mimari anlayışa ihtiyacı duyulmaktadır.³³

²⁷ Oral, "Muhafazakâr Tutumun Estetik Sorunsalı Bağlamında Çağdaş Cami Mimarisi", 516.

²⁸ Bengi - Topraklı, "Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi", 54; Sarıhan, *Türk Mimarisinde Cami İmajı Algısı (Biçim-Form Üzerinden Bir Yaklaşım)*, 56-57;

²⁹ Fatma Asiye Şenat, "2018 Yılında Gerçekleştirilen Cami Konulu İki Akademik Faaliyet Üzerine", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 473-481, 475.

³⁰ Özçakı, "Çağdaş Cami Mimarisi Üzerine Bir Değerlendirme", 153.

³¹ Ahmet Enis Tüfekçioğlu, *Güncel Cami Yapılaşmasının Kullanıcıları Açısından Biçimsel ve İşlevsel Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 70; Çelik, "Çağdaş Cami Tasarımlarına Yönelik Kullanıcı Algısı", 99; Sarıhan, *Türk Mimarisinde Cami İmajı Algısı (Biçim-Form Üzerinden Bir Yaklaşım)*, 55; Zehra Bürde Özçelik, *Geleniğin Etkisi ve Gelecek Beklentileri Bağlamında İstanbul'da Üçüncü Milenyum Dönemi (2000-2020) Camileri* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 253.

³² Özçakı, "Çağdaş Cami Mimarisi Üzerine Bir Değerlendirme", 152.

³³ Sağır, *Konvansiyonel Cami İgesinin Yenilikçi Mimari Denemeler Üzerinden Okunması*, 64-65.

1.4. Mevcut Durum ve Olması İstenenler

Cami mimarisindeki tertipsizlik 19 yy. ile başlatılmaktadır. Yapımının denetimsizliği ve halkın yardımlarına bırakılması böyle bir sonucu doğurmuştur.³⁴ Köyden kente göçler, hızlı ve plansız kentleşme de nedenlerden biridir. Kendi camisini yapan vatandaş kentte de bu sistemi sürdürmüştür. Devlet tarafından yapılan ve gücü simgeleyen bu yapılar mimarsız mühendissiz yapılagelmiştir.³⁵

Bugün de camiler sadece namaz kılma ve kurs olarak kullanma amacıyla inşa edilebilmektedir. Çok katlı şerefeleri, şık mağazalar ya da salaş ticarethanelerle bezeli, tapusu olmayan, kamu arazisi ya da yeşil alan olarak ayrılan yerlere inşa edilen, bahçesi olmayan ağaç çiçek barındırmayan özellikler arz edebilmektedir.³⁶ Yer seçimine dikkat edilmediği gibi sıkışık ve yüksek kent dokusu içinde görülebilmesi için cami, kubbe ve minare boyutları nispeten inşa edilebilmektedir.³⁷ Hayır işi olması nedeniyle ücretsiz ya da çok düşük ücretlere yaptırılması projenin önemsenmemesi ve özen gösterilmemesiyle sonuçlanabilmektedir.³⁸ Cami yapımında denetim ve kontrolün bulunmaması, halkın mali desteğiyle yapılması, yaptıranın zevkine göre tasarlanması ve istenilen her yere yapılabilmesi, dini gayretle ihtiyaç dışı yapımı ilkesiz yaklaşım olarak değerlendirilmektedir.³⁹

Mimari yapının varlığı, anlamı ve gelişimi kullanıcılarla irtibatlıdır. Bu yönüyle alan yazında mekân memnuniyeti ve aidiyet duygusunun artırılması da öne çıkarılmaktadır.⁴⁰ Cami yapımına çerçeve çizilmesi, kontrol mekanizmasının işletilmesi vurgulanmaktadır.⁴¹ Yapımını mimar ve mühendislerin üstlendiği, ilgililerince çerçevesi belirlenmiş, ihtiyaçlara karşılık verebilen büyüklükte camilerin inşasının gerekliliğine dikkat çekilmektedir.⁴² Camiye

³⁴ Ahmet Akın, "Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29, 179-211, 208; Kubat, "İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler", 27.

³⁵ Tüfekçioğlu, *Güncel Cami Yapılaşmasının Kullanıcıları Açısından Biçimsel ve İşlevsel Değerlendirilmesi*, 70

³⁶ Göncüoğlu, "İlk Mescitten Bugüne Camii", 89.

³⁷ Tüfekçioğlu, *Güncel Cami Yapılaşmasının Kullanıcıları Açısından Biçimsel ve İşlevsel Değerlendirilmesi*, 70-71.

³⁸ Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*, 184.

³⁹ Elif Gürsoy, "Modern Mimarlık Tarihi Sürecinde İzmir Camileri" (İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 200; Yusuf Kaçar, "Diyadin İşleri Başkanlığı Cami Yapımı ve Bakımı Fonu Bütçe ve Muhasebe Düzeni", *The Journal Of Socail Science* 4/8 (2020), 705-719, 705; Şenat, "2018 Yılında Gerçekleştirilen Cami Konulu İki Akademik Faaliyet Üzerine", 475.

⁴⁰ Bengi - Topraklı, "Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi", 54.

⁴¹ Çelik, "Çağdaş Cami Tasarımlarına Yönelik Kullanıcı Algısı", 101; Miskine Akar, *Türkiyede Güncel Cami Mimarisi Üzerine Bir Araştırma: İstanbul Esenler İlçesi Örneği* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 144; Özçelik, *Geleneğin Etkisi ve Gelecek Beklentileri Bağlamında İstanbul'da Üçüncü Milenyum Dönemi (2000-2020) Camileri*, 252-253.

⁴² Elif Gürsoy, "Günümüz Cami Mimarisinde "İlkesiz Yaklaşım"", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 239-253, 46.

gelir sağlayan ticarethanelerin ibadet mekânının ruhaniyetine zarar vermesi gerektiği belirtilmekte bağımsız bir vaziyet planına işaret edilmektedir.⁴³ Esnek mekân çözümleri ile camilerin daha fonksiyonel kılınması üzerinde de durulmaktadır.⁴⁴ Kısacası sosyal ve kültürel ihtiyaçları karşılayan fonksiyonel camiler inşa edilmesi öne çıkarılmaktadır.⁴⁵

İnsan fitratı sanatkârane yapılardan hoşlanma, geniş ve ferah mekânlarda bulunma ve buralarda vakit geçirme eğilimindedir. Çevre düzeni, ağaçlandırma ve görsellik unsurları da buna eklenmelidir.⁴⁶ Bu anlamda iç mekân kullanımının yanında açık alan kullanımının da desteklenmesi gerekmektedir.⁴⁷ Caminin ferah ve aydınlık olması istenmektedir.⁴⁸ Örnek bazı uygulamalar “ağaçlarla çevrilmiş huzurlu vaha”⁴⁹, çevre dostu camii nitelermeleri ile ele alınmaktadır.⁵⁰

2. İÇ GÖRÜNÜM

İç görünüm ile kastedilen caminin işlevidir. Her ne kadar cami mimarisıyla daha ön planda olsa da bugün için işlevinin de merkeze alınmasına ihtiyaç var görünmektedir. Camilerin istek ve ihtiyaçlar doğrultusunda eğitim faaliyetleri, sosyal ve kültürel etkinliklerle şenlendirilmesi gerekmektedir. Bu yapılırken belli kriterler etrafında uygulamalar geliştirilmelidir. Yalın ifadeyle camilerde dün ne yapılıyordu? Bugün farklı yapılan neler var? Sorularıyla başlanabilir. Peygamber döneminde caminin çok fonksiyonlu kullanıldığı vurgulanan bir husustur. Fakat bu faaliyetlerin yürütümü o günün şartları gereği idi. Bugün camiden aynı işlevlere sahip olmasını istemek görece makul olmayabilir. Diğer yandan mevcut durum da sorunlu görünmektedir. Camileri sadece ibadetle sınırlamak bir diğer sorun alanı olarak değerlendirilebilir.⁵¹ Bu anlamda geçmişten bugüne caminin devam ettirdiği, değiştirdiği ve yenisini eklediği fonksiyonlara sahip olduğu belirtilebilir.⁵²

⁴³ Tuncay Kap, “Cami Mimarisi ve Ticari Fonksiyon İlişkisi, Akçakoca Cami Örneği”, *Düzce Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi* 7 (2019), 1847-1857, 1856.

⁴⁴ Sariye Yıldız, *Camilerde Kullanıma Yönelik Problemlerin Saptanması: Ankara Çukurambar Örnekleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 99.

⁴⁵ Hasan Yavuzer, “Diyanet İşleri Başkanlığının Kurumsal Yapılanması İçinde Cami Hizmetlerine Sosyolojik Bir Bakış”, *Akademik Araştırma ve Dayanışma Derneği* 12 (2008), 175-199, 196.

⁴⁶ Kubat, “İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler”, 28.

⁴⁷ Bengi - Topraklı, “Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi”, 53; Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*, 187.

⁴⁸ Çelik, “Çağdaş Cami Tasarımlarına Yönelik Kullanıcı Algısı”, 100.

⁴⁹ Suna Çağaptay, “Cambridge Camisi'nin Düşündürdükleri”, *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2020), 193-214, 211.

⁵⁰ “Avrupa'nın İlk Çevre Dostu Camisi Cambridge Camii”, Erişim 5 Aralık 2022, <https://www.trthaber.com/haber/dunya/avrupanin-ilk-cevre-dostu-camisi-cambridge-camii-444773.html>

⁵¹ Nesimi Yazıcı, “Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi”, *AÜİFD* 48 (2007), 1-10, 9.

⁵² Yılmaz, *Sosyal Değişim Açısından Mabetlerin Kurumsal İşlevselliği İstanbul Camileri Örneği*, 141.

Osmanlıda külliyelerle şehrin bütünleşmesi ihtiyaçların karşılanması ile sağlanıyordu. Büyük camilerin çevresine han, hamam, aşevi, çeşme, bedesten, kütüphane vb. yapıların eklenerek külliye olarak inşa edilmesiyle bu mekânlar sosyal yaşam merkezlerine dönüşüyordu.⁵³ Cami ve medrese bir külliyenin ayrılmaz ikilisi olarak görülüyordu.⁵⁴ Bugün için merkez oluşumunda külliyeler referans alınabilir. Külliyelerin fiziksel ve organizasyonel tasarımları bugüne uygun yorumlanarak, geçmişe atıf, görünümle sınırlı kalmadan bir sosyal kompleks olarak kurgulanabilir.⁵⁵

Düne dair uygulamaların yanısıra özellikle yurtdışı camiler de bugüne örnek teşkil edebilecektir. Birleştirici bir kültür unsuru olarak dinin etrafında toplanmak özellikle yurtdışında özel önem taşımaktadır.⁵⁶ Yurtdışındaki camiler farklı yaş gruplarına hitap etmekte, sosyal, kültürel ve eğitime dair görevler üstlenmektedirler.⁵⁷ Camiler doğal ve alternatifsiz birer sığınak; inanç, kültür, kimlik ve değeri korumanın en önemli aracı olarak görülmektedir.⁵⁸ Kendileri gitmeseler bile özellikle asimilasyona karşı gurbetçiler, Türk camilerinin varlığını önemsemektedirler.⁵⁹ Şartlar aynı olmasa bile ülkemizde de bu örneklerden yararlanılması düşünülebilir.

Camiler meydanların heykelsi ögesi olarak kalmamalıdır.⁶⁰ Atıl kalmamalı, toplumun her kesimini kucaklayabilecek sosyal donatılarla desteklenmiş ibadethaneler olmalıdır.⁶¹ Maddi manevi emekler çekilmesine karşın Cami atıl bir kapasiteye sahip durmaktadır. Yaptırmada gösterilen istek, bu isteğin

⁵³ Kubat, “İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler”, 27; Yılmaz, *Sosyal Değişim Açısından Mabetlerin Kurumsal İşlevselliği İstanbul Camileri Örneği*, 137; Ahmet Koç- Ömer Özdemir, “Kanûni Vakfiyesi’ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 119-147, 143.

⁵⁴ Hatice Demir, “Anadolu Selçuklu Dönemi Külliye Düzenlemesinde Cami ve Medresede Ortak Avlu Kullanımı”, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2019), 143-166, 162.

⁵⁵ Serkan Sınmaz, “Külliyelerin Mekansal Tasarımı, Anadolu’da Külliyelerin Gelişim Süreci ve Kentleşme Tasarım Kurgusu”, *Kent Akademisi* 10/4 (2017), 381-395, 393-394.

⁵⁶ Cemal Tosun, *F. Almanya’da Yaşayan Türklerin Din Eğitimlerinde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992), 199-200.

⁵⁷ Akın, “Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”, 208; Tosun, *F. Almanya’da Yaşayan Türklerin Din Eğitimlerinde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri*, 200; İrfan Sevinç, “Hollanda’da Cami Eksenli Din Hizmetleri”, *Dini Araştırmalar* 13/36 (2010), 105-134, 130; Mustafa Safa, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Cami Merkezli Yurtdışı Din Hizmetleri: Kanada Örneği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1359-1375, 1374.

⁵⁸ Nefide Yüce, Göçmen Kadınların Dini Sosyalleşmesinde Caminin Rolü (Danimarka/Kopenhag Kocatepe Camii Örneği) (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 114-115; Yakup Çoştu, M. Akif Ceyhan, “DİTİB’in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2015), 39-51, 50.

⁵⁹ Yüce, Göçmen Kadınların Dini Sosyalleşmesinde Caminin Rolü (Danimarka/Kopenhag Kocatepe Camii Örneği), 117.

⁶⁰ Ezgi Gürbüz, “Üsküdar Mihrimah Sultan Külliyesi” *Külliye Oluşturan Yapılar ve Bu Yapılardan Caminin Son Dönem Restorasyonu (2012-2014)* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 199.

⁶¹ Göncüoğlu, “İlk Mescitten Bugüne Camii”, 90; Oral - Başar, “Konya Kent Merkezinde Yer Alan Camilerin Mimari Özellikleri Açısından Analitik Değerlendirmesi”, 154.

altını dolduracak fonksiyonlar konusunda eksiktir.⁶² Cami ve müştemilatında her saat her kesime hitap eden etkinlikler yapılmalı, bu mekânlar ibadetle çelişmeyecek işlevlerle zenginleştirilmelidir. Bu yönüyle camiyi toplumla beraber yaşayan kuruma dönüştürmek önemli görünmektedir.⁶³

Camiler; ihtiyaç, istek, kapasite vb. farklı açılardan değerlendirilerek ihtiyaç analizleriyle kategorize edilmiş bir biçimde uygun hizmet alanlarına kavuşturulmalıdır.⁶⁴ Uygulamadaki örnekleri de dikkate alınarak camiler; eğitim faaliyetleri, sosyal ve kültürel etkinliklere imkan veren yapılarla kompleks bir tasarımla ele alınmalıdır.⁶⁵

2.1. Yaş Grupları ve Cinsiyet

Camiler tüm yaş gruplarına hitap edebilmelidir. Etkinliklerin yapılabileceği müştemilata sahip olmanın yanında bebek-çocuk-geç-yetişkin-yaşlı-engelli ve kadınları ilgilendiren zengin bir etkinlikler havuzuna da sahip olmalıdır. Camilerde çocukların da varlığı dikkate alınarak hem müştemilat hem de yürütülecek etkinlikler belirlenmelidir. Anılarında kalıcı izler bırakılmak isteniyorsa mekânla ilişkilerinin güçlendirilmesi gerekecektir. Bu yönüyle camilerde çocuklar için oyun alanları oluşturulabilir, örgün eğitimle işbirlikleri düzenlenebilir, aile merkezli etkinlikler de devreye konabilir.⁶⁶

Üniversite eğitimi için özellikle başka şehirlerde eğitim gören gençler dikkate alındığında gurbette eğitim; ekonomik, manevi ve sosyal aidiyet gibi durumlar kritik ihtiyaçlar durumundadır.⁶⁷ Bu yönüyle gençlerin çoklu alanda ihtiyaçlarına karşılık verebilecek cami ve müştemilatı kurgusundan hareket edilmelidir. Kampüs camilerinde kız ve erkek öğrenciler için farklı derslerin yapılabildiği ilahiyat atölyeleri, din görevlisi ve psikolog-sosyolog gibi danışmanlık ve rehberlik, infak fonları hizmetlerinin verilmesi, dinlenme, çay içme, ikram, ramazan iftar sofraları gibi etkinlikler düzenlenebilir.⁶⁸ Kitap okuma grupları, tiyatro, müzik, kısa film ve belgesel atölyesi, minder sporları, fotoğrafçılık atölyesi, kadın-aile rehberliği atölyesi, evlilik öncesi eğitim seminerleri, kariyer planlama seminerleri, dil destek kursları vb.

⁶² Yıldız, *Camilerde Kullanıma Yönelik Problemlerin Saptanması: Ankara Çukurambar Örnekleri*, 97.

⁶³ Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*, 185.

⁶⁴ Koç - Özdemir, "Kanûni Vakfıyesi'ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri", 143.

⁶⁵ Enes Aslan, *Ankara Camilerinde Modern Yaklaşımlar* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 222.

⁶⁶ Fatih Çınar - Nural Şener, "Cami Cemaatinin Cami İle Tanışmalarında Çocukluk Dönemi Yaşantılarının Etkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1050-1058, 1057.

⁶⁷ Mehmet Atalay, "Üniversite Gençliğinin Millî Birlik ve Dini Tasavvur İnşasında Kampüs Camileri ve Görevlilerinin Rolü", *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü*, ed. Recep Yıldız (İstanbul: 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri, 2017), 273-288, 286.

⁶⁸ Mustafa Safa, "Üniversite Öğrencilerinin Kampüs Camii Alışkanlıkları ve Camiden Beklentileri: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2021), 127-152, 152.

faaliyetler üretilebilir.⁶⁹ Gençlik çalışmalarında sadece gelenlere değil gelmeyenleri de çekebilecek etkinlikler ve kapsayıcılık önem arz edecektir.⁷⁰ Diğer yandan camilerin de gençlerin pratik zekâsına, heyecanına, bedensel gücüne ihtiyacı var görünmektedir.⁷¹

Kadınların camiye devamları konusunda yaşananlar dinden değil dini yorumlardan ya da geleneklerden kaynaklı görülmektedir.⁷² Bu durum, eğitimci/annenin dini faaliyetlerden mahrum ve toplumun dini alanda yetersiz kalmasındaki sebeplerinden biridir.⁷³ Bugün de farklı sorunların varlığına dikkat çekilebilir. Camiye ulaşım, caminin olumsuz fiziki şartları (soğuk ve karanlık oluş), temizliğin olmaması, aynı kapının kullanımı, erkek cemaatin tutum ve davranışları, çocukların okul giriş-çıkış saatleri, kadınların çalışması gibi etkenlerle kadınların camilere katılmadıkları belirtilmektedir.⁷⁴ Caminin işlev artırımı göz önünde bulundurulduğunda dinin aktarımında önemli bir işlevi olan kadınları camiye yönlendirmek ve camileri kadınların rahat edecekleri yer kılmak gerekmektedir.⁷⁵ Kur'an Kursları müfredatına günlük hayata yönelik içeriklerin eklenmesi, aile, çocuk yetiştirme, ergenlik vb. konularda dersler eklenebilir. İstek ve ihtiyaçlar çerçevesinde camilerde kadınlar mahfiline yer verilmesi, din hizmetleri uzmanı atanması, rehberlik ve danışmanlık hizmetleri gibi faaliyetler yürütülmesi düşünülebilir.⁷⁶

Camiler, yaşlılar için ikinci adres, sohbet ve dostluk olarak tanımlanmaktadır. Manevi ve psikolojik destek alanı görülmektedir.⁷⁷ Bu bakımdan cemaatin kişisel alan oluşturmaya imkân verilmeli, işe yaradıklarını hissettirmeli, sorumluluk verilmeli, dinlenmeye ihtiyaçları olduğundan hareket edilmelidir.⁷⁸ Engelliler de unutulmamalı, onlar için de etkinlikler düzen-

⁶⁹ Mehmet Atalay, *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 42.

⁷⁰ Bekir Öğretici, "Cami Merkezli Din Eğitimi Kapsamında "Cami Gençlik Buluşmalarının" Önemi: Ümraniye Örneği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 729-737, 737.

⁷¹ Atalay, "Üniversite Gençliğinin Millî Birlik ve Dini Tasavvur İnşasında Kampüs Camileri ve Görevlilerinin Rolü", 287.

⁷² Hüseyin Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 107-130, 126.

⁷³ Abdurrahman Güneş, "Sosyolojik Olarak Dinin Boyutları Ve İslam'da Cami/Cemaat Kavramları Etrafında Oluşan Erozyonun Günümüze Yansımaları", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018), 255-268, 266-267; Kudret Koçyiğit, *Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 74.

⁷⁴ Habibe Yavaş, *Vaazların Niteliği ve Katılımı Etkileyen Faktörler* (Kadınlara Yönelik Cami Vaazları-Ankara-Yenimahalle Örneği) (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 106-107.

⁷⁵ Fatma Asiye Şenat, "Ramazan Misafirliğinden Düzenli Devama: Camide Kadın Cemaat", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 179-199, 196.

⁷⁶ Yılmaz, "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi", 127; Danız Şeibani-aghdam, *Cami Mimarisinde Çağdaş Yaklaşımlar: Türkiye ve İran Örneği* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 45.

⁷⁷ Fethullah Karaman, *Dini Sosyalleşmede Cami Etkisi: Terme Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 132.

⁷⁸ Özcan Güngör, "Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 161-188, 185.

lenmeli, cami bir manevi rehabilitasyon alanı kılınabilmelidir. Kapsayıcılığı bakımından camiler yaşlılar ve engelliler için de asansör, abdesthane gibi hizmetleriyle ulaşılabilir ve erişilebilir olmalıdır.⁷⁹

2.2. Eğitim Faaliyetleri, Sosyal, Kültürel, Sanatsal ve Sportif Etkinlikler

Caminin işlevinin artırılmasında ana öge etkinlikler olacaktır. Etkinliklerin planlanması, caminin ibadet merkezi oluşuna da mani teşkil etmeyecektir. Bu dönem insanının ihtiyaçlarını merkeze alan etkinliklerle bezeli bir cami kurgusu da işlevselliği ile öne çıkabilecektir. İbadet merkezi oluşuna zarar vermeme en önemli kriter olarak belirlendikten sonra etkinliklerin çevre, imkanlar, yaş grubu, algı vb. hususları da dikkate alan bir yaklaşımla ve pilot uygulamalarla başlatılması gerekecektir.

Eğitim merkeze alınarak cami müştemilatında sınıf, sergi, toplantı, konferans, okuma, kütüphane, kitap satış, etüt, kurs, anaokulu ve kreş gibi alanlarda ihtiyaçlara yönelik mekânlar oluşturulabilir.⁸⁰ Caminin sosyal işlevi öne çıkarılarak müştemilatla sağlık merkezi, aşevi, kafeterya, dinlenme salonu, nikâh ve taziye salonu, aile danışma birimleri, kurban kesim yerleri, otopark, park, bahçe, oyun alanı gibi sosyal ilişkileri güçlendiren mekânlara yer verilebilir.⁸¹ Sanat eğitimi öne çıkarılarak Türk İslam sanatları atölyeleriyle camilerde dini musiki, ney, hüsnühat, ebru, tezhip, minyatür, sahne sanatları, drama gibi sanat dallarında eğitimler verilmesi planlanabilir.⁸² Din görevlilerinin ve cemaatin müzik konusunda kafa karışıklığı yaşamalarına karşın müzik, makamsal icra, ses güzelliği ve icra kabiliyetinin etkileyiciliğinden de istifade etmek gerekmektedir.⁸³ Bu durum cami tercihinde de önemli bir etken görünümündedir.⁸⁴ Cami ve müzik bağlamında kaliteli ses cihazları, ses

⁷⁹ Karaman, *Dini Sosyalleşmede Cami Etkisi: Terme Örneği*, 134; Nebi Kılıçarslan, “Engellilerde Sosyalleşme ve İletişim Bağlamında İbadet Alanlarının Ulaşılabilirliği: Hacı Hasan Camii Modeli Örneği” (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 80.

⁸⁰ Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*, 185; Sıddık Ağçoban, “Türkiyede Kadın ve Çocuklara Hizmet Veren Bir Kurum Olarak Cami” (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 94-95; Atalay, *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri*, 72.

⁸¹ Bengi - Topraklı, “Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi”, 53; Oral, *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*, 185; Yakup Yuca, *Türkiyede, Geçmişten Günümüze Camilerin Eğitim Fonksiyonları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 122.

⁸² “Diyanet Yurt Genelinde Sanat Atölyeleri Açacak”, *TRT Haber*, Erişim 5 Aralık 2022, <https://www.trthaber.com/haber/yasam/diyanet-yurt-genelinde-sanat-atolyeleri-acacak-717120.html>

⁸³ Büşra Sena Bozdemir – Uğur Göktaş, “Cami Cemaatinin Cami Müziğine Yönelik Görüşleri”, *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 8/1 (2022), 225-239, 225; Ayça Kılınç, *Cami Görevlilerinin Müzik Alanına İlişkin Görüşleri (Niğde İli Örneği)* (Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64.

⁸⁴ Bozdemir - Göktaş, “Cami Cemaatinin Cami Müziğine Yönelik Görüşleri”, 237.

yalıtımı ve mekân akustiğinin dikkate alındığı⁸⁵, iftar ve teravîh namazı ile birleştirilerek müzikli etkinliklerin düzenlendiği⁸⁶, dini musiki derslerinin yer aldığı etkinliklerden de yararlanılmalıdır.⁸⁷

Turizmin de etkisiyle tarihi camilerde rehberlik çalışmaları öne çıkmaktadır. İnanç turizmine yönelik yapıların bilinirliği de önem arz etmektedir.⁸⁸ İslam dini ve ülke tanıtımı, İslamofobi ile mücadele gibi katkıları da dikkate alındığında bu alana yönelik de çalışmalara ihtiyaç vardır.⁸⁹ Bu bağlamda olumsuz yargılarla camiye gelen turistlerin, kültür ve dine dair bilgi edinme isteklerinin ön planda olduğu belirtilmektedir.⁹⁰ Tüm bunlar yapılırken bu işlev artırımları caminin ibadet mekânı olmasının da önüne geçmemelidir. Bu ise planlama ve standartlar ile sağlanabilecek bir husus olacaktır.⁹¹

SONUÇ

Postmodern dönemde din tüketime konu edilmek istenmekte, değerler dizisinde meydana gelen değişiklikler geleneksel dönemin bugün de varlığını koruyan önemli bir kurumu olan Caminin işlevlerinde etkili olmaktadır. Özellikle bireycilik, sosyal ilişkilerin zayıflaması, özgürlük, sanallaşma, hızlı yaşam, kentleşme ve sekülerleşme gibi bugünün değerler dizisi mabedi birçok yönden etkilemektedir. Çalışmada caminin mevcut işlevlerine yenileri eklenerek birey, toplum, aile, kadın, gençlik gibi alanlarda katkı sunulabileceğinden hareket edilmiştir. Dine yönelik her imkânın ya da tehdidin camiye de doğrudan etkileyeceği öngörülebilir. Sabiteleri olsa bile diğer kurumlar gibi din, konumuz çerçevesinde camiler değişimden etkilenmektedir. Caminin ilk zamanlarında icra ettiği bazı fonksiyonlarını başka kurumlara devrettiği bir vakıadır. Bu yönüyle değişimin kabulüyle başlanması gerekmektedir. Toplumlar değiştikçe yeni gereksinimler doğmakta, bu gereksinimlere uygun yeni mekânlar üretilmektedir. Bugün için bazı camiler bayramdan bayrama cumadan cumaya uğranılan ya da önünden geçilen bir bina görünümü arz edebilmektedir. Caminin sadece namaz ibadetiyle ilgili görülmesi fonksiyonunu da daraltmak anlamı taşımaktadır. Düne göre camilerin şehirlerde

⁸⁵ Bozdemir - Göktaş, "Cami Cemaatinin Cami Müziğine Yönelik Görüşleri", 238.

⁸⁶ Bozdemir - Göktaş, "Cami Cemaatinin Cami Müziğine Yönelik Görüşleri", 238.

⁸⁷ Kılınç, *Cami Görevlilerinin Müzik Alanına İlişkin Görüşleri (Niğde İli Örneği)*, 70.

⁸⁸ Hakkı Çalgınoğlu - Ümit Helveci, İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanının Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1515-1542, 1537.

⁸⁹ Mustafa Fatih Ay, "İmkân ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti", *Marife* 21/1 (2021), 79-103, 101.

⁹⁰ Merve Koca, *Türkiye'de Kutsal Mekân Ziyaretinde Bulunan Yabancıların İslam Algıları (İstanbul Süleymaniye Camisi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 62.

⁹¹ Büşra Selin Kepenek, *Farklı Fonksiyonlar İle Birlikte Kullanılan Cami Yapılarının Antalya Genelinde İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 94.

merkezi konumunu kaybettiği iddia edilebilir. Ne de olsa modern şehrin parametreleri değişmiştir. Bazılarının estetikten yoksun, ihtiyaçlara karşılık vermediği, huzur ve ferahlığa kaynaklık etmediği gibi değerlendirmeler de bulunmaktadır.

İşlev konusunda günümüz yurtdışı cami örnekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Şartlar farklı bile olsa bu yapıların mevcut uygulamalarıyla sosyo-kültürel yapıyı koruyan, sosyalleşmeye imkân veren, birlik ve beraberliğe katkı sunan gibi çoklu etkileri dikkate alınmalıdır. Camilerin fiziki görünümünde müstemilatla birlikte değişikliklere gidilebilir. İşlev artırımı ile eğitim, sosyal, kültürel, sanatsal ve sportif yönünün öne çıkarılması hedeflenebilir. Nihayetinde yapı, kullanıcısının varlığı ile anlam kazanmakta ve gelişmektedir. Cami mimari ve tasarımında değişmez bir tipoloji, tarihteki belli bir dönem ve üslubun idealize edilmesi; alışılanın devamının istenmesi söz konusudur. Cami mimarisinde ilkesiz yaklaşımın egemen olduğu da belirtilmektedir. Gelenekselden kopmayan, modern yaklaşımlara açık, yapıların inşası gereklidir. Mevcut olumsuz örnekler dikkate alındığında tasarım, mimari ve mühendislik uygulamalarına ihtiyaç vardır. O takdirde ihtiyaçlar merkez alınarak istek ve beklentilere karşılık verebilecek, büyüklük, mimari özellik, ferahlık ve estetiğe sahip, kullanışlı cami ve müstemilatı yapılmalıdır. Bunların aidiyet hissi yaratmaları, kabullenilmeleri ve kullanılmaları da önem taşımaktadır.

Ticari mekânların mescit kısmından bağımsız, ibadet mekânının ruhaniyetini bozmayan bir vaziyet planıyla çözülmesi uygun olabilir. Tüm camilerde tuvalet ve şadırvanın olması artık zorunluluk olarak kabul edilmelidir. Bu üniteler mevsimsel değişikliklere uygun; temiz, bakımlı, ihtiyaçlara karşılık verebilen özellikte olmalıdır. Avluda oturma yerleri, çardaklar, gölgelikler vb. ihtiyaç duyulan alanlar oluşturulmalıdır. Yemek ikramları, sergi düzenlemeleri gibi faaliyetler için çok amaçlı salon müstemilatıta yer almalıdır. Cami bahçelerinin güzelleştirilmesi, bakımı, ağaç dikimi vb. uygulamalar yaygınlaştırılmalıdır. Doğa sporlarının yapılabileceği bölgelerde camiler ve gerekli müstemilat inşa edilebilir. Ya da bu özellikleri haiz mevcut camilerde gerekli düzenlemeler yapılabilir. Var olan camilerin kategorizasyonu sonrası iyileştirme hamleleri de yapılabilir. Fiziki görünüm ve müstemilatıta yönelik farklı standardizasyonlar, tip projeler geliştirilebilir. Bu bakımdan cami ve müstemilatıta ilgili mimari, tasarım vb. alanlarda cami derneklerine rehberlik edilmelidir.

Camiler ağırbaşlı ulu mabet olmanın yanında işlevi artırılmış hayata kaynaklık eden bir kurum rolü üstlenmelidir. Hizmetlerin çeşitliliğinin artması oranında, ulaşılabilecek hedef kitlenin artması beklenebilir. Camilere

-kategorize edilerek- farklı işlevler yüklenebilir. Cami ve müştemilatında hayatın bütünlüğü gözetilerek yaş seviyelerine uygun, cazip etkinlikler düzenlenebilir. Yapılacak çalışmaların bebek-çocuk-genç-yetişkin-yaşlı-engelli ve kadınları kapsayıcı özellikler taşıması gerekir. Yürütülen çalışmalarda da kullanıcıların görüşlerine başvurulmalı; ilgi, istek ve beklentiler dikkate alınmalıdır. Caminin istihdam alanına çevrilmesi de düşünülebilir. Geçmişte selatin camilerindekine benzer cami rehberi, öğretmen, antrenör, psikolog vb. kadrolar tahsis edilebilir. Mevsimlik camiler (tarım işçileri, tatilciler, yaylalar vb. için) kurgulanabilir. Müştemilatta yer almasa bile bu hizmetleri sunan kurum ve kuruluşlarla işbirliğinde de süreç yürütülebilir.

İhtiyaç duyulan yerlerde dünün külliyesinin bugüne evrilmiş özellikleriyle bir binalar topluluğu kurgulanabilir. İmam hatip okulları ve / veya ilahiyat fakültesi bahçelerinde bu dönem öğrencilerinin istek ve ihtiyaçlarına yönelik pansiyon, spor merkezi, kütüphane gibi hizmetler sunabilecek camilerin varlığı anlamlı olacaktır. Caminin yıllık, aylık ve haftalık eğitim müfredatı kurgulanabilir/geliştirilebilir. Sadece dini alanda değil toplumu ilgilendiren tüm alanlarda ibadet merkezi oluşa halel getirmeden; seminer, kurs ve eğitimler verilmesi düşünülebilir. Camilere kütüphane, ders çalışma odaları, etüt merkezleri gibi işlevler kazandırılabilir. İhtiyaç sahibi öğrenciler için butik pansiyonlar düşünülebilir. Okul-cami buluşmalarıyla DKAB öğretmenlerinin camilerde din derslerinden bazılarını işlemesi teşvik edilebilir. İhtiyaç duyulan tüm camilerde (özellikle 4-6 yaş) Kur'an Kursları açılmalıdır. Bu kursların içeriği sadece dini derslerden oluşturulmamalıdır. Hayata hazırlayan, ilgi, istek ve beklentilere karşılık verebilecek zengin bir içerik sunulmalıdır. Gençler ve çocuklar için özellikle teknoloji alanında kurslar düzenlenebilir. Din görevlilerinin yetkinlikleri artırılarak da kurslar oluşturulabilir. Eğitim etkinliklerinin tamamı ikram, gezi, piknik vb. sosyal ve kültürel etkinliklerle de desteklenmelidir.

Türk İslam sanatları başta olmak üzere sosyal, kültürel, sportif faaliyetler için cami müştemilatı devreye sokulabilir. Yol üstündeki camilerde yolcuların ihtiyaçları merkeze alınabilir. Benzer şekilde üniversite kampüslerindeki-lerde gençler, sanayidekilerde çalışanlar gibi örneklerden hareket edilebilir. Camiler; askıda uygulamaları, yaşlı bakım, ev temizliği gibi alanlarda sosyal sorumluluk, gönüllülük çalışmalarına merkez olabilir. Camilerde nikâh kıyma uygulamaları yaygınlaştırılabilir. Dini musiki daha etkin kullanılabilir. Müzik dersleri verilebilir. Korolar oluşturulabilir. Camiler diğer canlılara da barınak görevi üstlenebilir. Kuş evleri, kedi yuvaları gibi uygulamalar geliştirilebilir. Doğa sporlarına uygun camilerde birçok etkinliği barındıran paket programlar uygulanabilir. Şartları elveren ve ihtiyaç hissedilen tüm camilere

çocuk parklarının –kış oyun alanlarının- yapılması düşünülebilir. Camileri, kadınların da kullandığı bir mekân olarak tasarlamak gerekmektedir. Abdest, ibadet, çocuk bakım odası, kreş vb. özellikleriyle (Kur'an kursuna katılan annelerin çocukları/bebekleri için kreş vb.) imkânlar sunulabilir. Cami avlularında geleneksel oyunlar için, spor aletleri, yürüyüş alanları, masa tenisi, yüzme havuzu gibi imkânlar oluşturulabilir. Belirlenen camilerde dini danışmalık ve rehberlik, aile danışmanlığı hizmetlerinin sunulması planlanabilir. Ülke nüfusunun yaşlanmasıyla da irtibatlı olarak yaşlılara yönelik sohbet yerleri, sağlık kabini, çay ocağı, spor alanları vb. hizmetler artırılabilir. Yaz Kur'an Kursları yaz okulu biçimiyle planlanabilir. Kursun içeriği yapay zekâ, robotik kodlama, yüzme, masa tenisi, okçuluk, tiyatro, futbol vb. etkinliklerle zenginleştirilebilir. Benzer uygulama ihtiyaç ve beklentilere göre tüm yaş gruplarındaki kurslar için de kurgulanabilir. Daha farklı etkinlikler için diğer resmi kurumlarla işbirlikleri yapılabilir. Ulusal ya da uluslararası alanda belirlenen camilere –diğer etkinliklerle desteklenen- gezi turları düzenlenebilir. Dini gün ve gecelerde –çocuk ve gençleri merkeze alan- şenlikler düzenlenebilir. Cami gençlik-çocuk-aile buluşmaları vb. etkinliklere devam edilmesi ve yenilerinin geliştirilmesi düşünülebilir. İnanç turizmine yönelik çalışmalar yürütülebilir.

KAYNAKÇA

- “Avrupa'nın İlk Çevre Dostu Camisi Cambridge Camii”. *TRT Haber*. Erişim 5 Aralık 2022. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/avrupanin-ilk-cevre-dostu-camisi-cambridge-camii-444773.html>
- “Diyanet Yurt Genelinde Sanat Atölyeleri Açacak”. *TRT Haber*. Erişim 5 Aralık 2022. <https://www.trthaber.com/haber/yasam/diyanet-yurt-genelinde-sanat-atolyeleri-acacak-717120.html>
- Ağçoban, Sıddık. “Türkiye’de Kadın ve Çocuklara Hizmet Veren Bir Kurum Olarak Cami”. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Akar, Miskine. *Türkiye’de Güncel Cami Mimarisi Üzerine Bir Araştırma: İstanbul Esenler İlçesi Örneği*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akbulut, Nesibe - Eraslan, Alev. “Türkiye’de Çağdaş Cami Mimarisi Tasarımında Yenilikçi Yaklaşımlar”. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 35 (2017), 33-59.
- Akbulut, Nesibe. *Türkiye’de Çağdaş Cami Mimarisi Tasarımında Yenilikçi Yaklaşımlar*. İstanbul: İstanbul Aydın Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Akın, Ahmet. “Tarihi Süreç İçinde Cami Ve Fonksiyonları Üzerine Bir Deneme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29, 179-211.

- Aslan, Enes. *Ankara Camilerinde Modern Yaklaşımlar*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Atalay, Mehmet. “Üniversite Gençliğinin Milli Birlik ve Dini Tasavvur İnşasında Kampüs Camileri ve Görevlilerinin Rolü”. *Birlik ve Beraberlikte Cami ve Din Görevlilerinin Rolü*. Ed. Recep Yıldız. İstanbul: 8. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Tam Metin Bildirileri, 2017, 273-288.
- Ay, Mustafa Fatih. “İmkân ve Sınırlar, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Bağlamında Cami Rehberliği Hizmeti”. *Marife* 21/1 (2021), 79-103.
- Bengi, Sena Işıklar - Topraklı, A. Yağmur. “Kullanıcı Beklentilerinin Modern Bir Cami Örneği Üzerinden İncelenmesi”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2019), 41-55.
- Bozdemir, Büşra Sena – Göktaş, Uğur. “Cami Cemaatinin Cami Müziğine Yönelik Görüşleri”. *İnönü Üniversitesi Kültür ve Sanat Dergisi* 8/1 (2022), 225-239.
- Çağaptay, Suna. “Cambridge Camisi’nin Düşündürdükleri”. *Mimarlık ve Yaşam Dergisi* 5/1 (2020), 193-214.
- Çelik, Esra Şahin. “Çağdaş Cami Tasarımlarına Yönelik Kullanıcı Algısı”. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çılğınoğlu, Hakkı – Helveci, Ümit. “İnanç Turizminde Merkezler ve Bölge İnsanının Bu Merkezlerle Etkileşimi: Kastamonu Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 11/3 (2022), 1515-1542.
- Çınar, Fatih - Şener, Nural. “Cami Cemaatinin Cami İle Tanışmalarında Çocukluk Dönemi Yaşantılarının Etkileri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/47 (2016), 1050-1058.
- Çoştur, Yakup - Ceyhan, M.Akif. “DİTİB’in Din Eğitimi Faaliyetleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2015), 39-51.
- Demir, Hatice. “Anadolu Selçuklu Dönemi Külliye Düzenlemesinde Cami ve Medresede Ortak Avlu Kullanımı”. *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 30 (2019), 143-166.
- Erişmiş, Mehmet Cercis. *Mehmet Esat Serezli’nin “Selimiye Camii Defteri” İçeriği ve Mimarlık Tarihi Yazını Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Gedil, Abdullah. *Türkiye’de Son Dönem Cami Tasarımında Merkezi Kubbeli Mekân Kurgusunun İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Göncüoğlu, Süleyman Faruk. “İlk Mescitten Bugüne Camii”. *Yenifikir* 18 (2017), 87-91.

- Güneş, Abdurrahman. "Sosyolojik Olarak Dinin Boyutları Ve İslam'da Cami/Cemaat Kavramları Etrafında Oluşan Erozyonun Günümüze Yansımaları". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28/2 (2018), 255-268.
- Güngör, Özcan. "Yaşlılar İçin Cami Temelli Sosyal/Dini Hizmetler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 161-188.
- Gürbüz, Ezgi. "Üsküdar Mihrimah Sultan Külliyesi" Külliyesi Oluşturan Yapılar ve Bu Yapılardan Caminin Son Dönem Restorasyonu (2012-2014). İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gürsoy, Elif. "Günümüz Cami Mimarisinde "İlkesiz Yaklaşım"". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (2013), 239-253.
- Gürsoy, Elif. "Modern Mimarlık Tarihi Sürecinde İzmir Camileri". İzmir: Ege Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Halaçoğlu, Neval Konuk. "Nüfus Mübadelesi Sonrası Yunanistan Veria (Karaferye) Şehrinde Ev Olarak Kullanılan Camiler". *Tarih ve Gelecek Dergisi* 6/3 (2020), 1109-1133.
- Harmankaya, Nesrin Çiçek Akçıl. *Mimar Sinan Camilerinde Sembolizm*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Kaçar, Yusuf. "Diyanet İşleri Başkanlığı Cami Yapımı ve Bakımı Fonu Bütçe ve Muhasebe Düzeni". *The Journal Of Socail Science* 4/8 (2020), 705-719.
- Kap, Tuncay. "Cami Mimarisi ve Ticari Fonksiyon İlişkisi, Akçakoca Cami Örneği". *Düzce Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi* 7 (2019), 1847-1857.
- Karaman, Fethullah. *Dini Sosyalleşmede Cami Etkisi: Terme Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keleş, Hamza - Can, Mustafa. "Bir Eğitim, Kültür, Sosyal ve İbadet Müessesesi Olarak Gazi Bodur Hüseyin Paşa'nın Taşlıca'daki Vakıf Eserleri". *Kastamonu Education Journal* 26/4 (2018), 1289-1296.
- Kepenek, Büşra Selin. *Farklı Fonksiyonlar İle Birlikte Kullanılan Cami Yapılarının Antalya Genelinde İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Keskin, Hümeyra Doruk. *İslam Medeniyetinde Bir Sembol Olarak Cami: Günümüzdeki Camiler Etrafında Dini, Siyasi ve Estetik Tartışmalar*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kılıçarslan, Nebi. "Engellilerde Sosyalleşme ve İletişim Bağlamında İbadet Alanlarının Ulaşılabilirliği: Hacı Hasan Camii Modeli Örneği". Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Kılınç, Ayça. *Cami Görevlilerinin Müzik Alanına İlişkin Görüşleri (Niğde İli Örneği)*. Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Koca, Merve. *Türkiye’de Kutsal Mekân Ziyaretinde Bulunan Yabancıların İslam Algıları (İstanbul Süleymaniye Camisi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Koç, Ahmet - Özdemir, Ömer. “Kanûnî Vakfiyesi’ne Göre Süleymaniye Camii ve Görevlileri”. *Diyanet İlmî Dergi* 53/2 (2017), 119-147.
- Koçyiğit, Kudret. *Rivayetler Bağlamında Kadının Camideki Konumu*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuban, Doğan. “Cami Tasarımında Sinan’ı İzlemek Bağlamında Uyarılar”. *Yapı* 353 (2011), 64-71.
- Kubat, Murat. “İslâm Toplumunun Birlik ve Beraberliğini Sağlama Merkezleri Olarak Câmî ve Mescidler”. *Birey ve Toplum* 10/20 (2020), 5-31.
- Kurnaz, Şuayip. “Camilerin Toplumsal Kimlik ve Değerlerin Oluşmasındaki Rolü”. İzmir: Dokuz Eylül üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Mehmet Atalay, *Gençlere Yönelik Cami Merkezli Sosyal Din Hizmetleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Oral, Bülent. “Muhafazakâr Tutumun Estetik Sorunsalı Bağlamında Çağdaş Cami Mimarisi”. *Sanat Tarihi Dergisi* 29/2 (2020), 489-519.
- Oral, Murat – Başar, Mehmet Emin. “Konya Kent Merkezinde Yer Alan Camilerin Mimari Özellikleri Açısından Analitik Değerlendirmesi”. *Selçuk Üniversitesi Mühendislik Mimarlık Fakültesi Dergisi* 21/3-4, 143-155.
- Oral, Murat. *Günümüz Cami Mimarisinde Kimlik ve Nitelik Sorunu -Konya Örneği-*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Öğretici, Bekir. “Cami Merkezli Din Eğitimi Kapsamında “Cami Gençlik Buluşmalarının” Önemi: Ümraniye Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 729-737.
- Özçakı, Meltem. “Çağdaş Cami Mimarisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Border Crossing* 8/1 (2018), 133-160.
- Özçelik, Zehra Bürde. *Geleneğin Etkisi ve Gelecek Beklentileri Bağlamında İstanbul’da Üçüncü Milenyum Dönemi (2000-2020) Camileri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Safa, Mustafa. “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Cami Merkezli Yurtdışı Din Hizmetleri: Kanada Örneği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 1359-1375.
- Safa, Mustafa. “Üniversite Öğrencilerinin Kampüs Camii Alışkanlıkları ve Camiden Beklentileri: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2021), 127-152.
- Sağır, Elif – Dokgöz, Gül Deniz. “Türkiye’deki Cami Mimarisinde Taklit Sorunsalı”.

2. *Uluslararası Mimarlık ve Tasarım Kongresi*. Ed. Gökşen Aras. Çanakkale: Güven Plus Grup A.Ş. Yayınları, 2018, 119-124.
- Sağır, Elif. *Konvansiyonel Cami İmgesinin Yenilikçi Mimari Denemeler Üzerinden Okunması*. İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sargın, Havva. "Havra, Kilise ve Cami İç Mekânlarına İbadethane Kimliğini Kazandıran Mekânsal İmge ve Sembollerine İlişkin Ortak Kavramlar". Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Sarıhan, Fatma Zehra. *Türk Mimarisinde Cami İmajı Algısı (Biçim-Form Üzerinden Bir Yaklaşım)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sevinç, İrfan. "Hollanda'da Cami Eksenli Din Hizmetleri". *Dini Araştırmalar* 13/36 (2010), 105-134.
- Sheibaniaghdam, Danız. *Cami Mimarisinde Çağdaş Yaklaşımlar: Türkiye ve İran Örneği*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sınmaz, Serkan. "Külliyelerin Mekansal Tasarımı, Anadolu'da Külliyyelerin Gelişim Süreci ve Kentsel Tasarım Kurgusu". *Kent Akademisi* 10/4 (2017), 381-395.
- Şenat, Fatma Asiye. "2018 Yılında Gerçekleştirilen Cami Konulu İki Akademik Faaliyet Üzerine". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 473-481.
- Şenat, Fatma Asiye. "Ramazan Misafirliğinden Düzenli Devama: Camide Kadın Cemaat". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 179-199.
- Şentürk, Recep. "Cami İslam Toplumunun Kalbidir". *Diyanet Aylık Dergi* 322 (2017), 28-31.
- Tan, Zeki. "Farklılıkları Bir Arada Yaşatmada Camilerin Önemi ve Yeni Mabet Dininin İnşası". *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 7/15, 109-123.
- Taşar, Emin Selçuk. *Aslında Neyi Konuşuyoruz: Türkiye'de Cami Tartışmalarına (2009-2013) Yönelik Bir Söylem Analizi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Taşar, Selçuk - Düzenli, Halil İbrahim. "Türkiye'de Cami Gündemi, Medya ve Mimarlık (2009-2013): Şakirin, Mimar Sinan, Çamlıca ve Sancaklar Camileri Üzerine". *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 299-332.
- Taşdemir, Abdullah Said - Erarslan, Alev. "Çağdaş Camii Tasarımında Yenilikçi Bir Yaklaşım. Marmara İlahiyat Cami; Plan ve İç Mekân Özellikleri". *ABMYO Dergisi* 52 (2018), 55-70.
- Tosun, Cemal. *F. Almanya'da Yaşayan Türklerin Din Eğitimlerinde Caminin Yeri ve Din Görevlilerinin Yeterlilikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992.

- Tüfekçioğlu, Ahmet Enis. *Güncel Cami Yapılaşmasının Kullanıcıları Açısından Bircimsel ve İşlevsel Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yavaş, Habibe. *Vaazların Niteliği ve Katılımı Etkileyen Faktörler (Kadınlara Yönelik Cami Vaazları-Ankara-Yenimahalle Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yavuzer, Hasan. "Diyanet İşleri Başkanlığının Kurumsal Yapılanması İçinde Cami Hizmetlerine Sosyolojik Bir Bakış". *Akademik Araştırma ve Dayanışma Derneği* 12 (2008), 175-199.
- Yazıcı, Nesimi. "Din Hizmetleri Açısından Caminin Yeri ve Önemi". *AÜİFD* 48 (2007), 1-10.
- Yıldız, Sariye. *Camilerde Kullanıma Yönelik Problemlerin Saptanması: Ankara Çukurambar Örnekleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Hüseyin. "Hz. Peygamber Döneminden Günümüze Kadınlar ve Cami Eğitimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/14 (2007), 107-130.
- Yılmaz, Rümeyza. *Sosyal Değişim Açısından Mabetlerin Kurumsal İşlevselliği İstanbul Camileri Örneği*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yuca, Yakup. *Türkiye'de, Geçmişten Günümüze Camilerin Eğitim Fonksiyonları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yüce, Nefide. *Göçmen Kadınların Dini Sosyalleşmesinde Caminin Rolü (Danimarka/Kopenhag Kocatepe Camii Örneği)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

EBÛ BEKİR RAZİ EL-CESÂS VE EBU İSHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EMİR VE NEHİY KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN EL-FUSÛL Fİ'L USÛL, LÜMA', VE TABSIRA FÎ USÛLİ'L-FIKH BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

COMPARISON OF ABÛ BAKR RÂZÎ AL-JAŞŞÂŞ AND ABÛ ABÛ İŞHÂQ AL-SHİRÂZÎ'S OPINIONS ON AMR AND NAHY IN CONTEXT OF AL-FUŞÛL Fİ'L UŞÛL, LUMA', AND TABSIRA Fİ USÛLİ'L-FIQH

İSMAİL YILMAZ

DR. ÖĞR. ÜYESİ., GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU ANABİLİM DALI
ASST. PROF., UNIVERSITY OF GAZİANTEP FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF ISLAMIC
LAW SCIENCE
GAZİANTEP, TÜRKİYE

ismailyilmazmisri@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1447-0842>

NURAN KÜLEÇ

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI
PH.D. STUDENT, UNIVERSITY OF GAZİANTEP FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF
ISLAMIC LAW DEPARTMENT
GAZİANTEP, TÜRKİYE

nurcankulec461@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0005-8328-2297>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1267351>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
18 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
22 Haziran / June 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Yılmaz, İsmail – Küleç, Nuran, "Ebû Bekir Razi el-Cessâs ve Ebu İshak Eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Konusundaki Görüşlerinin el-Fusûl Fî'l Usûl, Lüma', ve Tabsira Fî Usûlî'l-Fikh Bağlamında Karşılaştırılması [Comparison of Abû Bakr Râzî Al-Jaşşâş And Abû Abû İshâq Al-Shîrâzî's Opinions On Amr And Nahy In Context Of Al-Fuşûl Fî'l Uşûl, Luma', And Tabsira Fî Usûlî'l-Fiqh]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 225-253.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



EBÛ BEKİR RAZÎ EL-CESSÂS VE EBU İŞHAK EŞ-ŞİRÂZÎ'NİN EMİR VE NEHİY KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN EL-FUSÛL FÎ'L USÛL, LÛMA; VE TABSIRA FÎ USÛLİ'L-FIKH BAĞLAMINDA KARŞILAŞTIRILMASI

Öz

Hiç şüphesiz emir ve nehiy, usul-ı fikhin en önemli konularının başında gelmektedir. Zira, emir ve nehiy konusunun gerektiği şekilde tahkik edilmesi Allah'ın kullarına olan hitabındaki maksadın anlaşılmasında önem arz etmektedir. Fıkıh Usûlü ekollerinden Fukaha ve Mütetekellimin ekolleri arasında emir ve nehyin anlaşılmasında farklılıklar bulunmaktadır. Mezhepler arasında hatta mezheplerin kendi içlerinde farklı görüşlere rastlamak mümkündür. Emrin tanımı, sığısı, gereği ne zaman ve ne miktarda yerine getirilmesi gerektiği, emrin ve nehyin zıtlarına hangi hükmün bağlanıp bağlanmayacağı gibi meseleler usûl âlimleri arasında tartışılan konuların başında gelmektedir. Hanefî usûl âlimlerinin önde gelen isimlerinden biri olan Ebû Bekir Razi el-Cessâs (v. 370/981)'in *el-Fusûl fî'l Usûl'u* Hanefî hukuk sisteminde önemli bir yere sahip olan eseridir. Aynı şekilde Şafîî usûl geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083)'nin *Lüma', Şerhü'l Lüma'* ve *Tabsıra fî Usûli'l-Fikh* isimli eserleri de Şafîî Hukuk literatüründe önemli bir yere sahiptir. Bu iki âlimin emir ve nehiy konusundaki görüşünün belirlenmesi ve birbiriyle karşılaştırılması önem arz etmektedir. Bu çalışmada, adı geçen iki âlimin görüşlerinin karşılaştırılması sırasında her iki gelenekten gelen diğer alimlerin görüşlerine de -zaman zaman yer verilmiştir. Bu iki âlimin emir ve nehiy konusundaki görüşleri hem mensup oldukları mezhebin görüşlerini yansıtmaları açısından hem de diğer mezhepler içerisindeki farklı görüşlerin aktarılması bağlamında önem arz etmektedir. Emir ve nehiy kavramları ve bu kavramların ihtiva ettiği alt başlıklar Cessâs ve Şîrâzî tarafından ele alınmıştır. Emir konusunda öncelikle emrin tanımı, kapsamı ve emre mahsus sığa konularında görüşler öne sürülmüştür. Emrin tanımlanması hususunda dikkat çeken noktalar emreden kişinin konumu, emir lafzında bir gerekliliğin bulunması ve emirde irade problemidir. Aynı şekilde Kur'an'da emir sığısıyla varid olan tüm lafızların hakikat anlamında mı mecazen mi emir olarak isimlendirilmesi gerektiği konusu ele alınan alt başlıklardan biridir. Yine emir lafzının varid olduğu zaman kimlere hitap ettiği, herhangi bir şart, vasıf vb. bir kayıttan soyut olarak varid olmuş emrin hükmünün ne olması gerektiği, bunun zıddı olarak bir şarta, vasa veya zamana bağlı olarak emredilen lafızların hükmü, emrin yerine getirilme zamanı, mutlak olarak varid olan emir lafzının bir defa yapılmakla gereğinin yapılmış olacağı mı yoksa mutlak emrin birden fazla yapılmaya mı delalet ettiği emir kapsamında ele alınan meselelerdendir. Emir konusunda Cessâs ve Şîrâzî tarafından ele alınan konulardan bir diğeri de zamana bağlı emrin vakti içerisinde yerine getirilmemesi durumunda kazasının ikinci bir emirden sonra mı, yoksa ikinci bir emir beklenmeksizin mi yapılması gerektiğidir. Yemin kefâretinde olduğu gibi belli bir sıraya riâyet edilerek yerine getirilmesi gereken (tertip) emrin durumu, aynı şekilde zıhar kefâretinde mükellefe kendisine sunulan seçenekler arasında birini yerine getirmesi (tahyir) istenildiğinde emrin durumu emir konusunda tartışılan konulardandır. Cessâs ve Şîrâzî tarafından emre hangi hükmün bağlanacağı araştırıldığı gibi emrin zıddına hangi hükmün bağlanacağı ve bunun devamı olarak bir tane zıddı olan emir ve birden çok zıddı olan emrin zıddının hükmü de ele alınmıştır. Aynı şekilde nehiy konusu da birçok hususta emirle aynı olmakla birlikte, nehye has olan, Cessâs ve Şîrâzî'nin değindiği önemli meselelerin başında; Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığısı, emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs emir konusunda ileri sürdüğü görüşlerden farklı olarak nehyin derhal ve ebediyen haramlığa delalet ettiği hususunda Şîrâzî ile aynı görüştedir. Aynı şekilde mutlak nehyin ibadet ve muamelat ayrımı olmaksızın haricî bir karine

bulunmadıkça nehyedilen şeyin fesada haml edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Şîrâzî de Şafîi fukahasının çoğunluğunun görüşü olan mutlak nehyin neyh edilen hususun fesada delalet ettiği görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedir. Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilmesi gerekenler olabilmektedir. Şîrâzî' de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiği konusunda Cessâs'la aynı fikirdedir. Ama nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Emir, Nehiy, Cessâs, Şîrâzî

COMPARISON OF ABŪ BAKR RÂZĪ AL-JAŞŞÂŞ AND ABŪ ABŪ İSHÂQ AL-SHĪRÂZĪ'S OPINIONS ON AMR AND NAHY IN CONTEXT OF AL-FUŞŪL FĪ'L UŞŪL, LUMA', AND TABSIRA FĪ USŪLĪ'L-FIQH

Abstract

Undoubtedly, the method of order and prohibition is one of the most important issues of fiqh. For, the proper investigation of the issue of orders and prohibitions is important in understanding the purpose of Allah's address to his servants. There are differences in the understanding of command and prohibition between the schools of Fiqh and mutakallimûn. It is possible to come across different views among the sects and even within the sects themselves. At the beginning of the differences in this regard, issues such as the definition of the order, its capacity, when and how much it should be fulfilled, and which decree should be attached to the opposites of the order and prohibition are among the issues that have been discussed among the scholars of methodology. The al-Fuşûl fî'l Uşûl of Abu Bakr Razi al- Jaşşâş (d. 370/981), one of the leading scholars of Hanafi methodology, is a work that has an important place in the Hanafi legal system. Likewise, the works of Abu Ishaq al-Shirazi (d. 476/1083), one of the most important representatives of the Shafii method tradition, named Luma', Sherhu'l Luma' and Tabsira fî Uşûlî'l-Fiqh have an important place in the Shafii Law literature. It is important to determine the views of these two scholars on command and prohibition and to compare them with each other. In this study, during the comparison of the views of both scholars, the views of other scholars from both traditions are also included. The views of these two scholars on command and prohibition are important both in terms of reflecting the views of the sect they belong to and in the context of conveying different views within other sects. The concepts of order and prohibition and the sub-headings of these concepts are handled by al-Jaşşâş and al-Shîrâzî. Regarding the order, firstly, opinions were put forward on the definition of the order, its scope and the capacitance of the order. The remarkable points regarding the definition of the order are the position of the person ordering, the existence of a necessity in the wording of the order, and the order is a problem of will. Likewise, the issue of whether all words in the Qur'an with the capacity of command should be named as orders, in the sense of truth or metaphor, is one of the sub-headings of the order. Again, when the word of the order is in existence, to whom it is addressed, any conditions, qualifications, etc. What should be the verdict of the order that has arisen abstractly from a record, on the contrary, the decree of the words ordered depending on a condition, qualification or time, the time of execution of the order, the necessity of making the absolute word of the order once, or whether the absolute order has been fulfilled more than once. It is one of the issues dealt with within the scope of the order, which it indicates to be done. Another issue discussed by al-Jaşşâş and al-Shîrâzî regarding the order is

whether the accident should be done after a second order or without waiting for a second order if the time-bound order is not fulfilled in time. As in the expiation of the oath, the status of the order (arrangement) that must be fulfilled by following a certain order, and the status of the order when the taxpayer is asked to fulfill one of the options offered to him (tahyir) in the zihar expiation, are among the issues discussed in the subject of the order. al-Jaṣṣāṣ and al-Shīrāzī investigated which decree to be attached to the order, as well as which decree to be attached to the opposite of the order, and as a continuation of this, the command of the order with one opposite and the opposite of the order with more than one opposite were also discussed.

Keywords: Islamic Law, Amr (Command), Nahy (Prohibition) al-Jaṣṣāṣ, al-Shīrāzī

GİRİŞ

İslam hukuk sisteminde emir ve nehiy konusu fūru fıkha yansıması bakımından en önemli konularından biridir. Emrin sigası, ifade ettiği mana, fevre veya tekrara delalet edip etmemesi, emrin ve nehyin zıddına bina edilecek hükümler gibi meseleler önem arz etmektedir. Makalede emir ve nehiy konusu Ebû Bekir Razi el-Cessâs (ö.305/917)'ın *el- Fusûl fi'l Usûl'u* ve olan Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 450/1058)'nin *Lüma ve Şerhu'l-Lüma* isimli eserlerindeki görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Bu iki âlimin seçilmesinin sebebi Hanefi ve Şafî mezhepleri geleneğinde önemli bir yere sahip olmalarıdır. Ayrıca Ebu İshâk Şîrâzî'nin usûl eserlerinde Cessâs'ın hocası Ebu'l Hüseyin el-Kerhî (ö.340/952)'ye çokça atıfta bulunması, Kerhî'nin usûl görüşlerini derlediği "*el-Usûl*" isimli risalesinin dışında bir eserinin bulunmaması onun önde gelen talebesi olan Cessâs'ın *el- Fusûl fi'l Usûl* isimli eserinin seçilmesinde önemli rol oynamıştır.

Emir, Arapçada أمر fiilinden türeyen bir mastardır. Çoğulu أوامر olup talep etmek anlamına gelmektedir.¹ İsim olarak ise أمر çoğulu أمور olup olay anlamına gelir.² Emir kelimesinin iki farklı çoğul anlamı, onun iki farklı anlamına işaret etmektedir. Emir kelimesinin terim anlamı ise fıkıh usûlü alimleri arasında tartışılan konulardan biridir. Bu farklılık fukâhanın emir tanımlarına da yansımıştır. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö.478/1083), *Varakât* isimli eserinde emri "*Bir kimsenin rütbe olarak daha altta olan bir kimseden bir fiili yapmasını, vücûbiyet yoluyla sözle istemesidir.*" şeklinde tanımlayarak emreden kimsenin konum olarak daha altta olmasını, emrin

¹ Ahmed b. Muhammed b. Ali Feyyumî, *Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi şerhi'l Kebir* (Beyrut, Mektebetü'l-İlmiyye, 2012), 6/26

² Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Manzûr, *Lisânu'l- Arab* (Beyrut, Daru's Sadr, ts), 4/26-27; Mecduddin Ebu Tahit Muhammed b. Ya'kub Firûzâbâdî, *Kâmusu'l Muhîr* (Beyrut, Mektebetü'l-müessesetü'r-Risâle li'n-Neşr, 2005), 1/344.

sözle yapılmasını ve emrin zorunluluk ifade etmesini şart koşturmaktadır.³ Cüveynî, *el-Burhan* isimli eserinde ise “Emredilen kimsenin emredilen hususu yapmasını gerektirici” söz şeklinde tanımlamıştır.⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (505/1111)’in emir tanımı da Cüveynî’nin *el-Burhan* isimli eserindeki emir tanımıyla aynıdır.⁵

Emrin iki farklı açıdan tanımlanabileceğini düşünen Serahsî ise filoloji bakımından emrin “Birine bir şeyi ‘yap!’” olarak, bir usûl terimi olarak ise “Kendisiyle eşit veya daha alt seviyedeki birine yapılan hitap” şeklinde tarif etmektedir.⁶ Serahsî’nin emir tanımına bakıldığında onun emir tanımında emreden kimsenin, emrettiği kişiyle aynı veya daha alt konumda olmasına dikkat çektiği görülmektedir. Şevkânî (ö.1250/1834)’nin de aralarında olduğu bazı alimler emri “İsti’la yoluyla fiilin talebine delalet eden lafız” şeklinde tarif etmektedir.⁷ Tarifte geçen “isti’la” emreden kişinin daha üst seviyede olduğunu göstermektedir.

Nehy, emrin zıttı olup sözlükte; geri durmak, uzaklaştırmak, yasaklamak, mani olmak anlamlarına gelir.⁸ Terim olarak nehy, “Kendinden aşağı olan bir kimseden bir fiili terk etmesini istemektir”. Başka bir tarif ise “birinin başkasına isti’la yoluyla geri durmasını talep etmesidir”⁹

Emir ve nehy tanımında olduğu gibi emri ve nehyi içeren diğer konular da da usûl âlimleri arasında fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Emir ve nehy konusunda ele alınan ve tartışılan konular ise emrin tanımı, sığası, emir olarak değerlendirilecek veya değerlendirilemeyecek ifadeler, emrin fevre delalet edip etmediği, emir lafzının gereği, bir vakte bağlı olarak varid olan emir lafzının durumu, emir lafzının tekrara delalet edip etmediği, tertip ve tahyîr içeren emir lafzının durumu, emrin ve nehyin zıddına hangi hükmün bağlanacağı, nehyin fesada delaleti gibi meselelerdir. Bu çalışmada Cessâs

³ İmâmü'l Haremeyn Ebi'l Meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Varakât* (Riyad, Darü'l Samîi,1996), 10.

⁴ İmâmü'l Haremeyn Ebi'l- Meânî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf, Cüveynî, *el-Burhân fî Usûlü'l Fikh*, thk. Salih b. Muhammed b. Utah (Beyrut, Darü'l Kütübü'l- İlmiyye, 1999), 1/63.

⁵ Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ min İlmi'l Usûl*, thk.Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut, Daru'l Erkam b. Erkam, ts), 1/738.

⁶ Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl es-Serahsî , *Usûlü's-Serahsî* thk.Ebu'l Vefâ el-Afgani (Beyrut, Dârü'l- Kütübü'l İlmiyye, 1973) 1/9.

⁷ Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Fiyad el-Ulvânî (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle,1997), 2/71; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi el- Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlü'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfi (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/140; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûlü'l-Pezdevi* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l-İslâmî, ts.), 1/101; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hâk min 'ilmi'l-uşûl* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l-Arabiyye, 1999), 1/276; Zeynuddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, İbnü'l Aynî, *Şerhu Metnü'l Menâr*, thk. Alâ Semîr Tuhi Tavvâf (Dimeşk, Daru'l Beyrutî, 2010), 40.

⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut, Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 1983), 1/56; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/343.

⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, 1/15; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/140; İbnü'l Aynî, *Şerhu Metnü'l Menâr*,73.

ve Şîrâzî'nin bu konular hakkındaki görüşleri kıyaslanacaktır. Öncelikle bu iki âlimin emrin tanımı, kapsamı ve sığısı konularındaki görüşleri aktarılacaktır.

1. EMİRLE İLGİLİ TARTIŞMALI MESELELER

1.1. Emrin Tanımı ve Sığısı

Emrin tanımı ve sığısı, onun içerdiği mana ve hükümleri de yansıttığından emrin fukâha tarafından nasıl tanımlandığı ve emre özel bir sığınan olup olmadığının bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Cessâs ve Şîrâzî'nin emri nasıl tanımladıkları ve emre mahsus bir sığa bulunup bulunmadığı konusundaki görüşlerine değinilecektir.

Cessâs emri “*Emir bir kimsenin rütbe olarak kendisinden alttaki bir kimseye ‘yap’ demesidir*” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰ Şîrâzî Şafiîlerden emir tanımına “vücûbiyet yoluyla” eklemesini yapanların bulunduğunu aktardıktan sonra emri “*Bir kimsenin kendisinden konum olarak daha altta olan kişiden, bir şeyi yapmasını sözlü olarak talep etmesidir (istidâ)*” şeklinde tarif etmiştir.¹¹ Şîrâzî, bu tanımla üst makama hitaben yapılan emirleri hakiki emir kapsamında değerlendiren Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî’ gibi Şafiî fukahasının önde gelen alimlerinden farklı bir görüş benimsemiştir.¹² Cessâs ve Şîrâzî'nin emir tanımlamalarına bakıldığında her ikisinin de Mutezilâden Kâdî Abdilcebbar (ö.415/1025)’in “Fiili daha aşağı konumda olan birinden sözlü olarak irade etmektir.”¹³ şeklindeki emir tanımına uygun olarak emirde istidâ şartını aradıkları ve emir lafzının muhataba denk veya alt konumda bir kimseye yöneltilmesi gerektiğini kabul etmektedirler.¹⁴ Fakat Şîrâzî, Kâdî Abdilcebbar’ın emir tanımında geçen irade şartını kabul etmemektedir.¹⁵

Cessâs emir lafzının yedi farklı biçimde varid olabileceğini belirtmiştir. Bu biçimlerden altı tanesi konum olarak üstte olan bir kimsenin kendisinden daha altta olan bir kimseye yaptığı hitaptır. Bunların birincisi “*Namazı kılın, zekâtı verin*”¹⁶ ayetinde olduğu gibi gereklilik (icap/farz) ifade eder, ikincisi, “*İyilik yapın, şüphesiz Allah iyilik yapanları sever*” ayetinde geçtiği şekilde

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, thk. Acil Câcım en-Neşimî (Kuveyt, Vizaretü'l-Evkâf ve Şuûnî'l-İslamiyye,1994) 2/79.

¹¹ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Lüma' fî Usûl-u Fıkh*, thk. Abdulkadir Hatib Hasan (Bahreyn, Mektebetü Nizam Ya'kubi'l Hâs, 2013), 93; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, thk. Abdülmecit et-Türkî (Tunus, Dârü'l Garbi'l İslâmî, 2012), 1/191.

¹² Cüveynî, *el- Burhân*, 1/203; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 3/119; Râzî, *el-Mahsûl*, 2/30.

¹³ Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l- 'adl*, thk. Taha Huseyn -İbrahim Mezkur (Ts.Yy.) 17/108.

¹⁴ Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l Usûli'l -Hamse*, tkh. Abdulkerim Osman (Kahire, Mektebetü Vehbe, 1988), 141.

¹⁵ Şîrâzî, *et- Tabsıra fî Usûl-il- Fıkh*, thk. Naci Suveyd (Beyrut, Mektebetü'l Asriyye, 2011), 11-12.

¹⁶ Bakara, 2/ 43, 83, 110; Nur, 24/56; Müzemmil, 73/20.

bir şeyin yapılmasının iyi ve güzel olduğunu (mendup), üçüncüsü, “*Alış-verişlerinizde şahit tutunuz*” şeklinde daha iyi ve daha güzel olana yönlendirme (irşad) içindir. Emir lafzının üstten alta doğru varid olmasının dördüncü türü “*Cuma namazını kıldıktan sonra yeryüzüne dağılın*”¹⁷ ve “*İhramdan çıktıktan sonra avlanın*”¹⁸ ayetlerinde geçen emirler ibaha ifade etmek üzere varid olmuştur. Beşincisi ise “*Onun benzeri bir sûre de siz getirin*”¹⁹ ayetinde geldiği üzere Allah’ın müşrikleri aşağılama (takri’) ve ta’ciz için hitapta bulunmasıdır, altıncısı yine Allah’ın “*Dilediğinizi yapın*”²⁰ ayetinde müşrik ve kafirlere vaid ve tehdit için vaz’ ettiği emir lafızlarıdır. Yedincisi ise bir kulun Allah’a “*Beni bağışla, bana merhamet et*” ifadelerini örnek vermekte ve bu konumdaki emrin talep anlamına geldiğini ifade etmektedir.²¹

Cessâs, hocası Ebu’l Hasan el- Kerhî’den²² nakille emrin sadece vücûbiyet ifade etmesi hâlinde hakiki emir olarak isimlendirilebileceği, vücûbiyet ifade etmeyen diğer lafızlarda ise mecazi emir olarak isimlendirileceği görüşüne delil olarak emri yerine getirmeyen kimseye asi denildiğini, Hz. Musa’nın kardeşi Hz. Harun’a hitaben “*Emrime asi mi oluyorsun*”²³ lafzını ve yine Allah’ın şeytana “*Sana emrettiğim zaman secde etmeni engelleyen nedir*”²⁴ ayetlerini göstermektedir.²⁵

Şîrâzî ise fiil yoluyla yapılan emrin ancak mecazî emir olacağını kabul etmiştir. Daha önce ‘*Tabsıra*’ isimli kitabında dile getirdiği kişinin fiillerini ifade eden emrin hakikat yoluyla emir olarak adlandırılması gerektiği²⁶ görüşünden, kişinin fiili ve sözlü tasarrufları arasında farklılık bulunduğu gerekçesiyle vazgeçmiştir.²⁷ Şîrâzî, Cessâs’la aynı görüşü benimseyerek emir lafzının sadece vücûp ifade ettiği zaman hakiki anlamına yorumlanabileceğini, Mu’tezil’den Ebu’l Kâsım Abdullah el-Belhî (319/931)’nin hilâfına ibaha hükmündeki lafızların emir olarak adlandırılmayacağını, zira Arap örfünde efendinin kölesine dinlenme hususunda izin vermesine emir denilmediğini belirtmektedir. Şîrâzî’ye göre bu anlamla vaz’ olunmuş lafızlara emir değil teşvik denilebilir. Aynı şekilde Fussilet Suresi 40. ayetinde “*Di-*

¹⁷ Cuma, 62/10.

¹⁸ Maide, 5/2.

¹⁹ Hud, 11/13.

²⁰ Fussilet, 41/ 40.

²¹ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/81.

²² Ebü'l- Hasan Ubeydullah b. el- Hüseyin b. Dellâl el- Kerhî (ö.317/929) hakkında geniş bilgi için bkz. Yunus, Apaydın, “Kerhî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2022), 25/285-287.

²³ Taha, 21/93.

²⁴ Araf, 7/12.

²⁵ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/83.

²⁶ Şîrâzî, *et- Tabsıra*, 14.

²⁷ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/192; Şîrâzî, *Lüma*, 93

*lediğinizi yapın*²⁸ gibi tehdit içeren, Hud Suresi 13. ayetinde “*Onun benzeri bir sûre de siz getirin*”²⁹ gibi ta’ciz ifade eden lafızlar istid’a olmadığından emir olmayacağı görüşündedir. Şîrâzî, Cessâs’tan nakledilen, bir kimsenin daha altta olan kimseye emir lafızlarıyla hitap etmesinin istek ve sığınma anlamına geleceğini, denk olan kimseler arasında da emretmenin olmayacağını savunmuştur.³⁰

Cessâs ve Şîrâzî dilde emir sığısı için bir lafız bulunduğu ve bu sığınan da “if’al” (yap) lafzı olduğunda hem fikirdirler. Şîrâzî, Eş’arilerin dilde emir için vaz’ edilmiş bir sığa bulunmadığı şeklindeki görüşünü eleştirerek dilcilerin kelimeleri emri de kapsayacak şekilde dört kısma ayırdıklarını ve bunun da dilde emir için vaz’ olunmuş bir sığa olduğuna delalet olarak değerlendirileceğini belirtmektedir.³¹ Cessâs da bu konuyu dil bakımından değerlendirerek bütün kavramlara ait bir sığa vaz’ olduğu gibi bir kimsenin başka birine emretmek istediğinde bir lafza ihtiyaç duyduğunu bunun da “if’al” sözü olduğunu savunmaktadır.³²

Cessâs ve Şîrâzî’nin, Kâdî Abdilcebbar gibi emirde istid’a yani fiilin daha aşağı konumda olan kimseden talep edilmesi şartını aradıkları görülmektedir. Ancak Şîrâzî emirde istid’â konusunda Mu’tezilî’ye muvafık olmakla birlikte, onların bir şeyi emretmenin, o şeyi irade etmek anlamına geldiği şeklindeki görüşlerine ise muhalefet etmektedir. Şîrâzî’nin emir konusunda dikkat çektiği bir diğer husus da denk olan kimseler arasında da emretmenin mümkün olmamasıdır.³³

Emir lafzının Kur’an’daki farklı kullanımına da dikkat çeken Cessâs ve Şîrâzî emir lafzının sadece vücûbiyet ifade ettiğinde hakikat anlamına haml olunacağını diğer kullanımların ise ancak mecazen emir olarak adlandırılacağını kabul etmektedirler. Sığa ile ilgili Şîrâzî, Eş’ariler’in Arap dilinde emir için vaz’ edilmiş bir kipin bulunmadığı görüşünü eleştirmiş, if’al (افعل) lafzının emre has bir lafız olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Cessâs da Şîrâzî’yle aynı görüşü paylaşarak ifal (افعل) lafzının emre delalet ettiğini savunmuştur.³⁴

1.2. Emre Dahil Olan ve Olmayan Hususlar

Emre dahil olan ve olmayan hususlar hakkında Cessâs kafir örneğine yer vermiştir. Cessâs Kerhî’nin bu görüşte olduğunu belirterek kafirlerin dinî emrin muhatabı sayılması gerektiğini savunmuş, iman etmekle yükümlü

²⁸ Fussilet, 41/40.

²⁹ Hûd, 11/13.

³⁰ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/191-192; Şîrâzî, *Lüma’*, 93-94.

³¹ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/199; Şîrâzî, *Lüma’*, 93.

³² Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/82.

³³ Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/191; Şîrâzî, *Lüma’*, 93; Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/79.

³⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/82; Şîrâzî, *Şerhu’l-Lüma’*, 1/199; Şîrâzî, *Lüma’*, 93.

oldukları gibi şer'î emirleri yerine getirmekle de yükümlü olduklarını belirtmiştir. Zira Allah kafirlere namazı emretmekle dolaylı olarak önce iman etmeyi sonra namazı emretmiştir.³⁵ Cessâs'a mukayeseyle bu konuya daha geniş yer ayıran Şîrâzî, konuya yanılan kimse örneğiyle başlamaktadır. Yanılan kimsenin bir emri yapmada kastı olmadığı için emrin muhatabı olamayacağı görüşündedir. Şîrâzî, uyuyan kimse, deli ve sarhoşun emrin muhatabı olmadığını düşünmekte, bu görüşünü söz konusu kimselere yapılan emir hitabını beşikteki bir çocuğa veya hayvana yapılan hitaba kıyaslanması gerektiği şeklinde temellendirmektedir.³⁶ Şîrâzî'ye göre Allah'ın hitabına dahil olmayanlardan biri de çocuktur, çünkü İslam hukukuna göre çocuk mükellef değildir. Çocuğun zekât gibi mali konularda sorumluluğunu, zekâtın mali bir sorumluluk olması, vergi olma özelliğinin ibadet olma özelliğine göre daha baskın olması, velisi aracılığıyla eda edilebilmesi şeklinde açıklamaktadır.³⁷ Şîrâzî'ye göre kafirler de imanla mükellef oldukları gibi dinin emirleri ile de sorumludur. O kafirlerin de hitaba dahil olmaları gerektiğine dair görüşüne Müddessir suresinin 42-43. ayetlerini³⁸ delil olarak getirmekte kafirlerin namaza olduğu gibi diğer bütün hitaplara da dahil olduklarını savunmaktadır. Şîrâzî, Şafii mezhebi içerisinde kölelerin hitaba dahil olması için delil gerektiği şeklindeki görüşe muhalif olarak kölelerin de hür kimseler gibi teklife dahil olduğu görüşündedir.³⁹ Şîrâzî, Mu'tezile'nin mükrehin sorumlu kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşünü eleştirerek ve baskı altında da olsa bir kimsenin öldürülmesinin caiz olmamasını delil olarak göstererek mükrehin hem hitaba hem de sorumluluğa dahil olduğunu savunmuştur. Ona göre baskı altında olsa bile kişi yaptığı işin farkındadır ve yaptığı iş konusunda kastı da bulunmaktadır.⁴⁰ Şîrâzî, Hanefilerin aksine kadınlara yönelik hitabın, erkeklere yönelik hitabın da kendilerine tahsis edilmiş hâs lafızlarla varid olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla erkeklere yönelik hitaba kadınlar dahil değildir.⁴¹

1.3. Mutlak Emrin Mucebi

Cessâs, karineden arî bir biçimde varid olan emir sığasının vücûba haml olunması gerektiğini savunmuştur. Bu düşüncesine delil olarak öncelikle Tahâ suresinde Hz. Musa'nın kardeşi Hz. Harun'a hitaben "*Emrime isyan*

³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/159.

³⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/270; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

³⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/271; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

³⁸ Müddessir 74/42-43.

³⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/272; Şîrâzî, *Lüma'*, 106.

⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/271-272; Şîrâzî, *Lüma'*, 105.

⁴¹ Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/273-276; Şîrâzî, *Lüma'*, 106.

*mı ettin*⁴² demesini ve yine Hz. Adem'e secde etmeyi reddeden şeytana “*Sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan şey nedir.*”⁴³ ayetlerini dile getirir, zira her iki ayette de vücûb hükmü herhangi bir karine olmadan verilmiştir. Cessâs mutlak emrin gereğinin vücûbiyet olduğu düşüncesine dil yönünden de deliller getirerek emre itaat etmeyen kimsenin asi olarak isimlendirildiğini ve Allah'ın mutlak olarak emrettiği namaz ve orucun vücûbiyetini inkâr etmenin kişiyi küfre götürdüğünü söylemektedir.⁴⁴

Şîrâzî ise öncelikle Şafiîlerin çoğunluğunun vücûbiyet ifade ettiği, Eş'arilerin bir delil bulununcaya kadar beklenilmesi gerektiği ve Mu'tezile'nin fiili irade etmeyi gerektirdiği şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü, emir ister öncesinde bir yasaklık hükmü geçmeden varid olsun isterse de bir yasaktan sonra varid olsun mutlak emir vücûp ifade etmesi gerektiği şeklinde açıklamıştır⁴⁵. Şîrâzî, delil olarak emre muhalefet eden kimsenin cezayı hak etmesini göstermektedir.⁴⁶ Bu konuda Araf suresinde “*Sana emrettiğim halde seni secde etmekten alıkoyan şey nedir.*”⁴⁷ ayetinde Allah'ın şeytanı azarlamasını delil getirerek açıklamaktadır. Diğer bir ayette⁴⁸ Allah'ın emrine muhalefet edenleri uyarmasını emrin vücûba delalet ettiğine delil olarak getirir.

Şîrâzî'ye göre hac da istitaâtın, zekât da nisabın şart koşulması gibi emredilen şeyin başka bir şeyin gerçekleşmesine bağlı olması hâlinde, şart koşulan şey gerçekleşmedikçe emir vücûb ifade etmez. Fakat emir namaz için abdestin şart koşulmasında olduğu gibi mutlak olarak vârid olmuş ve bir şarta bağlanmamışsa bu durumda şart koşulan şeyde emre taalluk eder. Namazın emredilmesi abdestin de emredilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹

Emredilen şeyin gereğinden fazla yapılması durumunda hükmünün ne olacağı konusu Şîrâzî'nin ele aldığı başka bir konudur. Meseleyi namazda kıraatin ve rukûnun gereğinden fazla yapılması üzerinden açıklayan Şîrâzî, namazda kıraat ve rukû gerekenden fazla yapılmışsa yapılan bu fazlalık nafîle hükmünde olduğu düşüncesindedir. Kerhî ise söz konusu fazlalığın da vacip hükmüne dahil olduğu görüşündedir. Şîrâzî Kerhî'nin görüşüne emredilen şeyin gereği kadar yapıldığında sorumluluğun yerine getirilmiş

⁴² Taha, 20/93.

⁴³ Araf, 7/12.

⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/83.

⁴⁵ Şîrâzî, bu konuda Şafiîler arasında yasaktan sonra gelen emrin ibahayı gerektirdiği şeklinde görüşü benimseyenlerin de olduğunu nakletmektedir. (Şîrâzî, *Lüma*, 95).

⁴⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma*, 1/206; Şîrâzî, *Lüma*, 95.

⁴⁷ Araf, 7/12.

⁴⁸ Nûr, 24/63.

⁴⁹ Şîrâzî, *Lüma*, 102.

olmasını fazlalığın ise bu gerekliliğe dahil olmamasını gerekçe göstererek itiraz etmektedir.⁵⁰

Şîrâzî'ye göre mutlak emir öncesinde mahzur olduğuna dair verilip verilmemesine bakılmaksızın vücûbiyete delalet etmektedir. Cessâs da Şîrâzî gibi karineden arî olarak varid olmuş emrin vücûbiyete haml edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁵¹ Cessâs ve Şîrâzî mutlak emrin mucebi konusunda benzer görüşler sahip oldukları ve her ikisinin de mutlak emrin vücûbiyete haml edilmesi konusunda bir karine aramayı veya tevakkuf etmeyi kabul etmedikleri görülmektedir.

1.4. Emrin Fevre Delaleti

Cessâs'a göre karinelere mücerret mutlak emrin fevre delalet etmesi vaciptir. Emr olunan hususta terahînin caiz olması için haricî bir karine bulunmalıdır.⁵² Mutlak emrin vücûbiyet ifade ettiğini kabulde delalet ihtiyacı duyulmadığı gibi emrin fevre haml edilmesi için de bir karineye ihtiyaç yoktur. Aksine emrin ertelenmesi için bir delalet aranmalıdır.⁵³ Cessâs bu konuda Kerhî'yle aynı görüşü benimsemiştir.⁵⁴ Kerhî'nin zekât, adak, Ramazan orucunun kazası gibi Allah hakkı olarak kişinin zimmetinde sübût bulmuş ve belirli bir vakitle sınırlandırılmamış her emirde emrin fevr üzere vacip olduğu görüşünü benimsediğini zikretmiştir.⁵⁵ Öğle namazı gibi belli bir zamanla sınırlandırılmış emirlerde ise derhal yapma şartı yoktur, zira bu tür emirlerde son vakit belirlidir.⁵⁶ Cessâs, mutlak emrin geciktirilmesine cevaz verilmesi durumunda, kişinin emir konusunda gevşek davranmasının önünün açılmış olacağını ve vaktin sonunda emri yerine getirmemiş kişiye de cezaî bir yaptırımın uygulanamayacağını savunmuştur. Söz gelimi zekât ve hac gibi bir ibadetle sorumlu bir kimseye ömrünün sonuna kadar bu ibadetleri yerine getirmesi için imkân tanınsa ve bu ibadetlerin sorumluluğunu yerine getirilmeden ölse bu kimse emir konusunda gevşeklik göstermekle suçlanamaz. Emrin bu şekilde vafedilmesi onun hiçbir zaman vücûbiyet ifade etmemesi, nafil veya mübah hükmünde kalması sonucuna götürür, çünkü kişi ömrünün sonuna kadar yapıp yapmama hususunda muhayyer bırakılmıştır.⁵⁷ Karinesiz bir biçimde varid olan emrin terahiye haml olunacağını savunan

⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'* 1/266.

⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/83; Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/206; Şîrâzî, *Lüma'*, 95.

⁵² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/106.

⁵³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/112.

⁵⁴ Salim Öğüt, "Emir" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/121.

⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/110.

⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/111.

⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/106.

Şîrâzî ise böyle bir emrin fevre delalet etmediğini ve mutlak emrin gereğinin fiili yapmaya azmetmek olduğunu düşünmektedir.

Bu konuda Şafîî âlimlerden Sayrafi (ö. 330/ 942)⁵⁸ ve Kadı Ebî Hamid (ö.362/971)⁵⁹’in mutlak emrin fevre haml olunması gerektiği şeklindeki görüşlerini nakleden Şîrâzî, onlara emrin zamanla kayıtlanmasının yanlış bir yaklaşım olduğuna işaret ederek itiraz etmektedir. Şîrâzî, emrin fevre delalet etmediğini vaktin herhangi bir anında kılınan namazın, eda edilmiş namaz olarak isimlendirildiği örneğiyle açıklamaktadır. Vaktin son anında namazını kılan bir kimse de emre itaat etmiş ve emrin mucibini yerine getirmiş sayılmaktadır.⁶⁰ Şîrâzî’ye göre mutlak emrin gereği fiili yapmaya azmetmektir yani mutlak emir terahîye haml olunmalıdır. Emrin fevre delaleti konusunda Şîrâzî ve Cessâs’ın farklı görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

1.5. Mutlak Emrin Tekrara Delaleti

Usûl âlimlerine göre mutlak emir bir karine olmadıkça tekrara delalet etmez ve emredilen şeyin bir defa yapılmasıyla gereği yapılmış olur.⁶¹ Hanefîlere göre ise emir ister mutlak olsun ister bir vakte bağlı olsun ister bir şart veya sifata bağlı olsun, tekrara delalet eden bir lafızla birlikte varid olmadığı veya tekrar eden haricî bir karine bulunmadığı müddetçe tekrara delalet etmez. Bir kimse karısına “Eve girdiğin zaman boşsun” dese karısı eve girdiği zaman talak gerçekleşmiş olur, ama kadın tekrar eve girse ikinci defa boşama meydana gelmez. Fakat kişi “Eve her ne zaman girersen boşsun” şeklinde zamanla kayıtlı bir ifade kullanırsa o zaman karısı her eve girdiğinde talak meydana gelir.⁶² Yine “*Namaza kalktığımız zaman ellerinizi yıkayın*”⁶³ ayetinin de zahir manası tekrara hamledilemez.⁶⁴ Emir herhangi bir karineye bağlanmadan mücerret bir şekilde varid olduğu zaman Cessâs’a göre tekrara delalet etmez ve tekrar ihtimali yoktur. Cessâs bu konuda Hanefîlerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapılması gerektirdiği ve tekrara da muhtemel olduğu şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra emrin tekrara delalet etmesi için haricî bir karine bulunmasının gerektiğini savunmaktadır.

⁵⁸ Muhammed b. Abdillah b. Ebû Bekr es-Sayrafi hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar, Mehmet Aziz, “Erken Dönem Şafîî Fakihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi’nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri” *e- Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 11/1 (2019), 203-204.

⁵⁹ Ebû Hamid Ahmed b. Bişr b. Âmir el- Âmirî el- Mervêrûzî hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, “Merverrûzî, Ebû Hamid” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/156-157.

⁶⁰ Şîrâzî, *Lüma*, 98; Şîrâzî, *Şerhu’l- Lüma*’ 1/235.

⁶¹ Alâüddin Abdulaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fi şerhi Usûli’l Pezdevi*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut, Daru’l Kütübîl İlmiyye, 1997), 1/184; Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/135;

⁶² Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/142; el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* 1/186.

⁶³ Maide, 5/6.

⁶⁴ Cessâs, *el- Fusûl fi’l Usûl*, 2/144.

Ona göre bir lafza bir ziyade yapılacaksa bu ancak bir delalet vasıtasıyla olur.⁶⁵ Cessâs emrin bir defa yapılmasının mükellefi sorumluluktan kurtarmak için yeterli olduğunu, emrin bir kez yapılmasının ise emrin vücûbiyeti konusunda illet kabul edilemeyeceğini, bundan dolayı emrin birden fazla yapılmasının onun vücûbiyetine bağlanamayacağını savunmaktadır. Bir kimsenin mutlak olarak varid olan emri bir kereden fazla yapması hâlinde onun ilk yaptığı vacip hükmünde, fazladan yaptıkları ise nafil hükmünde olur.⁶⁶ Bu noktada mutlak lafzın bir kereden fazla yapılmasını has bir lafzı âmm lafza hamletmeye benzeten Cessâs, bu türden bir davranışın lafzı vaz' olduğu anlamın dışında kullanmak anlamına geldiğini savunmaktadır.⁶⁷

Mutlak emrin tekrar edilmesi için lafız haricinde harici bir karineye ihtiyaç duyulduğunu savunan Cessâs, mutlak emrin tekrara delaletinin olmadığı görüşünü emir lafzının dilde kullanımından örnekler vererek de desteklemektedir. Bir kimse “Zeyd eve girdi” şeklinde bir ifade kullansa bundan kişinin bir kere eve girdiği anlaşılır fakat bu ifadenin başına “her gün” gibi zaman anlamı katan bir lafız eklense kişinin eve bir kereden fazla girdiği anlaşılabilir.⁶⁸

Cessâs'ın mutlak emrin tekrarı gerektirmediği şeklindeki görüşüne getirdiği diğer bir delil de Allah'ın “Müşrikleri öldürün”⁶⁹ hitabıdır. Zira bu ayetten haricî bir karine bulunmadığı müddetçe müşriklerin ebediyen öldürülmesi gerektiği manası çıkarılamaz.⁷⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in şu hadisi de mutlak emrin tekrara delalet etmediğinin delilidir; Akra b. Habis, Hz. Peygamber'e, - Hac her yıl mı farz? diye sordu. Hz. Peygamber: “Bir kez” dedi ve - “Şayet evet demiş olsaydım size vacip olurdu ve bunu vacip olduktan sonra terk etseniz yoldan sapmış olurdunuz”, buyurdu.⁷¹ Bu hadiste Peygamberimiz lafzın muktezasına uygun olarak haccın ömürde bir kez farz olduğunu haber vermiştir, ayrıca eğer lafızdan haccın bir kereden fazla yapılması anlaşılabilir olsa Akra b. Habis, Peygamberimize haccın ömürde kaç kere yapılması gerektiğini sormazdı. Bu hadisten mutlak emrin tekrara delalet etmediğine dair çıkarılabilecek diğer bir ilke ise haccın farziyetinin

⁶⁵ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/135.

⁶⁶ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/135-137.

⁶⁷ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/138.

⁶⁸ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/137-138.

⁶⁹ Tevbe 9/ 5.

⁷⁰ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/139.

⁷¹ Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, Ebû Davud, *Sünen-ü Ebi Dâvud*, nşr. Muhammed Nadıruddin el-Elbanî (Riyad, Mektebü'l- Meârif, ts.) “Menasik” 344; Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *İbn Mâce Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Riyad, Daru'l Ahyâ'îl- Kütübü'l- Arabiyye, ts.) “Menasik” 963.

haccı emreden ayetin lafızıyla değil harici bir karineyle yani Peygamberimizin belirtmesiyle sabit olmasıdır.⁷²

Cessâs emrin tekrar edilmesi durumunda, ikinci emirle birinci emrin yinelenmesine dair bir karine bulunmuyorsa tekrarının gerekeceğini düşünmektedir. Hanefî mezhebindeki genel görüşün de bir kimsenin karısına “Sen boşsun, sen boşsun” dediğinde iki talaka haml olunması gerektiğini aktarmaktadır. Cessâs’a göre tekrar eden emirde her lafız ayrı ayrı değerlendirilmeli ve karine olmadıkça iki lafız, bir lafız hükmünde değerlendirilmemelidir.⁷³ Cessâs mutlak emrin ikinci defa veya daha fazla yapmaya muhtemel olduğu itirazına ise dilde emir kelimesinin kullanımından da delil getirmektedir. Bir kimsenin emredilen şeyi bir kez yaptığında emrin gereğini yapmış kabul edileceğini ve emrin bir kısmını yapmadığı ithamında bulunulamayacağını belirtmektedir. Mutlak bir emrin ilk kullanımında vücûbiyet hasıl olduğundan dolayı ikinci ve üçüncü kullanım nafil hükmünde değerlendirilmelidir.⁷⁴

Yukarıdaki itiraza verdiği cevabın devamında, mutlak emrin birden fazla yapmaya delaletinin olduğunu kabul etmenin, has bir lafzı umum manaya haml etmekle eşdeğer olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla mutlak emrin tekrara muhtemel olduğunu iddia etmek lafzı vaz’ olduğu mananın dışında kullanmak anlamına gelmektedir.⁷⁵

Bu konuda Şîrâzî, emredilen şeyin icap yani gereklilik ifade etmesi durumunda ve emrin ayrı bir lafızla da yinelenmesi şartıyla tekrara delalet edeceğini savunmaktadır. Bu konuda emri, haber cümlesine kıyas etmektedir. “Namaz kıl” emri ile “Namaz kıldım” ifadesi aynı hususu ifade ettiğini belirtmektedir. Asıl olan müştak bir lafzın müştak edildiği lafızla aynı şeyi ifade etmesidir. “Namaz kıldım” cümlesi emrin bir defa yapıldığını ifade ettiğine göre “Namaz kıl” emri de aynı şekilde bir defa yapılmasını ifade eder.⁷⁶ Şafîî alimler arasında emrin tekrara delaleti hususunda mükellefin gücü nispetinde yapması gerektiğini savunanların olduğunu ama Taberî (ö.450/1058)⁷⁷ ve İsfarayînî (ö.406/1016)’nin⁷⁸ de içlerinde bulunduğu⁷⁹

⁷² Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/139- 140.

⁷³ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/150.

⁷⁴ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/136.

⁷⁵ Cessâs, *el- Fustûl fi'l Usûl*, 2/136.

⁷⁶ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/221.

⁷⁷ Ebü't-Tayyib b. Abdillâb b. Tâhir et-Taberî. Hakkında geniş bilgi için bkz. Bilal Aybakan, “Ebü't-Tayyib et- Taberî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/313-314.

⁷⁸ Ebü Hâmid Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el- İsfarayîni hakkında geniş bilgi için bkz. Saffet Köse, “Ebü Hamid İsfarayîni” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 514.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/221.

Şafiîlerin çoğunluğunun ise mutlak emrin bir delil olmadıkça tekrara delalet etmediği görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Şîrâzî'nin emrin tekrarı ile ilgili değindiği başka bir konu da tek bir fiilin arada bir zaman olması koşuluyla ikinci defa emredilmesi durumudur. Namaz kılınmasına dair emrin ikinci defa tekrarı durumunda Şîrâzî, iki defa namaz kılmanın emredildiği görüşündedir, çünkü burada her iki fiilin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Sayrafi ise ikinci emrin te'kid için varid olduğu görüşünü savunmaktadır.⁸¹ Karineden bağımsız olarak vaz' edilmiş olan emirde tekrarın gerekmediği şeklindeki görüşünün devamı niteliğinde şarta bağlı olarak varid olan emri, mutlak emirle aynı kapsamda değerlendiren Şîrâzî emrin "Güneş battığında namaz kıl" örneğinde olduğu gibi bir şarta bağlanması durumunda da yine mutlak emir gibi değerlendirilmesi gerektiği, tekrarı için delile ihtiyaç olduğunu savunmaktadır. Şîrâzî'ye göre bir kişinin eşine "Sen boşsun" demesiyle "Güneş battığında boşsun" demesi arasında fark yoktur, böyle bir durumda her iki lafızla da boşama gerçekleşir ve mutlak olduğu zaman tekrarı gerektirmeyen bir lafız, şarta bağlı olduğunda da tekrarı gerektirmez.⁸²

Cessâs mutlak emrin tekrarı konusunda da Hanefîlerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapmaya delalet ettiğini ve tekrara muhtemel olduğu görüşüne muhalif olarak mutlak emrin tekrara haml olunamayacağını ve tekrara ihtimali olmadığını savunmuştur. Ona göre tekrar ancak haricî bir karineyle mümkün olabilir. Şîrâzî ise mutlak emrin tekrara delalet etmesi için gereklilik ifade etmesi ve emrin ayrı bir lafızla yinelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Karineden arî mutlak emrin tekrara delaleti konusunda Cessâs ve Şîrâzî'nin emrin ayrı bir lafızla yenilenmesi gibi detaylarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte aynı görüşlere sahip olduğu söylenebilir.

1.6. Emrin Kazası

Cessâs'a göre de vaktinde yapılmayan ibadetin kazası için ikinci bir emre ihtiyaç vardır.⁸³ Ramazan orucu gibi belli bir vakit içeren ve vaktin tamamını da içine alan emirde, vakit girer girmez vücûbiyet teayyün etmekte ve bir özür olmadıkça ertelenmesi de caiz değildir. Belirli bir vakitle kayıtlanmış emirlerde vücûbun ilk vakte tealluk etmesi hâlinde fiilin vaktin sonuna kadar tehir edilmesi caizdir. Öğle vakti örneğinde olduğu gibi emredilen fiilin vaktin sonuna kadar tehirine cevaz bulunması hâlinde vücûp fiilin yapılma ânı ya

⁸⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, 1/220- 221; Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

⁸¹ Şîrâzî, *Lüma'*, 97.

⁸² Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

⁸³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/113.

da vaktin sonu olmak üzere iki durumdan birine tealluk edebilir.⁸⁴ İbadetin vakti çıktıktan sonra kazası için de yeni bir emir gerekir. Çünkü vakit çıktıktan sonra emrin hükmü izale olmuştur. Emirde olduğu gibi muvakkat nehyede de aynı durum söz konusudur. Yasaklanan şeyin vakti çıktıktan sonra nehyin devamı için yeni bir delalet aranır.⁸⁵

Şîrâzî'ye göre bir ibadet vakti içerisinde yerine getirilmişse hakikat yoluyla eda olarak isimlendirilir. “*Namazı kaza ettiğiniz zaman yeryüzüne dağılın*” ayetinde olduğu gibi vakti içerisinde yapılan bir ibadetin kaza olarak adlandırılması ise mecazendir. Eda edilmiş olan ibadetin herhangi bir nedenden dolayı tekrar edilmesine ise iade denilmektedir. İbadetin belirlenmiş vakitte değil de vaktinden sonra ikinci bir emirle⁸⁶ yerine getirilmesine ise kaza denir.⁸⁷ Bir emrin vakti içerisinde yapılmaması durumunda kazasının gerekip gerekmediği konusunda Şîrâzî ve Cessâs kaza için ikinci bir emre ihtiyaç olduğunu belirtmektedir.

1.7. Zamanla Kayıtlanmış Emrin Durumu

Cessâs, Hanefilerden belli bir vakitle kayıtlanmış emrin vakit içerisinde tehir edilmesi ile ilgili hususunda şu görüşleri zikretmektedir. Birincisi, vakte bağlı emir zekâta olduğu gibi ilk vakitte müvessa vacip olarak sabit olur. Fakat ibadetin yerine getirilmesine yetecek kadar vakit daraldığı takdirde mudayyak (dar zamanlı) vacibe dönüşür. Örneğin vadeli alışveriş yapan kimse, satın aldığı anda malın mülkiyetine sahip olur ve borcu ne zaman öderse borç ile ilgili yükümlülük yerine getirilmiş olur. Ama kişi borcun vadesi geldiğinde ödemeyi yapmamışsa son vakitte borç sabit hâle gelir. Bir vakte bağlı olup te'hirine cevaz bulunan emir konusunda Hanefiler'in ikinci görüşü ise geniş zamanlı bir ibadetin ilk vakitte yapılması hâlinde, o ibadete hiçbir hüküm bağlanmamasıdır. Bu durumda ilk vakitte yapılan ibadetin nafîle hükmünde olacağı ve son vakit geldiğinde bu nafîlenin kişiye vücûbiyetin yönelmesine mâni olacağıdır.⁸⁸

Cessâs ise geniş zamanlı bir ibadette ilk vakitte eda edilmesi durumunda vücûbiyetin ilk vakitte tahakkuk ettiği konusunda Kerhî ile aynı fikirdedir. Onlara göre vaktin tamamı farzı eda etmek içindir. Kişi ne zaman farzı yerine getirirse vücûbiyet o vakte taayyün etmiş olur. Fakat mükellef ibadeti son vakte kadar ertelemişse vücûbiyet vaktin sonuna bağlanmış olur. Bu yemin

⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/125-127

⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/168.

⁸⁶ Şîrâzî'ye göre emir emredilen vakitten önce yapılamadığı gibi kazaya kaldıktan sonra da ikinci bir emir olmadan kaza edilemez (Şîrâzî, *Lüma'*, 99).

⁸⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 100.

⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/123-124.

kefaretindeki muhayyerlik gibidir, yemin kefaretinde de seçeneklerden hangisinin vacip olduğunu kişi belirler ve seçtiği şeyle vücûbiyet yerine getirmiş olur. Aynı şekilde kişi ibadeti vaktin hangi diliminde yaparsa vücûbiyet o âna bağlanır.⁸⁹ Cessas, fiil eğer daha önce ifa edilmemişse vücûbiyetin tealluk ettiği zaman, vaktin sonunda iftitah tekbiri getirilecek kadar olan zaman dilimidir. Fakat bu sürede namazın tamamlanması mümkün olmadığından, daha önceden namazı kılmaya başlamak zorundadır. Bu durumda da vücûbiyetin tealluk ettiği andan önce fiile başlaması vacip olmaktadır eleştirisine cevap olarak vücûbiyetin tealluk etmesinden önce doğduğu temettü haccında hedy bulamamış kimsenin kurban günlerinden önce oruç tutma vücûbiyetini delil olarak göstererek cevap vermektedir.⁹⁰ Cessâs'a göre ibadet Ramazan orucunda olduğu gibi belli bir zaman ile kayıtlanarak emredilmiş, vaktin tamamını da içine alıyorsa vakit girer girmez vücûbiyet teayyün eder ve özür bulunmadığı takdirde derhal yerine getirilmesi gerekir. Ama bir vakte bağlı olarak varid olan ibadet, belirlenen vakit içerisinde tekrar tekrar yapılmaya müsaitse ibadetin tehir edilebileceğine dair bir karine bulunmadığı sürece, ilk vakitte vücûbiyet teayyün eder.⁹¹

Şîrâzî 'ye göre Ramazan orucu gibi emredilen zamanın tamamını içine alan ibadet, mükellefe tercih imkânı vermediği (mudayyak vacip) için bu tür emrin derhal yerine getirilmesi gerekir. Öğle namazı gibi vaktin ibadetin eda süresinden daha geniş olması hâlinde (müvessa vacip) ibadetin ilk vakitte yapılması daha efdal olmak birlikte vakit içerisinde dilediği zaman eda edilebilir.⁹²

Şîrâzî, Kerh'nin⁹³ vücûbiyetin ya fiilin yapıldığı zamana bağlanılacağı ya da vaktin sonuna bağlanacağı şeklindeki görüşünü aktarmaktadır.⁹⁴ Vücûbiyetin iftitah tekbiri alacak kadar kalan bir miktardan önceki bir vakte bağlanmayacağı konusunda Cessâs'ın dile getirdiği diğer bir delil ise vaktin sonunda hayız gören kadının namazını kaza etmesinin gerekmediğidir. Zira kadın vaktin çıkmasına az bir süre kala hayız görse vaktin namazıyla sorumlu olmamaktadır.⁹⁵ Müvessa vacip kabilinden bir ibadette, vücûbiyetin hangi vakte bağlanması gerektiği konusunda Şîrâzî, Şafiiler içerisinde de vücûbiyeti ilk vakte de son vakte de hamledenlerin bulunduğunu nakletmiştir. Şîrâzî müvessa vacip türünden bir ibadetin vücûbiyetin ilk vakte taalluk etmesi gerektiği, bu bağlamda ibadet ilk vakitten itibaren eda edilebiliyorsa vücûbiyeti

⁸⁹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/125.

⁹⁰ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/ 130-131

⁹¹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/168.

⁹² Şîrâzî, *Şerhu'l Lüma*, 1/229; Şîrâzî, *Lüma*, 99.

⁹³ Kerh'nin görüşünü Cessâs'ta nakletmektedir. (bkz. Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/125).

⁹⁴ Şîrâzî, *Lüma*, 99.

⁹⁵ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/130.

de ilk vakte bağlanması gerektiği görüşündedir.⁹⁶ Müvessa vacip türünden bir ibadeti ilk vakitte eda etmiş mükellef olmayan biri, vakit çıkmadan mükellef olması durumunda⁹⁷ Şîrâzî, ilk vakitteki eda edilen ibadetin nafîle olacağını ve mükellef kimsenin vaktin sonunda vacibi eda etmek üzere ibadeti tekrar yapması gerektiği görüşündedir.⁹⁸

Cessâs, Şîrâzî'den farklı olarak edâ vakti sınırlandırılmamış bir ibadetin vaktin ilk kısmında yapılması durumunda nafîle hükmünde olmayacağını savunmaktadır. Cessâs'a göre ise vakti belirli olan müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmış olsa bile nafîle hükmünde olmaz, söz konusu vakit, hükmü vacip olan bir ibadet için tayin olunmuştur ve vaktin tamamı farz ibadet içindir. Bu mesele Cuma namazını ilk vakitte eda eden kimseye müteneffil denilmemesini örnek veren Cessâs, bu türden bir ibadetin vaktin hangi kısmında yapılırsa yapılsın vacip hükmünde olacağını savunmaktadır.⁹⁹ Şîrâzî'ye göre vacip türünden bir ibadette vücûbiyet ilk vakte bağlanmalıdır. Cessâs'a göre Ramazan orucu gibi mudayyak vacip türünden bir ibadet vakit girer girmez yerine getirilmelidir ve aynı şekilde öğle namazı gibi geniş zamanlı bir vacipte de ibadetin tehirine dair bir delil yoksa vücûbiyet ilk vakte teâlluk eder

Bu konuda Cessâs da Şîrâzî arasındaki fikir ayrılığı müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmışsa hükmün ne olacağı konusundadır. Şîrâzî'ye göre böyle bir emirde ilk vakitte yapılan ibadet nafîle hükmündedir ve bu nafîle vaktin sonunda mükellefe vücûbiyetin yönlenmesine mâni olur fakat Cessâs müvessa vacip kabilinden bir ibadetin hangi vakitte yerine getirilirse getirilsin nafîle olarak isimlendirilemeyeceği görüşündedir.

1.8. Tertip ve Tahyîr İçeren Emir

Cessâs'a göre yemin kefaretinde olduğu gibi kişi, emir konusunda birkaç seçenek arasında muhayyer bırakılmışsa o seçeneklerden herhangi birini yerine getirmekle emri yerine getirmiş olur. Muhayyerlik içeren bir emirde mükellefe sunulan alternatiflerin hepsinin vacip denilmesi caiz değildir. Çünkü tahyîr içeren bir emirde kişi kefaret türlerinden birini yaptığında, bu diğer kefaret türlerine bedel olur ve kişi vücûbiyeti yerine getirmiş olur.¹⁰⁰ Cessâs, örnek olarak zekât vermekle mükellef olan bir kimsenin, zekâtını Tevbe 60. ayette belirtilen sekiz sınıf arasında dilediği kimseye vermede muhayyer olduğunu zikretmektedir. Zira kişi zekâtını bu sekiz sınıf içeri-

⁹⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 99.

⁹⁷ Örneğin vaktin başında akıl- baliğ değilken, vaktin sonunda buluğa eren kimse.

⁹⁸ Şîrâzî, *Lüma'*, 99.

⁹⁹ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/130.

¹⁰⁰ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/149.

sinde dilediğine verebilir ve verdiği sınıfta vacip taayyün etmiş olur. Tahyîr içeren emirde vacibi belirleme hakkı mükellefe tanınmıştır. Konuyu maslahat açısından da değerlendiren Cessâs, bu tür emirdeki maslahatın mükellefin tercih ettiği türde taayyün edeceğini savunmuştur.¹⁰¹ Cessas bu konuda bir kimsenin “İcap maslahata taalluk ettiği ve terki de bu sebepten dolayı kabih olduğuna göre, şeyler arasında muhayyer bırakıldığında vacip olan seçeneği diğerinden ayırmayacaktır. Bu sebeple de bu durumda vücup şeylerin tamamına taalluk etmelidir” şeklindeki itirazına ise bu tür maslahatın seçeneklerin hangisinde olduğu muayyen olmasa dahi mükellef bunların birini yaptığında maslahatın yaptığı şeyde taayyün etmesinin imkânsız olmadığını belirterek cevap vermektedir.¹⁰²

Şîrâzî'ye göre emredilen şey yemin kefaretinde Allah'ın köle azadı, yedirme ve giydirme seçeneklerinin mükellefin tercihinin bırakılması gibi¹⁰³ muhayyerlik içeren bir şekilde varid olmuşsa kişi bu seçeneklerden istediğini yaparak kefareti yerine getirmiş olur. Şîrâzî bu konuda Mu'tezile'nin yemin kefaretinde vaz' edilen üç seçeneğin de vacip olduğu şeklindeki görüşünün iki şekilde anlaşılabileceğini dile getirmektedir.¹⁰⁴ Birincisi Mu'tezile, bunların hepsi vaciptir demekle hepsini ayrı ayrı ele alıp vücübiyet açısından birinin diğerinden ayrılamayacağını, hepsinin hitap açısından eşit olduğunu kastetmişlerse bu görüş kabul edilebilir. İkincisi, hepsini birlikte yapmanın vacip olduğunu kastetmişlerse bunun fasit bir görüş olduğunu, zira mükellefin bunlardan birini yerine getirmekle cezadan kurtulacağını belirtmiştir.¹⁰⁵ Cessâs bu konuda seçeneklerden sadece bir tanesinin vacip olacağını, bütün seçeneklerin vacip olmasının mümkün olmayacağını dile getirmektedir. Görüşünü vacip olan bir şeyden alternatif seçenek olarak verilen seçenek hariç yüz çevirmek caiz değildir. Dolayısıyla seçeneklerden birini yerine getirmesi diğerlerinin vacip olmadığını göstermektedir. Bütün seçeneklerin hepsini yerine getirmesi durumunda sorumluluğun sadece bir tanesi ile düşmesi diğer seçeneklerin vacip olmadığına delildir şeklinde temellendirmektedir.¹⁰⁶

Muhayyerlik içeren emir konusunda, tertip içeren ve mükelleften durumuna göre bir seçeneğin yapılmasının istenildiği emirde kişi ilk sırada yer alan seçenektan başlamak üzere kendi durumuna uygun olan seçeneği yapması hâlinde kefarete borcunu ödemiş olur. Mesela zıhar¹⁰⁷ kefaretinde kişi

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/150.

¹⁰² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/150.

¹⁰³ Mâide, 5/89.

¹⁰⁴ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basri, *el-Mu'temed fi usûl'l-fıkh*, thk. Muhammed Humeydullah (Dimeşk, By. 1964), 1/87

¹⁰⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 100-101.

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/149

¹⁰⁷ Zıhar: Kocanın, karısını neseb, süt emme veya sıhriyyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisince bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyrğu gibi bir uzvuna benzet-

öncelikle gücü yetiyorsa köle azat etmelidir, buna gücü yetmezse iki ay oruç tutmalı buna da gücü yetmezse altmış fakiri doyurması gerekir.¹⁰⁸ Şîrâzî'ye göre tertip içeren emirde kişi, durumuna göre kefarete seçeneklerinden sıraya riayet ederek birini yapmalıdır. Bunlardan birini yapması vücûbiyetin düşmesi için yeterlidir. Buna rağmen kişi söz konusu ibadetlerin hepsini yapmışsa ilk yaptığı vacip diğerleri nafîle olur.¹⁰⁹ Yemin kefaretinde olduğu gibi mükellefin muhayyer olduğu emirlerde Cessâs ve Şîrâzî mükellefin seçeneklerden birini eda ettiğinde sorumluluğu yerine getirmiş olacağını belirtmişlerdir.

1.9. Emrin Zıddının Hükümü

Cessâs'a göre bir şeyin emredilmesi, onun zıddının kerih olması manasını taşımaktadır. Cessâs emrin zıddının kerahete delalet edip etmediği hususunda aşağıdaki görüşlere yer vermektedir. Birincisi bir şeyin emredilmesinde kullanılan lafzın zıddının nehy gerektirir. Emir lafzının gereği zıddının yapılmamasıdır. İkincisi, emrin zıddının nehyi gerektirmesi lafız cihetinden değil delalet yönündendir. Üçüncüsü, emrin zıddının ne lafız ne delalet yönünden nehyi gerektirmediğidir. Bu üçüncü görüşü savunanlara göre emir ve nehy özel sığılar bulunmaktadır ve her ikisi de ayrı ayrı ele alınıp değerlendirilmelidir. Cessâs'ın kabul edilemez şeklinde değerlendirdiği dördüncü görüş ise emredilen şeyin zıddının yapılmasının kerih görülmesi fiilin kendisinden kaynaklanmayıp kişinin emredilen şeyi terk etmesiyle kabih bir iş yapmasındandır. Çünkü bu durum kulun işlemediği bir davranıştan cezalandırılmasını gerektirdiğinden dolayı kabul edilemez olarak nitelendirmektedir.¹¹⁰

Cessâs'a göre ise emredilen şeyin ister bir tane zıddı olsun isterse de birden fazla zıddı olsun, emir fevr üzere vücûbiyeti gerektirir sözüyle bağlantılı olarak emredilen şeyin zıddını nehy etmek demektir.¹¹¹ Zira bir kimseye "dur" diye emredildiğinde o kimseden istenen hiçbir hareketi yapmamasıdır. Bu emri yerine getirmek bütün zıtlarının terk edilmesiyle mümkün olabilir.¹¹²

Şîrâzî'ye göre bir şeyin emredilmesi emredilen şeyin hükümüne göre zıddının da nehyedilmesi anlamına gelir. Şöyle ki, emredilen şey farz ise onun zıddı haram, emredilen şey mendub ise onun zıddı mekruh olacaktır. Şafîiler'den bazıları ve Mu'tezile'nin, bir şeyi emretmenin zıddını yasaklamak anlamına gelmeyeceği iddiasına ise Şîrâzî, emredilen şeyi yerine getirmenin ancak onun

mesidir. (Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2015), 620.

¹⁰⁸ Mücadele, 58/3-4.

¹⁰⁹ Şîrâzî, *Lüma'*, 101.

¹¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/160-162.

¹¹¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/164.

¹¹² Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/163.

zıddını terk etmekle mümkün olacağını savunarak cevap vermektedir. Zira namazda abdest emredilerek onun zıddı olan hades ve necaset yasaklanmış olmaktadır.¹¹³

Şîrâzî, Mu'tezile'nin emredilen şeyin zıddının nehiy olmadığı iddialarının aksine emredilen şeyin zıddının hükmü emredilen şeyin zıddının olduğu görüşündedir. Emredilen şey farz ise zıddı haram, mendup ise zıddı mekruh olarak isimlendirilecektir. Cessâs da emredilen şeyin ister bir tane ister birden çok zıddı olsun emredilen şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelir. Cessâs ve Şîrâzî emrin zıddının nehiy olduğu konusunda hemfikirdirler.

2. NEHİYLE İLGİLİ TARTIŞMALI KONULAR

2.1. Nehyin Tanımı ve Kapsamı

Cessâs, "Nehiy bir kimsenin rütbe olarak kendisinden alttaki bir kimseye 'yapma' demesidir" şeklinde tanımlamıştır.¹¹⁴ Şîrâzî ise nehyi "Bir kimsenin kendisinden daha alta olan bir kimseye fiili terk etmesini talep eden sözdür" şeklinde tarif etmektedir. Şîrâzî emir tanımında belirttiği zorunluluk yoluyla¹¹⁵ kaydının nehiy içinde gerekli olmadığını belirtmektedir. Yine emire has bir sığa olduğu gibi nehye has olan sığanın da lâ tef'âl (لا تفعل) olduğunu belirten Şîrâzî, Eş'ari'lerin nehye mahsus bir sığa olmadığı şeklindeki görüşünü de kabul etmemektedir.¹¹⁶ Nehiy sığası mutlak olarak varid olduğu zaman ise tahrime delalet etmektedir. Şîrâzî bu konuda yine Eş'ari'lerin mutlak nehiy konusunda bir delil gelinceye kadar tevakkuf edilmesi gerektiği şeklindeki görüşlerine yer vererek onların bu görüşlerinin yanlışlığını dil ekseninde cevaplamış ve bir kölenin efendisinin yapma sözüne itaat etmesi için bir karineye ihtiyaç duymamasını delil olarak göstermiştir.¹¹⁷

2.2. Neyhin Mucebî

Cessâs'a göre nehyin mucibi, nehyedilen şeyden uzak durmaktır. Emirde olduğu gibi nehy olunan husustan fevren uzak durmak gerekir. Örneğin evde oturan birisine "şu saatte bu evden dışarı çık" dese, çıkmak eyleminin tersi olan oturması, kalkması, yatması gibi bütün fiilleri yapması da yasaklanmış olur.¹¹⁸

Şîrâzî nehyin mucibinin tahrim olduğunu düşünmektedir. Ancak nehyin sadece tahrimi icap ettirmediği bununla beraber uzaklaşma ve kerahati de

¹¹³ Şîrâzî, *Şerhu'l- Lüma'* 1/261-262; Şîrâzî, *Lüma'*, 102.

¹¹⁴ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl* 2/160.

¹¹⁵ Şîrâzî, *Lüma'*, 93.

¹¹⁶ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹¹⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹¹⁸ Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl* 2/164.

içerdiğini düşünen Eşarî'lerin görüşlerine yer verir.¹¹⁹ Şîrâzî görüşüne Abdullah b. Ömer “*Müşrik kadınlar iman etmedikçe onlarla evlenmeyiniz*”¹²⁰ ayetini delil olarak getirmiş ve mü'min erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinin haram olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra “*Biz kırk senedir mümin erkeklerin müşrik kadınlarla evlenmelerinde bir sakınca görmüyorduk. Râfi' b. Hudeyc Hz. Peygamber'in evliliği yasakladığını haber verince bundan vazgeçtik.*” ifadesi mutlak olarak nehyin tahrime delalet ettiğini göstermektedir, demiştir.¹²¹

2.3. Mücerret Nehyin Sürekliliği ve Fevre Delaleti

Cessâs'a göre bir lafzın başında nefiy edatının bulunması, emirden farklı olarak o lafzın ebediyen yasaklanmasını gerektirmektedir. Nehiy mutlak olarak varid olduğu yasaklanan şey derhal terk edilmelidir.¹²²

Şîrâzî'ye göre emrin aksine nehiy sığası mutlak olarak varid olduğunda yasaklanan için derhal terk edilmesini ve o işe tekrar rucû edilmemesini gerektirir. Zira emredilen kimse bir kere ve hangi vakitte yaparsa yapsın emrin gereğini yerine getirmiş olur, fakat yasaklanan şeyden her zaman kaçınmak gerekir. Örnek olarak bir kimse namaz kılmakla emrolunduğu zaman vakit içerisinde namazı istediği zaman emri yerine getirebilir. Fakat bir kimseye “içki içme” denildiğinde içmeyi derhal terk etmesi gerekir.¹²³ Eğer Allah iki şeyden birini yasaklamışsa bu, ikisinden birini yapıp diğerini terk etmenin cevabına delalet eder. Mu'tezile ise aksi görüştedir, onlara göre iki şeyden birinin yasaklanması ikisinin birlikte terk edilmesine delalet eder. Şîrâzî ise Mu'tezilenin bu iddiasına emirde muhayyerlik olduğu gibi nehye de muhayyerlik söz konusu olacağını dile getirerek cevap vermektedir.¹²⁴

Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığası emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs da emirden farklı olarak nehyin ebediyen yasaklığa ve nehyin derhal terk edilmesine delalet ettiğini belirtmektedir.

2.4. Nehyin Fesada Delaleti

Cessâs mutlak nehyin fesada delaleti konusunda, Hanefîler'in mutlak nehyin ister muamelatta ister ibadette olsun, caiz olduğuna dair haricî bir karine olmadıkça nehy edilen fiilin fesad hükmünde olduğuna haml olunması gerektiği görüşünü aktarmaktadır. Güneş doğduğu sırada sabah namazının

¹¹⁹ Şîrâzî, *Lüma'*, 66.

¹²⁰ Bakara, 2/221.

¹²¹ Şîrâzî, *Şerhu'l- Lüma'*, 1/293.

¹²² Cessâs, *el- Fusûl fi'l Usûl*, 2/141.

¹²³ Şîrâzî, *Lüma'*, 110.

¹²⁴ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

fesada uğraması buna örnek olarak verilebilir.¹²⁵ Bu konuda Kerhî nehy edilen şey cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak gibi haricî bir manaya bağlanmışsa ve bu yasaklanan şey akit cinsinden ise bu hâlde yapılan alışveriş fasit olmakla birlikte geçerlilik kazanacağını istisna etmiştir.¹²⁶

Şîrâzî, Şafiîler'in çoğunluğunun nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını aktardıktan sonra kendi görüşünü de nehyin mutlak anlamda fesada delalet ettiği şeklinde açıklamıştır. Ona göre bir kimse gerekli şartlara uymadan emri yerine getirmiş olmaz, yani mükellef emri kendisinden istendiği bir biçimde yerine getirmelidir, mesela abdestsiz bir biçimde namaz kılan kimse "ben namaz kılmaya emrine riayet ettim" diyemez, o namaz kişinin zimmetinde borç olarak kalmaya devam eder, çünkü kişiye abdestsiz namaz kılması yasaklanmıştır.¹²⁷

Mutlak nehy ilk bakışta anlaşılabilir, fesada delalet etmektedir. Nehy edilen şeyin sonuç doğurmasına ilişkin haricî bir şart veya bir mana bulunması hâlinde o yasak bir hükme bağlanabilir. Bu tür nehye cuma namazı vakti alışveriş yapmak, şehir dışından gelen kervanın mallarını şehrin dışında karşılamak, gasp edilen arazide namaz kılmak, gasp edilen deveyle Arafat vakfesi yapmak örnek olarak verilebilir. Örneklere bakıldığında aslında yapılan akit veya ibadetin yasak kabilinden olmadığını ancak istisnaî bir karine sebebiyle yasaklandığı anlaşılmaktadır. Kişi bu yasaklığa rağmen akdi veya ibadeti yerine getirmişse bu yasağı yapan kimseyi günahkâr yapar ancak yaptığı iş geçerli olur. Bu kişinin Ramazan ayında oruç tutan ama namazını kılmayan kimsesinin durumu gibidir. Böyle bir kimse namaz kılmamakla isyankâr olduğu hâlde tuttuğu oruç geçerlidir. Yine bir kimse namaz kıldığı esnada boğulmakta olan bir kimseyi görse ve boğulan kimseyi de kurtarabilecek imkâna sahipse normal şartlarda namazı yarım bırakmak yasak olmakla birlikte, bu kişiye namazı terk etmesi emredilmiştir.¹²⁸ Böyle bir durumda kişi boğulan kimseyi kurtarmak yerine namaz kılmaya devam ederse namaz kıldığından dolayı değil, tehlikede olan kimseye yardım etmemesi sebebiyle günahkâr olur. Yine cuma namazı vaktinde alışveriş yapmak, alışverişte bir fesat olmasından dolayı değil cuma namazına gitmeye mani olmasından dolayı yasaklanmıştır.¹²⁹

Şîrâzî'ye göre ise nehy, mutlak olarak nehy edilen şeyin fesadına delalet eder. Örneğin namaz esnasında konuşan kimse emri, gereği gibi yerine getirmemiş olur. Dolayısıyla namaz kişinin zimmetinde borç olarak kalmaya

¹²⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/171.

¹²⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/173.

¹²⁷ Şîrâzî, *Lüma'*, 112.

¹²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/178-179.

¹²⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/180.

devam eder. Şîrâzî bu görüşüne delil olarak sahabenin mutlak olarak nehyin fesadına göre âmel etmelerini göstermektedir. Nitekim Abdullah b. Ömer, “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyi”¹³⁰ ayetinin zahirine göre müşrik kadınlarla evlenmenin batıl olduğuna hükmetmiştir.¹³¹ Nehyin fesada delalet edip etmediği hususunda Şafiîler arasında görüş ayrılığı vardır. Şafiîlerin çoğunluğuna göre emrin bir kişi yaptığı zaman, onun yeterliliğine delalet etmesi gibi nehiy de yapılan işin fasit olmasına delalet eder. Şafiî mezhebinde çoğunluk tarafından nehyin fesadı gerektirdiği kabul edilmekle birlikte, bu konuda nehyin dil açısından mı fesadı gerektirdiği yoksa şer’î açıdan mı fasit olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bir kısım Şafiî ise İmam Şafiî’den de nakledilen görüşe uygun olarak nehyin fesadı gerektirmediğini kabul etmiştir.¹³² Hanefilerin bir kısmı¹³³ ve kalamcıların çoğunluğunun da bu görüşü benimsediğini nakletmektedir. Nehyin fesadı gerektirmediğini savunan usûl âlimlerine göre, yasaklanan şey, ibadetin sıhhat şartlarından birini ihlal etmek veya bir akitte nefaz (geçerlilik) şartlarından biri ise fesada delalet eder. Çünkü bu yasaklar akit veya ibadetin zatından sayılan şartlardandır. Fakat yasaklanan şey, temiz olmayan bir yerde veya gasp edilen arazide namaz kılmak gibi ibadetin kendisine has bir yasak değilse bu durumda ibadetin fesadı gerekmez, çünkü bu durumlarda yasaklanan ibadetin kendisi değildir. Bu örnekte yasaklanan şey namaz değil, gasp etmek veya necasetin kendisidir.¹³⁴

Cessâs mutlak nehyin ister muamelat hususunda olsun ister de ibadet hususunda olsun haricî bir karine bulunmadıkça fesada hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Şîrâzî de Şafiîlerin çoğunluğunun mutlak nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını zikrettikten sonra kendisi de bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.

2.5. Nehyin Zıddının Hükümü

Cessâs’a göre yasaklanan şeyin tek bir zıddı varsa bu, zıddının emredilmesi anlamına gelir. Çünkü böyle bir nehyin yerine getirilmesi ancak o zıddın yapılmasıyla olabilir.¹³⁵ Fakat nehy edilen şeyin birden fazla zıddı var ise bu durumda nehyin bütün zıtları emir olarak değerlendirilemez, çünkü zıtların içerisinde ibahaya veya menduba hamledilecek olanlar bulunabilir. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse bir kimseye “durma” şeklinde

¹³⁰ Bakara 2/221.

¹³¹ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/299.

¹³² Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/297; Şîrâzî, *Lüma*, 111-112.

¹³³ el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* 1/390-391

¹³⁴ Şîrâzî, *Şerhu’l Lüma*, 1/297; Şîrâzî, *Lüma*, 111-112.

¹³⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi’l Usûl*, 2/164.

bir emir verilse bu lafız birçok hareket türüne hamledilebilir ve bu zıtların içerisinde şu yöne hareket edebilirsin şeklinde ibahaya delalet eden bir alternatif de bulunabilir.¹³⁶ Cessâs, nehyin birçok zıddı bulunması durumunda, bunlardan sadece birinin vücûbiyet açısından emir olarak isimlendirileceği ve bunun yemin kefaretinde kişinin muhayyer olduğu şeylerden birini yapmasının yeterli olmasına benzetilmesine itiraz etmektedir. Çünkü yemin kefaretindeki seçenekler vücûbiyetle sabittir. Kişi hangisini yaparsa vacibi eda etmiş olur. Ama emrin zıddı konusunda bu geçerli değildir, nehyin zıtları içerisinde ibaha, mendup ve vacip türünden emirler söz konusudur.¹³⁷ Cessâs'ın nehyin zıddının gereği konusundaki diğer bir yorumu da birçok zıddı olan bir yasağın tüm zıtlarının emredilmiş olmasına yönelik görüşü içindir. Böyle bir anlayış şer'î hükümleri sadece mahzur ve vücûb şeklinde iki hükme indirgemek anlamına gelirken ibaha ve mendubun ıskat edilmesi sonucuna götürür.¹³⁸ Bu konuya zina yasağıyla açıklık getiren Cessâs, zinanın zıtları arasında namaz ve Kâbe'yi tavaf gibi vacip olan fiiller, yürümek gibi mubah fiillerin de olduğunu belirtmektedir.¹³⁹

Şîrâzî de yasaklanan şeyin, bayram namazlarında oruç tutmak örneğinde olduğu gibi tek bir zıddı var ise onun zıddının emredilmesi anlamına geldiğini düşünmektedir. Çünkü bayram gününde oruç tutmanın yasağına ancak yemek yemekle ulaşılabilir. Fakat zina yasağında olduğu gibi birden fazla zıddı varsa bu söz konusu zıtlardan birinin emredilmesi anlamına gelir.¹⁴⁰ Mu'tezile'nin iki şeyden biri yasaklandığı zaman, iki nehyi de yasaklamak anlamına geldiği şeklindeki görüşünü kabul etmeyen Şîrâzî, emir konusunda iki şeyden biri emredildiği zaman, bu iki emirden birini yapmanın yeterli olması gibi nehyde de iki yasaktan birinden sakınmanın yeterli olduğunu savunmaktadır.¹⁴¹

Özetle Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilebilenler olabilir. Şîrâzî de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiğini konusunda Cessâs'la aynı fikre sahiptir. Ancak ondan farklı olarak şunu da söylemiştir: Nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

¹³⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/164-165.

¹³⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/166-167.

¹³⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/163.

¹³⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l Usûl*, 2/166.

¹⁴⁰ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

¹⁴¹ Şîrâzî, *Lüma'*, 111.

SONUÇ

İlk dönem Hanefi usûl âlimlerinin önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Bekir er-Razi el- Cessâs'ın *el-Fusûl fi'l Usûl* 'u ve yine ilk dönem Şafii âlimlerinin ileri gelenlerinden biri olan Ebu İshak eş-Şîrâzî'nin *Lüma*, *Şerhü'l Lüma* ve *Tabsıra fi Usûli'l-Fıkh* eserleri bağlamında emir ve nehiy hakkındaki görüşlerini karşılaştırdığımız bu makalede elde edilen bulguları şu şekilde sıralanabilir.

Cessâs ve Şîrâzî'nin emir tanımlamalarında Mu'tezile'nin emirde istid'a yani fiilin daha aşağı konumda olan kimseden talep edilmesi şartını aradıkları görülmektedir. Şîrâzî emirde istid'a şartı konusunda Mu'tezile'ye muvafık olmakla birlikte, onların bir şeyi emretmenin, o şeyi irade etmek anlamına geldiği şeklindeki görüşlerine ise muhalefet etmektedir. Şîrâzî'nin emir konusunda dikkat çektiği bir diğer mesele de denk olan kimseler arasında da emretmenin mümkün olmamasıdır.

Emir lafzının Kur'an'daki farklı kullanımlarına da dikkat çeken Cessâs ve Şîrâzî emir lafzının sadece vücûbiyet ifade ettiğinde hakikat anlamına haml olunacağını diğer kullanımların ise ancak mecazen emir olarak adlandırılacağını kabul etmektedirler. Bu hususta her iki âlimin de emir tanımında şart koştukları istid'a kaydını göz önünde bulundurdıkları görülmektedir. Şîrâzî, emre dahil olanlar ve olmayanlar konusuna Cessâs'tan daha fazla yer vermiştir. Şîrâzî'ye göre emre dahil olmayan hususlardan biri de erkeklere has olan hitaplarda kadınlardır, yani erkelere yönelik hitaba kadınlar dahil değildir. Emre dahil olmayanlar konusunda kölelere ve mükrehe değinen Şîrâzî, mükrehin baskı altında olsa dahi iradesinin bulunduğunu belirterek emrin kapsamına dahil olduğunu savunmaktadır. Aynı şekilde köleler de bir delil aranmaksızın emrin muhatabıdır. Şîrâzî kafirlerin de imanla mükellef oldukları gibi dinî emirlerle de sorumlu olduğu görüşündedir. Cessâs emre dahil olanlar ve olmayanlar konusunda kafir örneğine yer vermiş ve bu konuda Şîrâzî ile aynı doğrultuda görüş belirterek kafirlerin dinî emrin muhatabı sayılması gerektiğini savunmuştur.

Cessâs ve Şîrâzî karineden arî olarak varid olmuş emrin vücûbiyete hamledilmesi gerektiğini düşünmektedir. Cessâs ve Şîrâzî mutlak emrin mucebi konusunda benzer görüşlere sahip oldukları ve her ikisinin de mutlak emrin vücûbiyete hamledilmesi konusunda bir karine aramayı veya tevakkuf etmeyi kabul etmedikleri görülmektedir.

Şîrâzî'ye göre mutlak emrin gereği fiili yapmaya azmetmektir yani mutlak emir terahîye haml olunmalıdır. Cessâs ise mutlak emir fevr üzere vaciptir ve emir lafzı varid olduğu anda mükellef emri derhal yerine getirilmelidir. Cessâs emrin fevre delaleti konusunda bir karineye ihtiyaç olmadığını aksine

emrin ertelenebilmesi için bir delil gerektiğini savunmaktadır. Cessâs mutlak emrin tekrarı konusunda da Hanefilerin çoğunluğunun mutlak emrin bir defa yapmaya delalet ettiğini ve tekrara muhtemel olduğu görüşüne muhalif olarak mutlak emrin tekrara haml olunamayacağını ve tekrara ihtimali olmadığını savunmuştur. Ona göre tekrar ancak haricî bir karineyle mümkün olabilir. Şîrâzî ise mutlak emrin tekrara delalet etmesi için gereklilik ifade etmesi ve emrin ayrı bir lafızla yinelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Mutlak emrin tekrara delaleti konusunda Cessâs ve Şîrâzî'nin detaylarda bazı farklılıklar bulunmakla birlikte aynı görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Cessâs da Şîrâzî arasındaki fikir ayrılığı müvessa vacip türünden bir ibadet vaktin evvelinde yapılmışsa hükmün ne olacağı konusundadır. Şîrâzî'ye göre böyle bir emirde ilk vakitte yapılan ibadet nafîle hükmündedir ve bu nafîle vaktin sonunda mükellefe vücûbiyetin yönlenmesine mâni olur fakat Cessâs müvessa' vacip kabilinden bir ibadetin hangi vakitte yerine getirilirse getirilsin nafîle olarak isimlendirilemeyeceği görüşündedir. Yemin kefareti olduğu gibi mükellefin muhayyer olduğu emirlerde Cessâs ve Şîrâzî mükellefin seçeneklerden birini eda ettiğinde sorumluluğu yerine getirmiş olacağını belirtmişlerdir. Şîrâzî, Mu'tezile'nin emredilen şeyin zıddının nehiy olmadığı iddialarının aksine emredilen şeyin zıddının hükmü emredilen şeyin zıddının olduğu görüşündedir. Emredilen şey farz ise zıddı haram, mendup ise zıddı mekruh olarak isimlendirilecektir. Cessâs da emredilen şeyin ister bir tane ister birden çok zıddı olsun emredilen şeyin zıddının yasaklanması anlamına gelir. Cessâs ve Şîrâzî emrin zıddının nehiy olduğu konusunda hemfikirdirler.

Nehiy konusu birçok noktada emirle aynı olmakla birlikte, nehye has olup, Cessâs ve Şîrâzî'nin değindiği önemli meseleler şu şekilde sıralanabilir: Şîrâzî'ye göre mutlak olarak varid olan nehiy sığası emrin aksine derhal terk etmeyi ve sürekliliği gerektirir. Cessâs da emirden farklı olarak nehyin ebediyen yasaklığa ve nehyin derhal terk edilmesine delalet ettiğini belirtmektedir. Cessâs mutlak nehyin ister muamelat hususunda olsun, ister de ibadet hususunda olsun haricî bir karine bulunmadıkça fesada hamledilmesi gerektiğini savunmuştur. Şîrâzî de Şafiîlerin çoğunluğunun mutlak nehyin fesada delalet ettiği görüşünde olduklarını zikrettikten sonra kendisi de bu görüşü tercih ettiğini beyan etmiştir.

Cessâs'a göre nehyin tek bir zıddı varsa bu o zıddın emredilmesi anlamına gelmektedir. Fakat nehyin birden çok zıddı var ise bu bütün zıtlarının emredilmesi anlamına gelmez, çünkü nehyin zıtlarının içerisinde ibahaya veya nedbe hamledilmesi gerekenler olabilmektedir. Şîrâzî de nehyin bir tek zıddı varsa o zıddın emre hamledilmesi gerektiğini konusunda Cessâs'la aynı

fikre sahiptir. Ama nehyin birden çok zıddı var ise Şîrâzî'ye göre bu zıtlardan yalnızca bir tanesi emredilmiş demektir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afifi. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Kerhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25 /285-287. İstanbul: TDV, 2022.
- Bebek, Adil. "Kâ'bi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/27. İstanbul: TDV, 2001.
- Bilal Aybakan,"Ebüt- Tayyib et- Taberî" Aybakan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 313-314. İstanbul: TDV, 2010.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İslamî, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el- Fusûl fî'l Usûl*. thk. Acil Câsim Neşmî. b.y: et- Tûrasi'l-islâmî, 1994.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn Ebi'l Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Varakât*. Riyad: Darü'l Samî, 1996.
- Cüveynî, İmâmü'l Haremeyn Ebi'l- Meânî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân fî Usûli'l Fıkh*. thk. Salih b. Muhammed b. Utah. Beyrut: Darü'l Kütübü'l- İlmiyye, 1999.
- Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh, thk. Muhammed Humeydullah, Dımeşk, By. 1964.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. Ensar Neşriyat, Ekim, 2015.
- Feyyumî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Misbâhu'l-Munîr fî Garibi şerhi'l Kebir*. Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 2012.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Ebu Tahit Muhammed b. Ya'kub. *Kâmusu'l Muhît*. Beyrut: Mektebetü'l-müessesetü'r-Risâle li'n-Neşr, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ min İlmi'l Usûl*. thk. Şeyh İbrahim Muhammed Ramazan. Beyrut: Daru'l Erkam b. Erkam, ts.
- İbn Mâce, Ebi Abdullah Muhammed b. Yezid el- Kazvini. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Riyad: Daru'l Ahyâi'l - Kütübü'l- Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l- Arab*. Beyrut: Daru's Sadr, ts.

- İbnu'l Aynî, Zeynuddin Abdurrahman b. Ebi Bekr. *Şerhu Metnü'l Menâr*. thk. Alâ Semîr Tuhî Tavvâf, Dîmeşk: Daru'l Beyrutî, 2010.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, thk. Taha Huseyn -İbrahim Mezkur, Ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l Usûli'l -Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Köse, Saffet. "Ebü Hamid İsferyîni" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 514. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özel, Ahmet. "Merverrûzi, Ebü Hamid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/156-157. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl*. thk. Taha Cabir Fiyad el-Ulvânî. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1997.
- Salim Ögüt, "Emir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/121. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebü Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l Vefâ el-Afgani. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l İlmiyye, 1973.
- Süleyman b. el-Eşas es-Sicistani, Ebü Davud. *Sünen-ü Ebi Dâvud*. nşr. Muhammed Nadıruddin el- Elbani. Riyad: Mektebü'l- Meârif, ts.
- Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-Arabiyye, 1999.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et- Tabsıra fî Usûl-il- Fıkıh*. thk. Naci Suveyd. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2011.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Lüma' fî Usûl-u Fıkıh*. thk. Abdulkadir Hatîb. Hasan Bahreyn: Mektebetü Nizam Ya'kubi'l Hâs, 2013.
- Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Şerhu'l Lüma*. thk. Abdül-mecit et-Türki. Tunus: Dâru'l Garbi'l İslamî, 2012.
- Yaşar, Mehmet Aziz. "Erken Dönem Şafî Fâkihlerinden İbn Süreyc ve Sayrafi'nin İhtilaf Ettikleri Usûl Meseleleri ve Bu İhtilafın Mezhepteki İzdüşümleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2019), 203-204.

DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRETİM MATERYALİ KULLANIM SÜREÇLERİNDE KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR

THE DIFFICULTIES FACED BY TEACHERS OF CULTURE AND ETHICS IN USING
INSTRUCTIONAL MATERIALS DURING THE TEACHING PROCESS

TUNCAY CEYLAN

DOKTORA ÖĞRENCİSİ, ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
PHD STUDENT, UNIVERSITY OF ATATÜRK FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF RELIGIOUS
EDUCATION

ERZURUM, TÜRKİYE

tuncyceylan@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0001-7864-8999>

EYÜP ŞİMŞEK

PROF. DR., ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİN EĞİTİMİ ANABİLİM DALI
PROF., UNIVERSITY OF ATATÜRK FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF RELIGIOUS
EDUCATION

ERZURUM, TÜRKİYE

eyupsimsek@atauni.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-4393-7616>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1274801>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
31 Mart / March 2023

Kabul Tarihi / Accepted
22 Mayıs / May 2023

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Ceylan, Tuncay – Şimşek, Eyüp. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Materyali Kullanım Süreçlerinde Karşılaştıkları Sorunlar [The Difficulties Faced by Teachers of Culture and Ethics in Using Instructional Materials During the Teaching Process]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 10/1 (Haziran/June 2023): 255-287.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN ÖĞRETİM MATERYALİ KULLANIM SÜREÇLERİNDE KARŞILAŞTIKLARI SORUNLAR*

Öz

Öğretim materyalleri öğrenme ve öğretmeleri etkinleştirmek ve verimliliği artırmak için kullanılan her türlü araç gereç ve malzemelerdir. Din öğretiminde öğretim materyalleri kolay, kalıcı, ekonomik, somut ve etkileyici öğrenmelerin gerçekleşmesini, öğrenenlerin ilgi ve dikkatini çekerek öğrenme sürecine aktif katılmalarını sağlamak ve öğretmenlere etkili bir din öğretimi ortamı tasarlama fırsatı sunmaktadır. Öğretmenler materyal tasarlama, hazırlama ve kullanma basamaklarından oluşan materyal kullanım süreçlerinde çeşitli sorunlarla karşılaşabilmektedirler. Bu süreçlerde karşılaşılan sorunlara kullanılan materyallerin etkisini azaltmakta, emek, maliyet ve zaman kaybına neden olmakta ve öğretmen, öğrenci, öğretim ortamı, fiziki ve finansal kaynaklar gibi eğitim sistemindeki öğelerin işlevini olumsuz yönden etkilemektedir. Buna göre öğretim materyalleriyle ilgili sorunların tespiti ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerinin geliştirilmesi etkili bir öğrenme öğretme sürecinin hazırlanmasına katkı sağlayacaktır. Bu öneme rağmen literatürde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin materyal kullanım yeterlikleri ve materyal kullanım durumları araştırılmışken öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunların neler olduğu, bu sorunların çeşit ve nedenlerinin neler olduğu konusunu inceleyen bir araştırma tespit edilememiştir. Bu hedef doğrultusunda hazırlanan çalışmanın amacı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunları belirlemektir. Çalışma öğretmenlerin materyal tasarlama, hazırlama ve kullanma süreçlerinde hangi sorunlarla karşılaştıklarını, bu sorunların nedenlerini ve bu sorunlara yönelik çözüm önerilerini kapsamlı bir şekilde incelediği için literatüre katkı sağlayacaktır. Ayrıca çalışmada öğretmenlerin öğretim materyali kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunlar araştırmacı gözlemleri ve katılımcı görüşleri birlikteliğinde irdelendiği için çalışma özgün bir özellik taşımaktadır. Bunlar da çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada nitel yöntemlerden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Çalışma, Bitlis il merkezinde amaçlı örneklem yöntemi kullanılarak çalışmaya gönüllü olarak katılan dokuz Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeniyle yapılmıştır. Araştırma problemini derinlemesine analiz etmek için gözlemler altı ortaokulla sınırlandırılmıştır. Çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu ve gözlem formu kullanılmıştır. Görüşmeler öğretmenlerle yüz yüze yapılmış, gözlemlerse öğretmenlerin görev yaptıkları sınıflarda/okullarda toplanan 48 ders saatinde yapılmıştır. Görüşme ve gözlemlerden toplanan veriler önce transkript edilerek bilgisayar ortamına aktarılmış, daha sonra veriler üzerinde içerik analizi yapılmıştır. Ulaşılan bulgular ise tablo biçiminde sunulmuş ve yorumlanmıştır. Bulgularda, öğretmenlerin öğretim materyali kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunlar: Materyal, okul, ders, öğrenci ve öğretmen temaları altında toplanmıştır. Materyal teması altında öğretmenlerin materyalleri temin edememeleri, kullanılan materyallerin tasarimsal ve donanımsal yetersizlikleri ve materyallerin yüksek maliyetli olmaları sorunları tespit edilmiştir. Okul teması altında okul imkânlarının yetersiz olması, okul idaresinin öğretim materyallerine ilgisiz kalması ve sınıfların kalabalık olması sorunları tespit edilmiştir. Ders teması altında ders saatlerinin az olması ve din öğretimi derslerinin soyut içerikli olması sorunları tespit edilmiştir.

* Makale "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Öğretim Materyallerini Kullanım Durumları" isimli devam eden doktora tezinden türetilmiştir. Çalışma için Atatürk Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurul Başkanlığı'ndan 27.10.2021 tarih 190 nolu karar ile etik kurul izni alınmıştır.

Öğrenci teması altında öğrencilerin öğretim materyallerine ilgisiz kalmaları, materyalleri amacı dışında kullanmaları, maddi durumlarının yetersiz olması ve öğretim materyallerini kutsal görmeleri sorunları tespit edilmiştir. Öğretmen teması altında ise öğretmenlerin öğretim materyallerine ilgisiz kalmaları, ders yüklerinin fazla olması, öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapmada yetersiz kalmaları ve öğretim materyalleri hakkında bilgi/beceri eksiklikleri sorunları tespit edilmiştir. Araştırmada tespit edilen sorunlar da öğretim materyallerinden yeterli düzeyde verim sağlanamamasına, zaman, emek ve maliyet kaybına, öğrencilerin ilgi ve dikkatlerinin dağılmasına, sınıfta gürültü, ders dışı uğraş, düzensizlik gibi sınıf yönetimiyle ilgili çeşitli problemlerin çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Sonuç olarak öğretmenlerin öğretim materyali kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunların büyük çoğunluğunun, öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili bilgi, ilgi ve beceri eksikliklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte imkân eksikliği, maddi durum yetersizliği ve materyal niteliği gibi dışsal etkenlerin de öğretim materyalleriyle ilgili çeşitli sorunların ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Araştırmada tespit edilen sorunların çözümüne yönelik Milli Eğitim Bakanlığı'na, üniversitelere, öğretmenlere ve araştırmacılara çeşitli öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Öğretmen, Öğretim Materyalleri, Sorunlar.

THE DIFFICULTIES FACED BY TEACHERS OF CULTURE AND ETHICS IN USING INSTRUCTIONAL MATERIALS DURING THE TEACHING PROCESS

Abstract

Teaching materials are any tools and materials used to enhance learning and teaching and to increase efficiency. In religious education, teaching materials provide an opportunity for teachers to create an effective learning environment by facilitating easy, permanent, economical, concrete, and impactful learning experiences, capturing the attention and interest of learners and encouraging active participation in the learning process. Teachers may encounter various problems during the process of designing, preparing, and using teaching materials. These problems can reduce the effectiveness of the materials, cause labour, cost, and time losses, and negatively affect the function of educational system elements such as the teacher, student, teaching environment, and physical and financial resources. Therefore, identifying problems related to teaching materials and developing solutions to these problems will contribute to preparing an effective learning and teaching process. Despite this importance, while the literature investigates the material usage competencies and material usage situations of Religious Culture and Moral Knowledge teachers, a study examining the problems encountered by teachers in material usage processes, the types and reasons of these problems could not be identified. The study aims to investigate the challenges faced by teachers in creating and using teaching materials, along with their underlying causes and potential solutions. It takes a unique approach by combining researcher observations and teacher perspectives to provide a comprehensive analysis of the issue. Overall, the study's significance lies in its contribution to the existing literature on this topic. The case study design, which is a qualitative research method, was used in this study. The study was conducted with nine Religious Culture and Moral Knowledge teachers who were selected through purposive sampling in Bitlis city center. To analyze the research problem in depth, observations were limited to six middle schools. A semi-structured interview form and observation form were used as data collection tools. Interviews were conducted

face-to-face with teachers, while observations were made during 48 class hours in the classrooms/schools. The data collected from the interviews and observations were transcribed and then subjected to content analysis. The findings were presented in table format and interpreted. Under the findings, the problems that teachers encounter when using teaching materials are categorized under material, school, lesson, student, and teacher themes. Under the material theme, teachers cannot obtain materials due to design and hardware deficiencies and high costs. Under the school theme, facilities are inadequate, the administration is indifferent to teaching materials, and classrooms are overcrowded. Under the lesson theme, religious education lessons have abstract content and limited hours. Under the student theme, it was identified that students are indifferent to teaching materials, use materials for purposes other than intended, have insufficient financial means, and consider teaching materials sacred. Under the teacher theme, it was identified that teachers are indifferent to teaching materials, have excessive workloads, are inadequate in collaborating on teaching materials, and knowledge/skill deficiencies regarding teaching materials. It can be said that the problems identified in the research cause the inadequate efficiency of the teaching materials, the loss of time, effort and cost, the distraction of students' interest and attention, and the emergence of various problems related to the classroom such as noise. In conclusion, it can be said that the majority of the problems encountered by teachers in the process of using teaching materials stem from their lack of knowledge, interest, and skills regarding these materials. However, external factors such as lack of resources, financial constraints, and material quality can also lead to various problems related to teaching materials. Various recommendations have been made to the Ministry of National Education, universities, teachers, and researchers regarding the solutions to the problems identified in the study.

Keywords: Religious Education, Religious Culture and Moral Knowledge, Teacher, Educational Tools, Problems.

GİRİŞ

Öğretim materyalleri öğrencilerin öğrenmesini ve öğretmenlerin öğretmesini kolaylaştıran her türlü araç ve gereçler,¹ farklı araçlarla sunulan mesajlar, bilgiler, malzemeler,² öğrenme öğretme süreçlerini etkili kılmak ve verimliliği artırmak için pedagojik ilkeler ışığında oluşturulan bütün destekleyici nesne, obje ve öğretim yardımcısıdır.³ Öğretim materyalleri somut, kalıcı, kolay, zengin ve etkili öğrenmelerin gerçekleşmesini, öğrencilerin ilgi ve dikkatlerini derse çekerek öğren-

¹ Sharon E. Smaldino vd., *Eğitim Teknolojileri ve Öğrenme Araçları*, çev. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 36; Cavit Binbaşıoğlu, *Öğretim Metodu ve Uygulama* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974), 76.

² Halil İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2003), 92.

³ Tuğba Yanpar Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Anı Yayınları, 2012), 9-10; Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2006), 26.

me sürecine aktif katılımlarını sağlamakta, öğretmenlere etkili bir öğretim yapma imkânı vermektedirler.⁴

Öğretim materyallerinin kullanımı sistematik bir süreçten oluşmaktadır. Materyal tasarlama, hazırlama ve kullanma basamaklarından oluşan bu süreç *materyal kullanım süreçleri* olarak nitelendirilmektedir.⁵ Buna göre bir materyal önce tasarlanır, sonra tasarıma uygun bir şekilde hazırlanır, başka bir ifadeyle geliştirilir ve en sonunda kullanılır.⁶ Bu basamaklar birbirleriyle etkileşim içerisinde olup bir basamaktaki eksiklik veya sorun diğerlerinin gücünü/işlevini azaltmaktadır.⁷

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerinde öğretim materyallerinin kullanımı önem arz etmektedir. DKAB derslerinde soyut konulara sıklıkla yer verilmesi bu derslerde materyal kullanımının önemi daha da arttırmaktadır.⁸ Çünkü öğretim materyalleri, din öğretiminde soyut konuların somutlaştırılmasını, konuların daha kolay, basit, etkileyici, kalıcı, ekonomik bir biçimde öğrenilmesini ve öğretilmesini, birincil kaynaklardan bilgi edinilmesini sağlamakta, öğrencilere bireysel öğrenme stillerine uygun öğrenme fırsatı ve öğretmenlere etkili bir din öğretimi tasarlama imkânı sağlamaktadırlar.⁹

DKAB öğretmenlerinin öğretim materyallerini doğru yerde ve zamanda, etkili bir biçimde kullanmaları öğrenme öğretme süreçlerine önemli katkılar sağlamaktadır.¹⁰ Fakat öğretmenler materyal kullanım süreçlerinde materyal, öğretim ortamı, öğretmen vb. etkenlerden kaynaklı çeşitli sorunlarla karşılaşabilmektedirler.¹¹ Karşılaşılan sorunlarsa kullanılan materyallerin verimini azaltmaya, harcanan zaman, emek ve maliyetin boşa gitmesine¹² ve öğrenci, öğretmen, eğitim programı, fiziki ve finansal kaynaklar gibi

⁴ Necmettin Yeşilmen, *Görme ve İşitme Yoluyla Eğitim Araçları* (Ankara: Yüksek Teknik Öğretmen Okulu Matbaası, 1981), 19; Enver Tahir Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1* (İzmir: Anadolu Matbaası, 1997), 67-69.

⁵ Süleyman Sadi Seferoğlu, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 26-27; Salih Uşun, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı-Tasarım-Seçim-Geliştirme-Kullanım-Yöntem-Değerlendirme-* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 239.

⁶ Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 164.

⁷ Seferoğlu, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 26-27; Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 164; Uşun, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 239.

⁸ Ahmet Koç, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlikleri", *Türkiye'de Okullarda Din Öğretimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2011), 535.

⁹ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1997), 159; Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 86-91.

¹⁰ M. Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1996), 01-92.

¹¹ Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*, 49-56.

¹² Müslim Pekgöz - Rifat Hancılar, *Eğitimde Görme ve İşitme Araçları* (Ankara: Güvendi Matbaası, 1972), 35; Süleyman Doğdu - Zülfikar Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri* (Ankara: Tek Işık Baskı, 1993), 353-354.

eğitim sistemindeki diğer öğelerin gücünü azaltmaya sebep olmaktadır.¹³ Bu nedenle kullanılan öğretim materyallerinin verimli olması ve etkili bir öğrenme öğretme sürecinin tasarlanması için öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunların neler olduğunun belirlenip buna yönelik önlemlerin alınması önem arz etmektedir.

Literatürde DKAB öğretmenlerinin öğretim materyali kullanım yeterlikleri¹⁴ ve materyal kullanım durumlarına ilişkin görüşleri çalışılmışken,¹⁵ öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunlarla ilgili bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bununla birlikte materyal temin edeme- me, ilgisizlik, tasarımsal yetersizlik gibi materyallerle ilgili kimi sorunların tespit edildiği bazı çalışmalar bulunmaktadır.¹⁶ Fakat bu çalışmalarda da öğretmenlerin derslerinde kullandıkları bütün öğretim materyalleriyle ilgili sorunlar, bu sorunların çeşitleri ve nedenleri incelenmemiş, sadece araştırılan belli materyalle(r)le ilgili bazı sorunlar belirlenmiş, bu sorunlarla ilgili alanda gözlemler yapılmamış ve konu sınırlı kapsamda ele alınmıştır. Oysaki öğretim materyallerinden kaynaklanan sorunların neden olacağı olası problemlerin önlenmesi ve materyallerden beklenen yararların sağlanması için öğretim materyalleriyle ilgili sorunlar bütün boyutlarıyla araştırılmalı, bu sorunların çeşit ve nedenleri materyal sınırlandırması yapılmadan kapsamlı bir biçimde incelenmelidir. Algının olguya/gerçekle karşılaştırılması ve test edilmesi içinse öğretmen görüşleriyle birlikte öğretmenlerin alanda gözlemlenmesine de ihtiyaç duyulmaktadır. Bu amaçla yapılan çalışmanın problemini şöyle ifade edebiliriz: “DKAB öğretmenlerinin öğretim materyali kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunlar nelerdir?”

Çalışmanın amacıysa DKAB öğretmenlerinin öğretim materyali tasarlama, hazırlama ve kullanma süreçlerinde karşılaştıkları sorunları ve bunların nedenlerini belirlemek, bu sorunların çözümüyle ilgili ihtiyaç ve eksiklikleri ortaya koymak ve çözüm önerilerini geliştirmektir. Bu amaç

¹³ Fatma Hacıoğlu - Cevat Alkan, *Öğretmenlik Uygulamaları Öğretim Teknolojisi* (Ankara: Alkım Yayınevi, 1997), 21; Münire Erden, *Öğretmenlik Mesleğine Giriş* (İstanbul: Alkım Yayınları, 2001), 55.

¹⁴ Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri”, 535-540.

¹⁵ Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 91-97; Şuayip Özdemir, “Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu”, *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu* (Ankara: T.D.V. Yayın Matbaacılık, 1998), 166-188.

¹⁶ Recep Uçar, *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 55-56; Mustafa Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 142-145; Mehmet Korkmaz, “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”, *Bilimname* 2017/33 (2017), 53.

çerçevesinde çalışmada DKAB derslerinin etkili bir biçimde işlenmesi için DKAB öğretmenlerine ve DKAB öğretmeni yetiştiren fakültelere, konuyla ilgili ihtiyaç ve eksikliklerin giderilmesi amacıyla resmi birimlere ve araştırma yapacak araştırmacılara bilimsel veriler sunulduğu için çalışma önemlidir.

1. YÖNTEM

1.1 Desen

Araştırmada nitel yöntemlerden durum çalışması deseni kullanılmıştır. Durum çalışması deseni, bir durum hakkında farklı veri toplama araçlarıyla detaylı bilgi toplamayı, durum betimlemesi veya durum temaları oluşturmayı sağlayan nitel bir yaklaşımdır.¹⁷ DKAB öğretmenlerinin öğretim materyalleriyle ilgili karşılaştıkları sorunlar bir durum olarak belirlenmiş, bu durumla ilgili farklı veri toplama yöntemleriyle detaylıca toplanan verilerin betimlemesi yapılmıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırma problemini en iyi şekilde anlamak ve bulgularda farklılığı sağlamak için çalışmada amaçlı örneklem stratejilerinden maksimum çeşitlilik örnekleme kullanılmıştır.¹⁸ Araştırma, problemin en iyi biçimde ortaya konulmasına yardımcı olacak, sorunların belirlenmesinde farklı bakış açılarını yansıtabilecek farklı cinsiyet, yaş, lisans ve lisansüstü öğrenime sahip Bitlis merkezde çalışan gönüllü dokuz DKAB öğretmeniyle yapılmıştır. Creswell'e göre veriler doygunluğa ulaştığında, birbirlerini tekrar ettiğinde veya yeni bakış açıları ortaya çıkmadığında veri toplama süreci durdurulmalıdır. Bu süreçte araştırılan durumun büyüklüğüne göre çalışma bir kişi, birkaç kişi, bir grupta yapılabilir.¹⁹ Çalışmada bir tek durum incelendiğinden ve bu durumla ilgili verilerin birbirlerini tekrar ettiği ve yeni görüşlerin ortaya çıktığı görülmediğinden, örneklem büyüklüğü için dokuz DKAB öğretmenin yeterli olduğuna karar verilmiştir. Araştırmada öğretmenlerin kimliğini saklı tutmak için her öğretmene bir kod isim verilmiştir (Ö1, Ö2, Ö3...). Çalışma grubuna ilişkin bilgiler Tablo 1'de gösterilmiştir.

¹⁷ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 97.

¹⁸ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 156-157.

¹⁹ John W. Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınlar, 2017), 189.

Tablo 1: Çalışma Grubu

	Ö1	Ö2	Ö3	Ö4	Ö5	Ö6	Ö7	Ö8	Ö9
Cinsiyet	Kadın	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Erkek	Kadın	Kadın	Erkek
Yaş	20-30	31-40	20-30	20-30	31-40	31-40	31-40	20-30	20-30
Lisans	İlahiyat	İlahiyat	Eğitim	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat	İlahiyat
		DKAB	DKAB				İLİTAM		DKAB
		Bölümü	Bölümü						Bölümü
Lisansüstü	Yüksek		Yüksek		Doktora				
	Lisans		Lisans						

Araştırma problemini derinlemesine analiz etmek için gözlemler altı ortaokulla sınırlandırılmıştır.

1.3. Veri Toplama Araçları ve Süreçleri

Çalışmada, problemle ilgili derinlemesine bir anlayış sunmak amacıyla görüşme ve gözlem yöntemleri kullanılmıştır.²⁰ Görüşme ve gözlemlerin yapılması için Atatürk Üniversitesinden Etik Kurul Onayı ve Bitlis Millî Eğitim Müdürlüğünden resmi izinler alınmıştır. Kasım 2021'de görüşmeler, Kasım ve Aralık 2021'de ise gözlemler yapılmıştır. Problemle ilgili ayrıntılı bilgi toplama esnekliği sağladığından²¹ katılımcılarla yarı yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Hazırlanan on soruluk taslak görüşme formu iki din eğitimi bilimi, bir ölçme ve değerlendirme uzmanı öğretim üyesi ve iki dil uzmanının görüşüne sunulmuş, sonra iki DKAB öğretmeniyle pilot uygulama yapılmış ve görüşme formuna son şekli verilmiştir. Görüşmeler öğretmenlerle yüz yüze yapılmış, görüşmelerde veri kaybını önlemek amacıyla öğretmenlerin de izni alınarak ses kayıt cihazı kullanılmıştır.

Öğretim materyalleriyle ilgili sorunları gerçek yaşam ortamlarında gözlemlemek amacıyla, dışarıdan gözlem/katılımlı olmayan gözlem kullanılmıştır.²² Bu gözlem türüne uygun olarak araştırmacı, öğretmenlerin materyal kullanım süreçlerine müdahale etmeyen bir gözlemci olarak sınıfta/okulda gözlemler yapmış, gözlem verilerini hazırladığı gözlem formuna kaydetmiştir. Taslak gözlem formu iki din eğitimi bilimi ve bir ölçme ve değerlendirme uzmanı

²⁰ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 92-202.

²¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 120-128.

²² Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 166-167.

öğretim üyesinin görüşüne sunulmuş, sonra sekiz DKAB öğretmeninin derslerinde iki hafta pilot gözlemler yapılmış ve gözlem formuna son şekli verilmiştir. Öğretmenlerin farklı durumlarda öğretim materyalleriyle ilgili karşılaştıkları sorunları belirlemek amacıyla, farklı kademe ve derslerde gözlemler yapılmıştır. Dokuz DKAB öğretmeni haftada bir ders saati şeklinde Ö1, Ö2, Ö3, Ö4, Ö5, Ö6 ve Ö7 altışar derste, Ö8 ve Ö9 ise üçer derste olmak üzere toplamda 48 ders saatinde gözlemlenmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada toplanan verilere içerik analizi yapılmıştır. Buna göre görüşme ve gözlemlerden toplanan veriler transkript yapılarak bilgisayara aktarılmış, sonra bu veriler kodlanmış, kodlar bir araya getirilerek temalar ve alt temalar/kategoriler oluşturulmuştur.²³

Temalara ilişkin bulguları desteklemek amacıyla gerekli yerlerde öğretmenlerin görüşlerini içeren doğrudan (veya dolaylı) alıntılara yer verilmiştir. Öğretmenlerin gözlemlenen derslerine yönelik verilerin sonuçları betimsel bir biçimde sunulmuş, gözlem formlarındaki notlar kullanılarak temalara ilişkin öğretmen görüşleri çözümlenmiş ve daha sonra ulaşılan bulgular yorumlanarak literatürle desteklenmiştir. Öğretim ortamının fiziksel yapısına ait gözlemlenemeyen durumlarsa araştırmacı tarafından ayrıca açıklanmıştır.

Gözlem notlarının hangi öğretmene, kademeye ve derse ait olduğunu belirtmek için gözlemler kodlanmıştır. Bunun için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi *DKAB*, Seçmeli Kur'an-ı Kerim *SKK*, Seçmeli Peygamberimizin Hayatı *SPH*, Seçmeli Temel Dini Bilgiler dersi *STDB* olarak kısaltılmıştır. Buna göre Ö1, 7., *STDB* kodlu gözlem notu "Ö1'in 7. sınıf Seçmeli Temel Dini Bilgiler dersine ait gözlem notu" anlamına gelmektedir.

1.5. Geçerlik ve Güvenirlilik

Araştırmanın geçerliği için görüşme ve gözlem veri toplama yöntemleri kullanılarak veri kaynağında çeşitleme stratejisi, veri toplama araçlarının hazırlanması ve verilerin çözümlenmesi süreçlerinde uzman görüşlerine başvurularak uzman incelemesi stratejisi kullanılmıştır.²⁴ Çalışma süreci bütünüyle açık ve anlaşılır bir biçimde sunulmuş da araştırmanın güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır.²⁵

²³ Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 197-200.

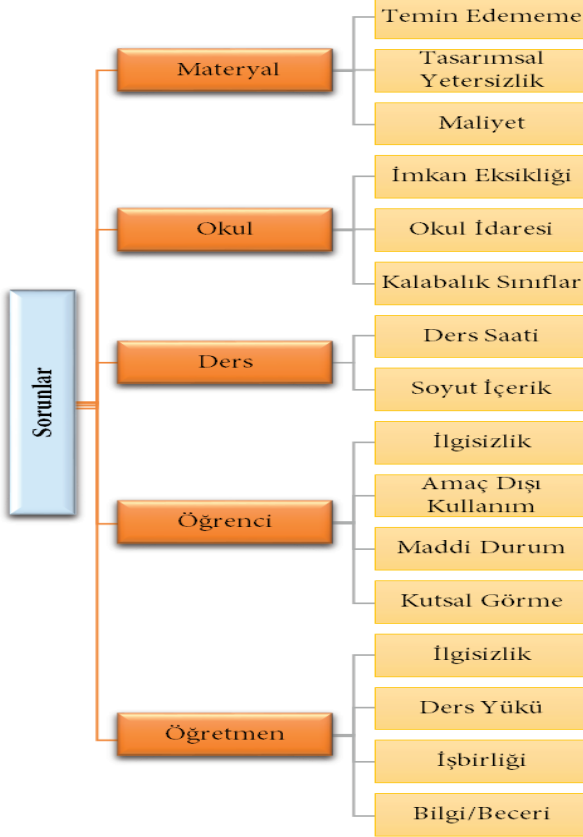
²⁴ Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 250-253.

²⁵ Ranjit Kumar, *Araştırma Yöntemleri*, ed. Ömay Çokluk (Ankara: Edge Akademi Yayınları, 2011), 198.

2. BULGULAR VE YORUM

Analizlerde beş temaya ulaşılmıştır. Ulaşılan tema ve ilişkili alt temalar/kategoriler aşağıdaki şekilde gösterilmiştir.

Şekil 1: Temalar



Bulgular, ulaşılan temalar başlığında aşağıda incelenmiştir

2.1. Materyallerle İlgili Sorunlar

2.1.1. Materyallerin temin edilememesi

Literatürde öğretim materyallerinin derste kullanılmadan önce temin edilmeleri gerektiği ifade edilmektedir.²⁶ Ancak araştırmaya katılan öğretmenler öğretim materyallerini temin etme konusunda sorun yaşadıkları için ulaşabildikleri materyalleri kullandıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö2 “*Her sınıfa sadece üç tane temel dini bilgiler kitabı verildi. Ben de derste sınıf tahtasını tek kullanmak zorundayım.*” şeklindeki ifadeleriyle ders kitabı temininde zorluk yaşandığını belirtmiştir. Ö4 “*Diğer branştaki öğretmenler, dersleriyle*

²⁶ Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979), 128-131.

ilgili materyalleri hazır olarak her yerde bulabiliyorlar. Ama din kültürü öğretmenlerinin kitaplar dışında böyle bir şansı yok.” demiştir. Katılımcıların bu ifadelerinde ders için ders kitabının önemli bir materyal olduğu belirtilmektedir. Sadece ders kitabı noktasında değil görsel materyaller konusunda da sıkıntılar yaşanmaktadır. Bazı öğretmenler kazanımlara uygun video/film temin edemedikleri için bunları kullanamadıklarını vurgulamışlardır. Örneğin Ö6 “*Din dersleri için uygun video bulamıyoruz. Mesela Hz. İsa’nın hayatıyla ilgili videolar derslerimize uygun değil, İncile göre yapılmış, izletemiyorum.*” demiştir. Sınıfta yapılan gözlemlerde de öğretmenlerin kolay temin edebildikleri öğretim materyallerini kullandıkları tespit edilmiştir.

Öğretmenlerin ders sayısına göre kullandıkları öğretim materyallerine ilişkin bilgiler Tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 2: Öğretmenlerin Kullandıkları Öğretim Materyallerine Yönelik Gözlem Sonuçları

Kullanılan Materyaller	Ö1	Ö2	Ö3	Ö4	Ö5	Ö6	Ö7	Ö8	Ö9	TOPLAM
Yazı Tahtası	6	5	6	6	2	4	5	3	3	40
Akıllı Tahta	5	1	6	6		5	4		3	30
Ders Kitabı	3	4	2	3	6		2	2	1	23
Üç Boyutlu Araçlar	3		1	3		2	2	1	1	13

Tablo 2’de gösterildiği gibi öğretmenler derslerinde büyük çoğunlukla okul içi kaynaklarını kullanmışlardır. Okul içi kaynakları, hazır, kolay erişilebilir ve yaygın olmalarına rağmen²⁷ öğretmenler bunlardan sadece yazı tahtasını, internette buldukları hazır sunum, video ve resimleri göstermek için akıllı tahtayı ve ders kitabını kullanmış; pano, kaynak kitaplar, bilgisayar vb. materyallerini ise hiç kullanmamışlardır. Buna göre öğretmenler her ne kadar öğretim materyallerini temin edemediklerini belirtse de öğretmenlerin kolay erişebildikleri materyallerden yeterli düzeyde yararlandıkları da söylenememektedir. Çilenti’ye göre öğretmenler materyal kullanım konusunda iyi yetişmemişlerse yalnızca kolay erişilebilen materyallerle yetinmekte, hatta bunlardan da yeteri kadar yararlanmamaktadırlar.²⁸

Öğretmenlerin temin edip kullandıkları öğretim materyallerinin çok

²⁷ Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 77; Kenan Okan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Gül Yayın Evim, 1979), 28-31.

²⁸ Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 77.

az olduğu görülmüştür. Katılımcı öğretmenlerden Ö1 tahtaya yapılabilen mıknaatıslı renkli Kur'an harflerini bir ders saatinde, Ö3 ve Ö7 ise eğitsel oyun için çeşitli malzemeleri (bardak, ip, renkli kartonlar, top) birer ders saatinde temin edip kullanmıştır. Araştırmada ulaşılan bu bulguyu destekleyici sonuçlara çeşitli araştırmalarda da rastlanmaktadır. DKAB öğretmenleri üzerinde yapılan araştırmalarda öğretmenlerin çoğunlukla hazır öğretim materyallerini kullandıkları, kendilerinin temin ettikleri, hazırladıkları veya geliştirdikleri öğretim materyallerinin çok az olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁹ Bu durumun olası nedenleri DKAB öğretmenlerinin bu konuda yeterli bilgi, ilgi ve beceriye sahip olmamaları, yeterli çabayı göstermemeleri³⁰ veya temin edilmesi emek ve maliyet gerektirmediğinden okuldaki hazır öğretim materyallerini kullanmaları olabilir. Oysaki öğretmenlerin hazırladıkları nitelikli öğretim materyalleri öğrenmeler üzerinde daha çok etkilidir.³¹ Bu nedenle öğretmenler derslerini sadece okuldaki birkaç hazır öğretim materyaliyle sınırlandırmamalı, öğrenciye ve konuya uygun çeşitli öğretim materyallerini de hazırlamalı veya temin etmelidirler.

2.1.2. Öğretim materyallerinin tasarımsal ve donanımsal yetersizlikleri

Öğretim materyallerinin etkili bir biçimde tasarlanmaları ve sahip oldukları donanımsal özellikler materyallerin etkisini artırmaktadır.³² Öğretmenler; ders kitaplarının tasarım, akıllı tahtaların ise donanım ve altyapı açısından eksikliklerinin olduğunu belirtmişlerdir. Öğretmenler kitapların görsel açıdan yetersiz olduğunu ve ilgi çekmediğini vurgulamışlardır. Örneğin Ö1 “*Kitaplar ilgi çekmiyor, çok yazı var, görsellik çok az. Olanlar da yetersiz.*” demiştir. Öğretmenler bazı kitaplarda detay bilgilerin verildiğini ve bunun da ilgi dağıttığını belirtmişlerdir. Örneğin Ö2 “*8. sınıflarda zekât konusunda çok detay veriliyor. Konu rakamlara boğuluyor.*” demiştir. DKAB dersi ile seçmeli din derslerinde benzer konuların öğrenci ve öğretmeni sıktığını ifade eden Ö9 görüşlerini “*Bazen seçmeli dersler ile din dersinin konusu benzer oluyor. Öğrenciler ‘biz bu konuyu işledik’ deyip sıkılıyorlar. Doğrusu aynı konuyu anlatmak beni de sıkıyor.*” biçiminde dile getirmiştir. Ö8, bazı kitaplarda öğrenci seviyesine uygun olmayan konuların olduğunu şöyle örneklendirmiştir: “*7. sınıflardaki mezhepler konusu öğrenci seviyesinin üstünde. Öğrenciler konuyu anlayamıyor.*” Ö7 ise öğrencilerin anlamadığı kelimelerin olduğunu dile

²⁹ Adem Güneş, “DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 498; Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*, 139; Korkmaz, “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”, 48-49.

³⁰ Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 92-95.

³¹ Yelken, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 56-58.

³² Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 92.

getirmiştir: “Kitaplarda ‘muhakkak, tasdik eden’ gibi kelimeler geçiyor. Çocuk bunu anlamıyor.” Kitaplarda baskı hatasının olduğunu belirten Ö6 “Kapağı din kültürü, ama içeriği fizik kitabı” ifadeleri ile durumu örneklendirmiştir. Sınıflarda yapılan gözlemlerde de ders kitaplarındaki tasarımsal eksikliklerin bazı sorunlara neden oldukları tespit edilmiştir. Örneğin Ö5, 8., DKAB kodlu derste “Öğretmen kitabı öğrencilere okutuyor. Kitapta çok az görsellik ve etkinlik var. İki sayfada görsel kullanılmamış, etkinlik yok. Kitap öğrencilerin ilgisini çekmiyor, öğrenciler pasif kalıyor. Bazı öğrenciler aralarında konuşuyor, bazıları uyukluyor.” gözlemi yapılmıştır.

Görüşme ve gözlem verilerinden ders kitaplarının ilgi çekici olmadığı, görsellerin ve etkinliklerin az ve yazıların çok olduğu, öğrenci seviyesinin üstünde kelimelerin ve konuların olduğu, baskı hatası ve detay bilgilerin olduğu ve DKAB dersi ile seçmeli din dersleri arasında tekrar konuların olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum ise öğrencilerin sıkılmasına, ilgi ve dikkatlerinin dağılmasına, kimi zaman da ders dışı işlerle uğraşmalarına neden olmuştur. Öğretmenlerin ders kitaplarını etkili kullanmamalarının ise bu sorunları daha da görünür kıldığı gözlemlenmiştir. DKAB ders kitapları üzerinde yapılan benzer çalışmalarda da ders kitaplarında az ve yetersiz görselliğin bulunduğu, detay ve tekrar bilgilere yer verildiği, öğrenci seviyesine uygun olmayan anlatım tarzının kullanıldığı ve baskı hatası sorunlarının bulunduğu tespit edilmiştir.³³ Oysaki nitelikli bir ders kitabının öğrenci seviyesine uygun, ilgi çekici, az ve öz bilgiler, anlaşılır cümle ve kavramlar, anlatımı destekleyici resim, grafik, harita, şema, tablo vb. görseller ve öğrenciyi aktifleştirebilecek etkinlikler içermesi gerekir.³⁴ Öğretmenler ders kitaplarını sıklıkla kullandıkları için, ders kitaplarındaki tasarımsal eksikliklerin giderilmesinin ve öğretmenlere kitapları etkili kullanmayla ilgili hizmet içi eğitimlerin verilmesinin derslerin öğrenim ve öğretiminin etkinliğini artıracakı düşünülmektedir.

Öğretmenler akıllı tahtayla ilgili sorunlarla da karşılaşmaktadırlar. Katılımcılar bazı uygulamaların açılmadığını, bazen de elektriklerin gittiğini belirtmişlerdir. Örneğin Ö3 “İstediğim uygulamaları okul internetinden açamıyorum. Erişimi engellenmiş.” Ö9 da “Bazen elektrikler dersin ortasında gidiyor, zaman kaybı oluyor.” demiştir. Ö6 tahtaların “Bazen geç” açıldığını, Ö1 ise “Bazı tahtalarda virüs” olduğunu belirtmiştir. Gözlemlerde de akıllı tahtalarla ilgili çeşitli

³³ Abdulkerim Tutmaz, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Zeki Çakan, *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³⁴ Cevat Alkan, *Eğitim Ortamları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979), 245-246; Cavit Binbaşıoğlu, *Genel Öğretim Bilgisi* (Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1983), 231-233.

sorunlar tespit edilmiştir. Ö4, 7., STDB kodlu derste “Akıllı tahtanın internet bağlantısı yok. Öğretmen göstermek istediği resimleri gösteremedi.” Ö7, 5., SPH kodlu derste “Öğretmen akıllı tahtadan slayt sunusuyla dersi anlatıyor...Dersin ortasında elektrik gitti. Öğretmen üç-dört dakika elektriğin gelmesini bekledi.” Ö6, 7., DKAB kodlu derste “Tahtanın dokunmatiği çalışmıyor. Öğretmen açmak için dört-beş dakika uğraştı. Açamadı, tahtayı kullanamadı.” Ö3, 5., DKAB kodlu derste ise “Öğretmen, akıllı tahtadan Educeny eğitsel oyun uygulamasını açmak istedi. Fakat buna internet erişimi kısıtlamış.” gözlemleri yapılmıştır. Görüşme ve gözlemlerde akıllı tahtayla ilgili internet ve elektrik kesintisi, ekranın çalışmaması veya donması, çeşitli uygulamalara erişim kısıtlılığı, virüs, tahtanın geç açılması gibi donanımsal/teknik ve altyapıdan kaynaklı sorunlar tespit edilmiştir. Bu sorunlar da zaman kaybına, dikkatlerin dağılmasına, kullanılmak istenilen materyallerin kullanılamamasına ve akıllı tahtalardan yeterli verimin alınamamasına neden olmuştur. DKAB öğretmenleriyle yapılan araştırmalarda da akıllı tahtayla ilgili internet ve elektrik kesintisi, ekranın donması ve çalışmaması, internet erişim kısıtlılığı gibi sorunların olduğu sonucuna ulaşılması³⁵ çalışmadaki bulguları desteklemektedir. Bu bulgular, akıllı tahtalardan verim sağlanabilmesi için akıllı tahtaların donanımsal/teknik açıdan revize edilmesi ve okul altyapılarının buna yönelik iyileştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca öğretmenlerin bu sorunlara karşı alternatif çözümleri geliştirebilmeleri için akıllı tahtaların etkili kullanımıyla ilgili hizmet içi eğitimlere katılmaları sağlanabilir.

2.1.3. Öğretim materyallerinin yüksek maliyetli olmaları

Katılımcılardan Ö1, Ö3 ve Ö6 bazı öğretim materyallerini pahalı oldukları için kullanamadıklarını belirtmişlerdir. Ö1 “Kur’an okuyan kalemler pahalı olmasaydı derslerimde kullanırdım. Öğrencilerin ilgisini çekerdi.” demiştir. Web 2.0 teknolojileriyle ilgili Ö3 “Kahoot uygulaması öğrenciler üzerinde müthiş etki yapıyor. Öğrenciler rekabet ederek eğlenerek öğreniyor. Öğrencilerin tabletleri olmadığı için bu uygulamayı okulda pek kullanamıyoruz. Alabilseydim her öğrenciye yetecek kadar okula tablet alırdım.” demiştir. Sanal gerçeklik gözlükleriyle ilgili Ö6 “Bu gözlükler insana sanki olayın içindeymiş gibi hissettiriyor. İmkânım olsa bu gözlükleri alıp özellikle siyer derslerinde kullanırdım.” demiştir. Bu bulgulardan öğretmenlerin maddi

³⁵ Müslüm Yalçı, *Dkab ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Akıllı Tahta Kullanma Becerileri (Diyarbakır Örneği)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55-58; Ömer Demir - Fatma Cesur, “Dkab ve İhl Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşler”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 68-69.

olarak desteklenmelerinin öğretim materyallerini kullanımlarını olumlu açıdan etkileyeceği söylenebilir.

Bir materyalin pahalı ve gösterişli olması, onun daha etkili olmasını sağladığı yönünde yaygın ve yanlış bir düşünce bulunmaktadır.³⁶ Oysaki materyal konusunda asıl olan ekonomikliktir. Bu nedenle diğer etkenler eşitse en ucuz olan öğretim materyali kullanılmalıdır.³⁷ Konusuna göre din öğretiminde ihram, misvak, hurma, zezem, imsakiye, seccade, su, yaprak, çiçek, meyve vb. ucuz veya ücretsiz birçok malzemeyle etkili öğrenme ve öğretimler gerçekleştirilebilir. Fakat gözlemlerde, işlenen konuya göre kullanabilecekleri birçok ucuz veya ücretsiz materyal olmasına rağmen öğretmenlerin derslerini çoğunlukla anlatımlarıyla geçirdikleri görülmüştür. Bunun nedeni maliyet değil, öğretmenlerin öğretim materyallerini yeterince tanınamaları, materyallerin önemini kavrayamamaları, materyal kullanım becerisine sahip olmamaları veya materyal kullanmadan öğretimin etkili olabileceğine yönelik düşünceleri olabilir.³⁸

2.2. Okullarla İlgili Sorunlar

2.2.1. Okul imkânlarının yetersizliği

Okulların imkânları öğretim materyallerinin kullanımını olumlu veya olumsuz açıdan etkilemektedir.³⁹ Öğretmenler, okullarındaki imkânların DKAB dersleri için yetersiz olduğunu, imkânların daha çok diğer derslere yönelik olduğunu vurgulamışlardır. Örneğin Ö4 “*Derslerimiz açısından okulumuz yetersiz. Okuldaki imkânlar genellikle diğer branşlar için hazırlanmış gibi. Okulda fen dersi için laboratuvar ve çeşitli materyaller mevcut... Türkçe için kütüphane, bilişim için bilgisayar odası, beden için spor salonu, görsel sanatlar için resim odası, müzik için müzik odası var. Bu derslerin öğretmeni bunları sahiplenmiş, kullanmıyoruz.*” demiştir. Gözlemlerde de tüm okullarda sınıf derslikleri, kütüphane, bilişim/bilgisayar odası/sınıfı, laboratuvar, spor odası/salonu, resim odası/sınıfı, müzik odası/sınıfının bulunduğu ve buralarda çeşitli materyallerin olduğu görülmüştür. Okullardaki bu fiziki mekânların sadece Ö7'nin hac uygulaması için bir derste spor salonunu kullandığı, diğer tüm derslerde öğretmenlerin yalnızca sınıf dersliklerini kullandıkları gözlemlenmiştir. Gözlem yapılan tüm sınıflardaysa sadece pano, akıllı tahta ve onun kapağı beyaz tahtaların olduğu, öğretmenlerin de sadece akıllı tahta ve beyaz tahtaları kullandıkları görülmüştür. Buna göre öğretmenler okullarının öğretim materyalleri açısından DKAB dersleri için

³⁶ Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 43.

³⁷ Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*, 61.

³⁸ Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 95.

³⁹ Alkan, *Eğitim Ortamları*, 155; Okan, *Eğitim Teknolojisi*, 27.

yetersiz olduğunu belirtse de, okullarında bulunan sınıf dersliği dışındaki bir ortamı ve akıllı tahta ile beyaz tahta dışındaki bir materyali ‘diğer branşlara aittir’ gerekçesiyle kullanmamışlardır. Oysaki okullardaki mekânlardan ve materyallerden tüm öğretmenlerin yararlanması gerektiği resmi olarak desteklenmektedir/istenmektedir.⁴⁰ Konuya bu açıdan bakıldığında DKAB öğretmenlerinin okul imkânlarından yeterli düzeyde yararlanmadıkları, bu konuda pasif kaldıkları söylenebilir. Yaşlı’nın DKAB öğretmenleri üzerinde yaptığı araştırmada da okul imkânlarının daha çok diğer derslerde kullanıldığı⁴¹ bulgusu bu çıkarımımızı destekler niteliktedir.

Öğretmenler cami, müze, şehitlik, doğa vb. gerçek yerleri/malzemeleri yerinde görmek istediklerini, fakat okullarının maddi imkânları olmadığından bunları yapamadıklarını söylemişlerdir. Örneğin Ö5 “*Öğrencileri Ahlat’taki Selçuklu mezarlığına götürmek istiyorum. Ama okulun bizi götürebilecek imkânı yok.*” demiştir. Ö3 teknolojik materyaller için okulun altyapı yetersizliğini “*Akıllı tahtadan Kahoot uygulamasını açıyorum. Fakat öğrenciler telefon veya tabletle uygulamaya katılmaları için okulun wifisi yetersiz kalıyor.*” şeklinde örneklendirmiştir. Gözlemlerde ise bazı sınıflarda malzeme eksikliklerinin bulunduğu ve bunun da çeşitli sorunlara neden olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ö6, 5., DKAB kodlu derste “*Sınıfın perdesi yok. Pencereden gelen ışık beyaz tahtada ve akıllı tahtada parlamaya neden oluyor.*” Ö9, 6., SPH kodlu derste ise “*Sınıfta tahta silgisi yok. Öğretmen tahtayı bir kâğıt parçasıyla, bazen de elleriyle siliyor. Tahta tam silinmiyor, iz bırakıyor.*” gözlemleri yapılmıştır. Öğretmenler çoğunlukla okul içi kaynaklarını kullandıklarından, okulların donanım, altyapı ve mali açıdan zenginleştirilmesi öğrencilerin öğrenmesini ve öğretmenlerin etkili bir öğretim yapmasını olumlu açıdan etkileyebilir.

2.2.2. Okul idaresinin ilgisizliği

Katılımcı öğretmenler öğretim materyallerini temin etme ve öğretim ortamlarının hazırlanmasında okul idaresinin kendilerine yeterli desteği vermediğini, ilgisiz kaldıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö3 “*Çok emek vererek Kâbe’nin maketini yapmıştım. Okulda saklayabileceğim bir yer olmadığı için öğretmenler odasına bırakıyordum...Personeller bunu çöpe attılar. Bunu idareye söylediğimde pek oralı olmadılar.*” demiştir. Ö1 “*Okulumuzda temel dini bilgiler kitabı çok eksik. Bunu idareye bildirmeme rağmen kitap-*

⁴⁰ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği”. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19942&MevzuatTur=7&MevzuatTe=5>. Erişim (Erişim 15 Aralık 2022).

⁴¹ Muhammed Emin Yaşlı, *Ortaöğretim Kurumları 9. ve 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal ve Verimliliğe Olan Etkisi* (Konya İl Merkezi Örneği) (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 88-89.

ları hala getirmediler. Dönemin sonuna geldik.” demiştir. Gözlemlerde de okul idarelerinin öğretim materyalleri için özel bir çaba harcadıkları tespit edilememiştir. Örneğin MEB yönetmeliğine göre imkânlar çerçevesinde öğretim materyallerinin ayrı bir odada kullanıma hazır halde tutulması gerektiği belirtilmesine rağmen,⁴² gözlem yapılan okullarda imkân olmasına rağmen okul idaresinin öğretim materyalleri için ayrı bir oda tahsis ettiği görülmemiştir. Yine bazı sınıflarda perde ve tahta silgisinin olmadığı, namaz uygulamasını öğrencilere göstermek için okullardaki mescitlerin yetersiz kaldığı, fakat okul idarelerinin bu sorunları gidermeye yönelik bir çalışma yapmadıkları gözlemlenmiştir. DKAB öğretmenleriyle yapılan çalışmalarda da DKAB dersleri için öğretim materyallerinin temin edilmesine ve uygun öğretim ortamlarının hazırlanmasına okul idarelerinin ilgisiz kaldıkları ve öğretmenlere yeterli desteği sağlamadıkları sonucuna ulaşılmıştır.⁴³

Gözlemlerimize göre okul idarelerinin yalnızca DKAB dersleriyle ilgili öğretim materyallerine veya etkinliklere ilgisiz kaldıklarını söylemek zordur. Bu bağlamda okul idarelerinin öğretim materyalleriyle ilgili konulara çok ilgi gösterdikleri söylenemez. Bununla birlikte okul idarelerinin kütüphane, bilişim odası, laboratuvar, spor salonu, müzik odası, resim odası ve buralarda ihtiyaç duyulan çeşitli araç gereçlere genellikle dikkat ettikleri, fakat abdest, namaz ve hac uygulamaları için uygun öğretim ortamlarının hazırlanmasına ve gerekli materyallerin temin edilmesine, okul mescidi ve burada ihtiyaç duyulan çeşitli materyallere (Kur’an-ı Kerim ve meali, elifba cüzü vb.) aynı hassasiyeti göstermedikleri de söylenebilir. Bu duruma DKAB öğretmenlerinin ilgisizlikleri ve okul idaresiyle iş birliği yapmada yetersizlikleri de neden olmuştur denilebilir. Örneğin Ö6, 6., DKAB kodlu derste “*Öğretmen namaz uygulamasını sınıfta masasının üzerine çıkararak gösterdi. Öğrenciler de namaz uygulamasını yapmak için çok istekli davrandılar. Fakat öğretmen çocuklar uygun bir mescidimiz olsaydı size de yaptırırdım. Ama masa üzerinde düşebilirsiniz’ dedi ve yaptıramadı... Öğretmen okulda uygun bir mescidin yapılması için okul idaresiyle görüşmediğini araştırmacıya söyledi.*” tespitinde bulunulmuştur.

2.2.3. Sınıfların kalabalık olması

Öğrenci sayısı öğretim materyallerinin kullanımında öğrenci aktifliğini etkilemektedir. Sınıf mevcudunun az olduğu durumlarda neredeyse tüm öğrenciler öğretim materyallerinden yararlanabilirlerken⁴⁴ kalabalık sınıflar için aynı şeyi söylemek zordur. İdeal bir sınıf mevcudu konusunda farklı

⁴² MEB, “Millî Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğretim Kurumları Yönetmeliği”.

⁴³ Yalçı, *Dkab ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Akıllı Tahta Kullanma Becerileri (Diyarbakır Örneği)*, 38; Uçar, *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler*, 55-57.

⁴⁴ Seferoğlu, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*, 191-192.

sayılar verilmektedir. Bu konuda kimi araştırmalarda 20-25,⁴⁵ kimi araştırmalarda 30'un altında olması gerektiği belirtilmektedir.⁴⁶

Öğretmenler öğrenci sayısı fazla olduğu için materyal kullanırken tüm öğrencileri aktifleştiremediklerini belirtmişlerdir. Örneğin Ö4 *“Abdesti videodan izlettikten sonra iki gönüllü öğrenciye uygulatırım. Tüm öğrenciler bunu uygulamak istiyor, ama öğrenciler fazla, hepsine yaptırıyorum.”* Ö9 *“Öğrenciler slaytlardaki soruları tahtada çözmek istiyor. Ama kalabalıklar. Hepsini tahtaya çıkartamam.”* demiştir. Bu bulguyu destekler nitelikte DKAB öğretmenleri üzerinde yapılan bazı çalışmalarda da öğrenci sayılarının fazla olması, öğretim materyallerinin kullanımı açısından bir sorun olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷

Gözlemlenen toplam 48 ders saatinde sınıflardaki öğrenci sayısının 25'in altında, özellikle de 20'nin altında olduğu görülmüştür. Buna göre öğrenci sayısının literatürde belirlenen ideal sayıya (25 altında) uygun olduğu söylenebilir. Buna rağmen öğretmenlerin öğrencileri materyal kullanım süreçlerinde aktifleştirmedikleri gözlemlenmiştir. Örneğin Ö6, 5., DKAB kodlu derste *“Öğretmen öndeki iki öğrenciye namaz uygulamasını yaptırdı. Diğer öğrenciler de uygulamayı yapmak için ısrarla parmak kaldırmalarına rağmen öğretmen onları tahtaya kaldırmadı. Namazla ilgili açıklama yapmaya devam etti... sınıfta 9 öğrenci var.”* Ö2, 5., SKK kodlu derste *“Öğretmen Kur'an harflerinin hareketleriyle ilgili alıştırmaları tahtaya yazdı. Sonra ‘çocuklar kim tahtada yapmak istiyor?’ dedi. Tüm öğrenciler parmak kaldırdı. Öğretmen sadece ön sıradaki oturan iki öğrenciyi tahtaya kaldırdı...sınıfta 13 öğrenci var.”* gözlemleri yapılmıştır. Gözlem notlarından öğrenci sayısı az olmasına rağmen öğretmenlerin öğretim materyallerini kullanırken öğrencileri aktifleştirmede yetersiz kaldıkları, sadece önde oturan birkaç öğrenciye fırsat verdikleri anlaşılmaktadır. Bunun nedeni ise sınıf mevcudunun fazla olması değil, öğretmenlerin materyal kullanırken öğrencileri aktifleştirmeyip materyalleri öğretmen anlatımlarına dayalı öğretmen merkezli bir anlayışla kullanmalarınıdır.⁴⁸

2.3. Derslerle İlgili Sorunlar

2.3.1. Ders saatlerinin az olması

Katılımcı öğretmenler ders saatlerinin az olması nedeniyle öğretim materyallerini istedikleri gibi kullanamadıklarını vurgulamışlardır. Örneğin Ö6

⁴⁵ Münire Erden, *Sınıf Yönetimi* (İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2005), 75.

⁴⁶ Benjamin S. Bloom, *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*, çev. Durmuş Ali Özçelik (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 33.

⁴⁷ Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*, 142-145.

⁴⁸ Doğdu - Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*, 353-354.

“Namazla ilgili video izliyorum. Zaman az olduğu için namaz uygulamasını sadece bir iki öğrenciye yaptırabiliyorum.” Ö7 “Derste maket yapmak zaman alıyor. Yoksa bunu sınıfta öğrencilerle yapardım.” Ö9 “Tahtada farklı renkleri kullandığımda öğrencilerin ilgisini daha çok çektiğimi biliyorum. Ama tahtayı kullanırken elimde kırmızı, mavi, siyah kalemleri değiştirmek zaman alıyor. Ben de konuyu yetiştirmek için tek renk kullanıyorum. Çünkü yetiştirmem gereken bir müfredat var.” demiştir. Görüşme verilerinden öğretmenlerin zaman yetersizliği nedeniyle öğretim materyallerini etkili kullanamadıkları anlaşılmaktadır. Oysaki öğretim materyalleri konusunda asıl olan materyallerin öğretim hedeflerine ulaşacak biçimde etkili kullanılmalarıdır. Çünkü öğretim materyallerinin etkili kullanılmamaları zaman kaybına neden olmaktadır.⁴⁹ Buna göre zaman yetersizliği, öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanamamalarının nedeni değil, bir sonucu olabilir.

Nitekim gözlemlerde de öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanamamaları sonucunda zaman yetersizliği sorunuyla karşılaştıkları tespit edilmiştir. Örneğin Ö1, 6., SKK kodlu derste “Öğretmen Subhaneke duasıyla ilgili videoyu dört kere tekrar izletti. Tekrar ederken nereden başlatacağını önceden planlamadığı için istediği yeri açarken zaman kaybı oldu.” Ö1, ön hazırlık yapıp videoyu tekrar izlettiğinde nereden başlayacağını not almamış. Bu da derste zaman kaybına neden olmuştur.⁵⁰ Ö2, 8., DKAB kodlu derste “Öğretmen yazı tahtasına uzun cümlelerle çok yazı yazıyor... Teneffüs zili çaldı, ama öğretmen tahtaya yazacaklarını bitiremedi.” Ö2 de yazı tahtasına az ve öz yazmak yerine, uzun ve çok yazdığı için zaman kaybına neden olmuş ve dersi yetiştirememiştir.⁵¹ Öğretim materyalleri doğru ve etkili bir biçimde kullanıldıklarında zaman kaybına değil, zamanın daha verimli bir biçimde kullanılmasına,⁵² çok bilginin az zamanda daha etkileyici bir biçimde öğrenilmesine ve öğretilmesine katkı sağlamaktadırlar.⁵³ Katılımcılar, öğretmenin bilginin kaynağı olduğu bir eğitim anlayışına sahip olduklarından, öğretim materyallerini kullandıklarında dersi anlatmaya vakitlerinin kalmayacağını düşünmüş olmalıydılar.⁵⁴ Bu nedenle katılımcıların müfredatı anlatımlarıyla yetiştirmek amacıyla öğretim materyallerini etkili kullanmaya özen göstermedikleri söylenebilir.

⁴⁹ Pekköz - Hancılar, *Eğitimde Görme ve İşitme Araçları*, 35; Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 87.

⁵⁰ Yeşilmen, *Görme ve İşitme Yoluyla Eğitim Araçları*, 35-37.

⁵¹ Edgar Dale, *Audio-Visual Methods In Teaching* (The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959), 310-314.

⁵² Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 88; Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 95.

⁵³ Alkan, *Eğitim Ortamları*, 15-19; Okan, *Eğitim Teknolojisi*, 26.

⁵⁴ Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, 95.

2.3.2. Derslerin soyut içerik taşıması

Öğretmenler DKAB derslerinde çoğunlukla soyut konuların olduğunu, bunun da öğretim materyalleri açısından kendilerini sınırlandırdığını vurgulamışlardır. Örneğin Ö1 “Derslerimiz çoğunlukla soyut konular içerdiğinden materyal açısından imkânlarımız daha kısıtlı.” Ö2 “Din derslerinde soyut konular fazla olduğu için materyal konusunda bizi kısıtlıyor.” Ö9 da “Materyal açısından şanssız olduğumuzu düşünüyorum. Çünkü anlattığımız konuların %80’ni soyut konulardır. Bu soyut konuları bir materyalle göstermek gerçekten zordur.” demiştir. Oysaki öğretim materyalleri, soyut konular için kısıtlayıcı bir etken olarak değil, bir fırsat olarak değerlendirilmelidir. Çünkü öğretim materyalleri, soyut konularda kullanılarak öğrenme ve öğretimlerin somut bir biçimde olmasını sağlamaktadırlar.⁵⁵ Bu nedenle DKAB derslerinde soyut konulara sıklıkla yer verildiğinden öğretim materyallerinin kullanılması daha çok önemlidir.⁵⁶

Gözlemlerde öğretmenlerin hem somut hem de soyut konular işledikleri görülmüştür. Gözlem yapılan ders ve konulara ilişkin bilgiler Tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3: Öğretmenlerin Gözlem Yapılan Derslerine İlişkin Sonuçlar

Ders	Konu
<i>Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi</i>	Allah İnanıcı, Melek ve Ahiret İnanıcı, Kader İnanıcı, Zekât, Hac, Ramazan ve Oruç, Abdest ve Namaz, Bir Peygamber Tanıyorum: Hz. Davud (A.S.), Allah’ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed.
<i>Seçmeli Kur’an-ı Kerim</i>	Kur’an-ı Kerim’i Tanıyalım, Kur’an Harflerinin Harekeleri, Sübhaneke Duası.
<i>Seçmeli Peygamberimizin Hayatı</i>	Mekke’nin Fethi, Allah’ın İnsanlığa Lütfu: Peygamberlik, Peygamberimizin Doğduğu Çevre, Peygamberimizin Çocukluğu, Peygamberimizin Mekke ve Medine Yılları, Veda Hutbesi.
<i>Seçmeli Temel Dini Bilgiler</i>	İbadetin Kabul Şartları, Ahlaki Davranışlar.

⁵⁵ Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 124-128; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*, 76; Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 88.

⁵⁶ Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri”, 535.

Tablo 3’te de gösterildiği gibi öğretmenlerin işledikleri konular çoğunlukla somut içerikli konular olup sadece Allah, melek, ahiret ve kader inancı konuları soyut içerikli konular olarak değerlendirilebilir. Gözlemlerde öğretmenlerin hem soyut hem de somut konularda öğretim materyallerini az kullandıkları, konuları genellikle anlatımlarıyla geçirdikleri görülmüştür. Örneğin Ö5, 7., DKAB kodlu derste “*Öğretmen Allah inancı konusunu sadece anlattı. Hiç materyal kullanmadı.*” Ö8, 6., DKAB kodlu derste “*Öğretmen abdest konusunu ders boyunca anlattı. Materyal kullanmadı.*” gözlemleri yapılmıştır. Buna göre derslerde soyut içeriklerin fazla olması öğretmenlerin materyal kullanımlarını sınırlandırmaktan çok, öğretmenlerin genel olarak konuyu anlatma ve öğretim materyallerini az kullanma eğiliminde oldukları söylenebilir. Fakat öğretmen anlatımları soyut semboller olduklarından sadece anlatımlarla gerçekleştirilen öğretimler bilgi ve becerilerin öğrenilmesi ve öğretilmesi konusunda yeterli değildirler. Bu nedenle anlatımlar farklı öğretim materyalleriyle desteklenerek konuların daha iyi anlaşılması, somut ve canlı hale getirilmesi sağlanmalıdır.⁵⁷ Örneğin Allah inancı konusu, evrenin düzeniyle ilgili görsellerle, videolarla, gerçek malzemelerle desteklenirse öğrencilerin varlık üzerinde düşünerek Allah tasavvurlarını daha etkili bir şekilde oluşturmaları sağlanabilir.

2.4. Öğrencilerle İlgili Sorunlar

2.4.1. Öğrencilerin öğretim materyallerine ilgisizliği

Öğretmenler öğrencilerin bazı öğretim materyallerine ilgisiz kaldıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö9 “*Ders kitabı öğrencilerin ilgisini çekmiyor.*” demiştir. Gözlemlerde de öğrencilerin bazı derslerde ders kitaplarına ilgisiz kaldıkları görülmüştür. Örneğin Ö5, 7., DKAB kodlu derste “*Öğretmen ders kitabını öğrencilere dersin son dakikalarına kadar okuttu... Öğretmen pencereden dışarıyı izliyor. Bazı öğrenciler dışarıyı izliyor, bazıları başını masaya koymuş uyur vaziyette duruyor, bazıları kitabı karalıyor.*” gözlemi yapılmıştır. Öğretmenin kitabı etkili kullanmaması, öğrencileri aktifleştirmemesi ve öğrencileri kontrol etmemesi öğrencilerin derse ve kitaba ilgisiz kalmalarına neden olmuştur.⁵⁸ Ö1 “*Video izletirken ne yazık ki öğrenciler başka şeylerle uğraşiyor.*” demiştir. Ö1, 7., DKAB kodlu derste “*Öğretmenin açtığı videonun görüntüleri net görünmüyor, sesi net duyulmuyor. Öğrenciler ‘hocam sesini duyamıyoruz, görüntü çok küçük’ diyor... Bazı öğrenciler kendi aralarında konuşuyor, bazıları oynuyor. Öğretmen sınıfa hâkim değil.*” gözlemi yapılmıştır. Öğretmenin kullandığı video görsel ve ses kalitesi açısından ye-

⁵⁷ Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 86.

⁵⁸ Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 104.

tersiz olduğundan ve öğretmen videoyu etkili bir biçimde kullanmadığından izlenen video öğrencilerin ilgisini çekmemiştir.⁵⁹ Ö8 ise yazı tahtasıyla ilgili “Tahtadakileri yazmak öğrencilere sıkıcı geliyor.” demiştir. Gözlemlerde de yazı tahtalarının öğrencilerin ilgisini çok çekmediği görülmüştür. Örneğin Ö2, 6., DKAB kodlu derste “Öğretmen öğrencilere ‘siz de yazın’ dedi. Sınıfa arkasını dönerek uzun süre tahtayı küçük yazılarla doldurdu... Bazı öğrenciler yazı yazmıyor, bazıları defterine resim çiziyor, kitabını karalıyor, konuşuyor. Öğretmen sınıfı kontrol etmiyor.” gözlemi yapılmıştır. Öğretmenin sınıfa uzun süre arkasını dönmesi, öğrencileri aktifleştirmemesi, öğrencileri kontrol etmemesi, öğrencilerle iletişim kurmaması, kısacası tahtayı etkili kullanmaması öğrencilerin tahtaya ilgisiz kalmalarına neden olmuştur.⁶⁰

Öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanmamaları, bunun yanı sıra öğretim materyallerinin tasarımsal yetersizlikleri öğretim materyallerinin “ilgi çekicilik” özelliğinin azalmasına, bunun da öğrencilerin materyallere ilgisiz kalmalarına, zaman ve emek kaybına neden olduğu söylenilebilir.

2.4.2. Öğrencilerin öğretim materyallerini amacı dışında kullanmaları

Öğretmenler öğrencilerin bazı öğretim materyallerini amacı dışında kullandıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö6 “Öğrenciler öğlen arasında akıllı tahtadan müzik veya oyun açıyorlar, maç bile izliyorlar.” demiştir. Gözlemlerde de öğrencilerin akıllı tahtayı amacı dışında kullandıkları tespit edilmiştir. Örneğin Ö4, 6., SKK kodlu derste “Öğretmen birinci dersinde akıllı tahtayı kapatmadan dersten çıktı. Teneffüste öğrenciler akıllı tahtadan müzik, oyun açtılar.” gözlemi yapılmıştır. Buna göre öğretmenin akıllı tahtayı kapatmadan sınıftan çıkması, akıllı tahtayı kilitlememesi veya gerekli önlemleri almaması öğrencilerin tahtayı amacı dışında kullanmalarına neden olmuştur denilebilir. Yine Ö9 “Öğrenciler ders kitaplarındaki resimlerle oynuyorlar, mesela resimdeki bir çocuğa bıyık yapıyor.” demiştir. Benzer şekilde Ö8, 8., DKAB kodlu derste de “Öğretmen bir öğrenciye ‘sayfa 37’yi oku’ dedi... Öğretmen arkasını sınıfa dönerek tahtaya yazı yazdı, sınıfı hiç kontrol etmiyor... Arka sıralarda oturan iki öğrenci kitaplarını karalıyor.” gözlemi yapılmıştır. Öğretmenin ders kitabını etkili kullanmaması, öğrencileri aktifleştirmeyip gözlemlememesi öğrencilerin kitaba ilgilerini azaltmış, kitabı karalamalarına/çizmelerine neden olmuştur.⁶¹ Öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili ve doğru kullanmamaları, öğrencilerin öğretim materyallerini amacı dışında kullanmalarına neden olmuştur sonucuna ulaşılabilir.

⁵⁹ Doğdu - Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*, 58-63.

⁶⁰ Okan, *Eğitim Teknolojisi*, 64; Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 100-104.

⁶¹ Okan, *Eğitim Teknolojisi*, 53-54.

2.4.3. Öğrencilerin maddi durumu

Öğretmenler maddi durumları nedeniyle öğrencilere materyal getirme ve/veya hazırlama ödevi/görevi çok veremediklerini vurgulamışlardır. Örneğin öğrencilerin maddi durumlarının maket kullanımını sınırlandırdığıyla ilgili Ö9 *“Maket yapmak maliyetli olduğu için bunu her zaman yapamıyoruz, öğrencilere de yaptıramıyoruz. Çünkü her öğrencinin maddi durumu olmayabiliyor.”* Ö6 *“Maket yapma veya maddi olabilecek başka materyalleri hazırlama konusunda öğrenciler ödev vermiyorum. Aslında öğrencilerimizin maddi imkânlarının olmadığını bildiğim için veremiyorum.”* demiştir. Ö8 ise öğrencilerin maddi durumları yetersiz olduğu için ders kitabını kullanmak zorunda kaldığını şöyle belirtmiştir: *“Maddi imkânları olmadığı için öğrencilerden kaynak kitap isteyemiyorum. Ben de ücretsiz olduklarından ders kitaplarını kullanıyorum, aslında zorunda kalıyorum.”* Öğretmen görüşlerinden öğrencilerin maddi durum yetersizliklerinin derslerde kullanılan öğretim materyallerini sınırlandırdığı söylenebilir. Bu bulguyu destekler nitelikte Demir ve Cesur’un farklı şehirlerde çalışan DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenleri üzerinde yaptıkları araştırmada da öğrenci velilerinin büyük çoğunluğunun (%62) öğretim teknolojilerinin kullanımını konusunda yeterince yardımcı olmadıkları, bunun önemli nedenlerinden birinin velilerin maddi imkânlarının olmadığı sonucuna varılmıştır.⁶² Yaptığımız gözlemlerdeyse öğretmenlerin öğrencilerden maliyeti yüksek olabilecek bir öğretim materyalini hazırlamalarını veya getirmelerini istemedikleri, yazı tahtası, akıllı tahta, ders kitabı gibi hazır ve ücretsiz materyalleri kullandıkları tespit edilmiştir.

2.4.4. Öğrencilerin öğretim materyallerini kutsal görmeleri

Ö3, Ö4, Ö8 ve Ö9 derslerinde öğrencilerin bazı öğretim materyallerine kutsiyet atfedecek düzeyde saygı gösterdiklerini vurgulamışlardır. Katılımcılar, öğrencilerin özellikle din dersleri kitaplarına kutsal bir kitap gözüyle baktıklarını söylemişlerdir. Örneğin Ö4 *“Bir öğrencimin Kur’an ders kitabını getirmedeğini fark ettim. Kendisine neden kitabını getirmediğini sorduğumda ‘Babam kitapta ayet var, Kur’an var. Bunu çantanda sırtında taşıman, okula götürüp masanın altına koyman günahtır dedi. Ben de günah olmasın diye getirmiyorum’ dedi”* bilgisini paylaşmıştır. Gözlemlerde de öğrencilerin ders kitaplarına karşı tutumlarının bazı sorunlara neden olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ö1, 5., SKK kodlu *“Derste üç öğrenci derse on dakika geç geldi. Öğretmen ‘neden geç kaldınız?’ dedi. Öğrenciler ‘abdest alıyorduk’ dediler. Öğretmen öğrencilere elindeki Kur’an ders kitabını göstererek ‘çocuklar kaç defa diyeceğim kitaba abdestsiz*

⁶² Demir - Cesur, “Dkab ve İhl Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşler”, 76-78.

dokunabilirsiniz diye, abdest almak için her hafta biriniz geç geliyor.” gözlemi yapılmıştır. Ö4, 5., DKAB kodlu “Derste bir öğrenci ders kitabını yanlışlıkla yere düşürdü. Öğrenci kitabı hemen kaldırdı, dokuz defa öpüp başına sürdü. Temiz olmasına rağmen dört-beş dakika boyunca kitabı elbisesiyle temizlemeye, onunla ilgilenmeye çalıştı...Öğrencinin kitabı yere düşürmeden dolayı üzüntü/endişe duyduğu görülüyor.” gözlemi yapılmıştır. Öğrencilerin DKAB ders kitaplarında ayet olduğu için bunları sıradan bir kitap olarak görmedikleri, bu nedenle ders kitaplarına farklı şekilde yaklaştıkları anlaşılmaktadır.

Öğretmenler öğrencilerin maket ve bazı gerçek malzemeleri de kutsal bir nesne olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Örneğin Ö9 “*Öğrenciler Kur’an gibi Kâbe maketini de kutsal görüyor. Mesela bir öğrenci yanlışlıkla Kâbe maketini yere düşürdüğünde arkadaşları ona kızıyorlar. Tabi o da üzülüyor.*” demiştir. Ö3 ise konuyla ilgili endişelerini şöyle dile getirmiştir: “*Öğrencilerin hac uygulamasında tavafı bir masanın etrafında dönerek yapmalarını doğru bulmuyorum. Çünkü öğrenciler bu şekilde masayı kutsal bir şeymiş gibi görebiliyorlar.*” Ö3 öğrencilerin bu yaklaşımlarından dolayı tavafı uygulayamadığını belirtmiştir. Buna göre öğrencilerin kimi malzemeleri kutsal bir nesne olarak değerlendirmeleri, uygulamada bunların deste kullanılmaması ve korkma, endişe duyma gibi bazı sorunlara neden olduğu söylenebilir.

Öğrencilerin DKAB derslerindeki çeşitli öğretim materyallerine kutsiyete varabilecek düzeyde saygı göstermeleri, öğrencilerin dini gelişim dönemleriyle ve yetiştikleri çevrenin dini anlayışıyla açıklanabilir. Çalışma grubunu oluşturan ortaokul öğrencileri, özellikle alt sınıftakiler (5-6. sınıflar), dini gelişimleri gereği dine ve dini sembollere değer vermekte, dine duygusal açıdan ilgi göstermekte ve dini tutum ve davranışlarının şekillenmesinde aile ve yetiştikleri yakın çevrenin etkisi altında bulunmaktadır.⁶³ Bu kapsamda öğrencilerin yetiştikleri çevrenin dini yaklaşımı, dine ve onun sembollerine, araç gereçlerine değer vermeleri, dini gelişim özelliklerinden dolayı buna yatkın olan ve dini yaşantı durumu gelişmiş öğrenciler üzerinde etkili olmuş, öğrenciler de dini sembollere, araç gereçlere kutsiyete varabilecek seviyede değer vermiş olmalıdırlar.

Esasen öğrencilerin öğretim materyallerine kutsallık seviyesinde saygı göstermeleri kendi başına olumsuz bir durum olarak değil, doğru yönlendirildiğinde bir avantaj olarak değerlendirilebilir. Buna göre materyallerin doğru kullanılmalarıyla öğrencilerin bu davranışı materyalleri derse getirme, materyallere ilgi gösterme, materyalle ilgili etkinlikleri isteyerek yapma

⁶³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 269; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011), 169; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 93-94.

gibi avantajlı bir duruma dönüştürülebilir. Fakat öğretmenlerin bu konuda öğrencileri doğru yönlendirmemeleri materyallere karşı gösterilen saygının ders kitabını getirmeme, derse geç gelme, kaygı duyma ve materyalin kullanılmaması gibi sorunların oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

2.5. Öğretmenlerle İlgili Sorunlar

2.5.1. Öğretmenlerin öğretim materyallerine ilgisizliği

Öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili bir eğitime katılmaları materyalleri etkili kullanımlarına katkı sağlamaktadır.⁶⁴ Görüşmelerde öğretmenler öğretim materyalleriyle ilgili özel bir çaba harcamadıklarını, bir eğitime katılmadıklarını ve gelişmeleri takip etmediklerini belirtmişlerdir. Örneğin Ö2 “*Materyallerle ilgili bir çalışmaya, sempozyuma, eğitime katılmadım. Doğrusu konuyla ilgili gelişmeleri de pek takip etmiyorum.*” demiştir. Öğretim materyalleriyle ilgili herhangi bir çalışmaya katılmamayı Ö8 “*İhtiyaç duymadım.*” Ö1 “*İlgilenmiyorum.*” Ö5 ise “*İlgimi çekmiyor.*” gerekçesiyle açıklamıştır. Bu bulgulardan öğretmenlerin öğretim materyallerine ilgisizlikleri nedeniyle materyallerle ilgili bir eğitime katılmadıkları söylenebilir.

Öğretmenler kullandıkları öğretim materyalleriyle ilgili genellikle bir hazırlık yapmadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö2 “*Tahtaya bir şey yazmak istediğimde rastgele yazıyorum, spontane bir şekilde yani. O an aklıma bir şey gelir, ben de tahtaya yazarım. Bunun için bir plan yapmam.*” demiştir. Gözlemlerde de öğretmenlerin kullandıkları öğretim materyalleri için bir hazırlık yapmadıkları, bunun da bazı sorunların çıkmasına neden olduğu görülmüştür. Örneğin Ö1, 5., SKK kodlu derste “*Öğretmen derslerinde ders kitabını kullanmasına rağmen kitabını derse getirmedi. Öğrencilerin kitabını alıp kullandı. Öğrenci kitapsız kaldı.*” Ö3, 5., DKAB kodlu derste “*Öğretmen akıllı tahtadan ramazanla ilgili resimleri rastgele açtı. Beklemediği görseller çıktı.*” Bu bulgulardan öğretmenlerin derste kullandıkları öğretim materyallerine ilgi gösterip hazırlık yapmadıkları söylenebilir. Bu nedenle öğretmenler öğretim materyallerini kullanmak için özel bir çaba harcamamış, sınırlı çeşitte ve az miktarda öğretim materyalini plansızca kullanmışlardır. Bu durum da öğretim materyallerinden beklenen verimin alınmamasına neden olmaktadır.⁶⁵

2.5.2. Ders yükünün fazla olması

Öğretmenler derslerinin fazla olduğunu, bu nedenle öğretim materyallerini temin etmek, hazırlamak için enerjilerinin ve vakitlerinin kalmadığını

⁶⁴ Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*, 53-54; Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*, 95.

⁶⁵ Doğdu - Arslan, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*, 38-39.

belirtmişlerdir. Örneğin Ö8 “Okulda birçok derse giriyorum. Materyallere ayırarak vaktim de pek kalmıyor.” Ö7 “Eskiden öğretim materyallerini hazırlamak için daha çok zaman ayırırdım. Fakat artık buna pek imkânım kalmıyor. Okul derslerinin fazlalığı, üstüne çocuklarımın eğitimleri bütün bunlar üst üste gelince materyallerle ilgili bir şey yapmaya pek zamanım kalmıyor, yoruluyorum.” demiştir. DKAB öğretmenleriyle yapılan araştırmalarda da öğretmenler, derslerinin fazla olması nedeniyle materyal hazırlamak veya geliştirmek için vakitlerinin ve/veya enerjilerinin kalmadığını belirtmeleri⁶⁶ çalışmadaki öğretmen görüşlerini desteklemektedir.

Gözlemlerimizde öğretmenlerin haftada girdikleri ders sayısı ile ilgili bulgular Tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4: Öğretmenlerin Haftada Girdikleri Ders Sayısı

	Ö1	Ö2	Ö3	Ö4	Ö5	Ö6	Ö7	Ö8	Ö9
Haftalık Ders sayısı	20	25	27	28	21	20	20	21	23

Tabloda da gösterildiği gibi öğretmenlerin haftalık ders saatlerinin 20’nin üstünde ve 28’in altındadır. Ayrıca Ö1, Ö5, Ö6, Ö7, Ö8 ve Ö9’un hafta içi bir gün derslerinin olmadığı gözlemlenmiştir. Buna karşın görüşmeler sırasında öğretmenler, hafta içi dersten sonra ve boş günlerinde, hafta sonlarında ve tatil dönemlerinde öğretim materyalleri için zaman ayırmadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin Ö1 “Hayır boş günlerimde de dersten sonra da vaktimi materyal hazırlamak için ayırmıyorum.” Ö5 “Tatillerde materyaller için zaman ayırmıyorum. Daha önemli işlerim var.” Ö6 “Hafta sonlarında veya boş vakitlerimde materyal için doğrusu zaman ayırmam. Bunu gerekli de görmem.” demiştir. Buna göre öğretmenlerin öğretim materyallerini temin etmek, hazırlamak için vakitlerinin olmamasının nedeni ders saatlerinin fazla olmasından çok, öğretmenlerin öğretim materyallerine zaman ayırmamaları, buna yeterli ilgi ve duyarlılığı göstermemeleriyle açıklanabilir.⁶⁷

2.5.3. Öğretmenlerin iş birliği yapmamaları

Öğretmenlerin öğretim materyallerini kullanım süreçlerinde meslektaşlarıyla, farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapmaları materyallerden verimli bir biçimde yararlanılmasına katkı sağlamaktadır.⁶⁸ Araştırmada öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapma konusunda önemli eksiklik-

⁶⁶ Özdemir, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*, 142-145.

⁶⁷ Koç, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri”, 536.

⁶⁸ Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2005), 150.

lerinin olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Örneğin Ö5 “*Derslerle ilgili işlerime genellikle kimseyi karıştırmam.*” Ö3 “*Materyal konusunda branşımızdaki her öğretmen kendi materyallerini kullanır.*” Ö8 “*Bu konuda (materyal) iş birliği yapmam. Tek başıma işlerimi yaparım.*” demiştir. Gözlemlerdeyse sadece bazı öğretmenlerin materyal temin etmek için öğrencilerle iş birliği yaptıkları görülmüştür. Ö4, Ö7 ve Ö9’un Kâbe maketini ve Ö6, Ö7 ve Ö8’in seccade, başörtüsü, takke gibi çeşitli gerçek malzemeleri getirmeleri için öğrencilerle iş birliği yaptıkları görülmüştür. Katılımcıların DKAB öğretmenleri, okul idaresi, farklı branştaki meslektaşları, başka kişi veya kurumlarla öğretim materyalleriyle ilgili iş birliği yapmadıkları, bu konuda büyük çoğunlukla bireysel hareket ettikleri söylenebilir. Bu durumu Ö6 “*Dokuz yıllık öğretmenim artık. İş birliğine ihtiyacım olmuyor.*” şeklinde mesleki kıdemle açıklamıştır. Oysaki mesleki kıdemi fark etmeksizin DKAB öğretmenlerinden öğretim materyalleriyle ilgili hem meslektaşlarıyla hem de farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapmaları beklenmektedir.⁶⁹

2.5.4. Öğretmenlerin bilgi ve beceri eksikliği

Öğretmenler bilgi ve/veya beceri eksikliği nedeniyle bazı materyalleri çok kullanamadıklarını belirtmişlerdir. Örneğin teknolojiyle ilgili Ö8 “*Teknoloji özür lü olduğum için teknolojik materyalleri fazla kullanamıyorum.*” bilgisayarla ilgili Ö2 “*Pek bilmediğim için word veya exceli kullandığımda zamanım çok gidiyor. Zorunlu olmadıkça da bunları pek kullanmak istemiyorum.*” maketlerle ilgili Ö9 “*El becerilerim çok gelişmediğinden maket yapamıyorum.*” demiştir. Gözlemlerde de öğretmenlerin öğretim materyallerini etkili kullanmamalarının çeşitli sorunlara neden olduğu tespit edilmiştir. Örneğin Ö1, 7., DKAB kodlu derste “*Öğretmen umrede çektiği fotoğraflarını akıllı tahtadan plansızca açtığı için konu dışı bazı fotoğraflar da görüldü. Öğrenciler arasında gülüşmelere, gürültüye sebep oldu.*” Ö6, 7., DKAB kodlu derste “*Öğretmen perdeyi kapatmadan akıllı tahtayı açtı. Pencereden gelen aydınlık akıllı tahtada yansımaya neden oluyor.*” Ö4, 6., SKK kodlu derste “*Öğretmen videonun önünde durduğu için bazı öğrenciler ekranı tam göremiyor.*” gözlemleri yapılmıştır. Bilgi ve beceri eksikliği öğretim materyallerinin etkili kullanılamamasına neden olmaktadır. Bu da materyallerden yeterli düzeyde verim almamaya, zaman ve emek kaybına, öğrenci ilgisizliği, ders dışı uğraşı gibi sorunlara neden olmaktadır.⁷⁰

⁶⁹ Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlikleri”, https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12-YYret-men_Yeterlikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlikleri_ilkYYretim__parYa_15.pdf, ts. (Erişim 04 Ocak 2023).

⁷⁰ Alkan, *Eğitim Ortamları*, 188; Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, 130; Rıza, *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları*

SONUÇ

Materyal kullanmak öğrenme ve öğretmeleri kolaylaştırmakta, somutlaştırmakta, zenginleştirmekte, kalıcılaştırmakta ve basitleştirmektedir. Fakat materyal kullanım süreçlerinde ortaya çıkan sorunlar materyallerin etkisini azaltmakta ve öğrenme öğretme süreçlerini olumsuz etkilemektedir. Bu çalışmanın amacı araştırmacı gözlemleri ve öğretmen görüşleri perspektifinden DKAB öğretmenlerinin materyal kullanım süreçlerinde karşılaştıkları sorunları belirlemektir.

Materyal kullanım konusunda iyi yetişmiş öğretmenlerden materyal temin etmek için gerekli emek, zaman ve maliyet harcamasını yapmaları beklenmektedir. Katılımcı öğretmenlerin bu konuda önemli eksikliklerinin olduğu belirlenmiştir. Öğretmenler büyük çoğunlukla derslerini okul içi kaynaklarından ders kitabı, akıllı tahta ve yazı tahtasıyla sınırlandırmışlardır. Öğretmenler bu durumu maddi yetersizlikleri nedeniyle öğrencilere materyal aldıramadıklarıyla, bazı öğretmenler ise maliyet nedeniyle materyal alamadıklarıyla gerekçelendirmişlerdir. Oysaki din öğretiminde kullanılacak birçok ucuz veya ücretsiz malzeme olmasına rağmen, öğretmenlerin materyal temin etmek için gerekli çabayı sarf etmedikleri düşünülmektedir.

Günümüz teknoloji çağı okullarının teknolojik materyallerle zenginleştirilmeleri beklenir. Öğretmenlerin görev yaptıkları okullarda teknolojik materyallerden sadece bilgisayar ve akıllı tahtalar, klasik materyallerden ise kitap, tahta ve panolar bulunmaktadır. Bu durum okulların teknolojik materyallerin yanı sıra klasik materyaller açısından da zengin olmadığını göstermektedir. Bu materyallerden yazı tahtalarının malzeme (tahta silgisi), kitapların tasarım, akıllı tahtaların ise donanım ve alt yapı eksikliklerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu eksiklikler öğretmen görüşlerine de yansımıştır. Bu eksikliklere rağmen öğretmenlerin büyük çoğunlukla okul içi materyalleri kullanmalarının nedeni, bu materyallerin çaba, emek, maliyet ve zaman harcamayı gerektirmeden hazır bir şekilde temin edilebilmeleri olabilir. Öğretmenler çoğunlukla okul içi kaynaklarını kullandıklarından okulların çeşitli materyallerle zenginleştirilmesi derslerde materyal çeşitliliğini ve öğretim faaliyetlerinin niteliğini artırabilir. Bu konuda MEB ve okul idarelerine önemli görevler düşmektedir.

Öğretim materyallerinin etkili ve ilkel bir biçimde kullanılmaları zaman tasarrufu sağlamaktadır. Öğretmenler materyalleri etkili kullanamadıklarından zaman yetersizliğiyle karşılaşmışlardır. Fakat öğretmenlerin bu durumu ders saatlerinin azlığıyla gerekçelendirmeleri, materyal kullanım becerileri konusunda kendilerini doğru değerlendirmediklerine yorumlanabilir. Öğretim

materyalleri soyut konuların somutlaştırılarak öğretilmesini sağlamaktadır. Fakat öğretmenler DKAB derslerinde soyut konuların varlığını materyal kullanımını açısından bir sınırlılık olarak değerlendirmektedirler. Bu nedenle öğretmenler derslerde materyal kullanmak yerine konuları genellikle kendi takrirleriyle işlemişlerdir. Bu durumun da konuların soyut kalmasına ve tam anlaşılmasına neden olduğu söylenebilir.

Öğretmenlerin öğretim materyallerine karşı tutumları ve bu konudaki becerileri öğrencilerin de tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Katılımcıların öğretim materyallerini etkili bir biçimde kullanmamaları, materyallere yeterli ilgiyi göstermemeleri ve öğrencileri materyal kullanım süreçlerinde aktifleştirmemeleri, öğrencilerin materyallere karşı ilgisiz kalmalarına, materyalleri amacı dışında kullanmalarına ve materyallerden yeterli düzeyde yararlanamamalarına neden olmuştur denilebilir. Ayrıca öğretmenler öğrencilerin materyallere gösterdikleri saygıyı doğru yönlendirmedikleri için derse geç gelme, materyali derse getirmeme ve endişe duyma gibi sorunlar ortaya çıkmıştır.

Öğretmenler materyal kullanım süreçlerinde sadece öğrencilerle ve çok az iş birliği yapmışlardır. Oysaki farklı kişi ve kurumlarla iş birliği yapılarak harcanan zaman, emek ve maliyetten tasarruf sağlanabilir. Bu bağlamda materyal kullanım süreçlerinde öğretmenlerin kimlerle, nasıl, hangi amaçla ve ne sıklıkta iş birliği yaptıkları araştırarak konuyla ilgili eksiklikler, sorunlar belirlenebilir ve öneriler geliştirilebilir.

Öğretmenler üretilmiş materyallere ulaşmaya ilgi gösterme ve alandaki çalışmaları takip etme konusunda yetersiz kalmışlardır. Farklı illerden öğretmenler üzerinde yapılacak araştırmalarla benzer bir sorunun olup olmadığı tespiti yapılabilir ve olası çözüm önerileri geliştirilebilir.

Son olarak çalışmada öğretim materyalleriyle ilgili tespit edilen sorunların çoğunlukla öğretmenlerin öğretim materyalleriyle ilgili bilgi, ilgi ve beceri eksikliklerinden kaynaklandığı söylenebilir. Bununla birlikte maddi durum, okul imkânları ve materyal nitelikleri gibi dışsal etkenlerin de çeşitli sorunların çıkmasına neden olduğu söylenebilir.

Öğretim materyalleriyle ilgili sorunların giderilmesi için şunlar önerilebilir:

- Öğretmenlere öğretim materyallerinin etkili ve doğru kullanımıyla ilgili hizmet içi eğitimler verilmeli.
- Üniversiteler öğretmen adaylarına öğretim materyallerinin kullanımıyla ilgili uygulamaya dayalı eğitimleri alan uzmanları tarafından vermeli.
- DKAB derslerinde kullanılacak nitelikli öğretim materyalleri ha-

zırlanmalı, ders kitabı, akıllı tahta gibi mevcut materyallerin eksiklikleri giderilmeli.

- Okullar, öğretmenlerin ihtiyaç duydukları öğretim materyali ve fiziki imkânlarla zenginleştirilmeli.
- Okullara, öğretmenlere ve öğrencilere öğretim materyalleri için her eğitim öğretim döneminde maddi destek sağlanmalı.
- Öğretim materyallerinin eğitimsel önemiyle ilgili okul idaresi, öğretmen ve öğrenciler bilgilendirilmeli.
- Öğretmenler, öğretim materyalleriyle ilgili bilgi, tecrübe ve ürünlerini meslektaşlarıyla paylaşmalı; farklı kişi, kurum ve kuruluşlarla iş birliği yapmalı.
- Araştırmacılar, öğretmenlerin kullandıkları öğretim materyallerinin tasarımsal/donanımsal yeterlikleri ve bunları nasıl kullandıklarıyla ilgili gözleme dayalı araştırmalar yapmalı.

KAYNAKÇA

- Alkan, Cevat. *Eğitim Ortamları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları, 1979.
- Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 7. Basım, 2005.
- Aydın, M. Şevki. *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*. Kayseri: Er-ciyes Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Gün Yayıncılık, 3. Basım, 1997.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Genel Öğretim Bilgisi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 3. Basım, 1983.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Öğretim Metodu ve Uygulama*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1974.
- Bloom, Benjamin S. *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. çev. Durmuş Ali Özçelik. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995. Basım, 1995.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınlar, 3. Basım, 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 4. Basım, 2018.
- Çakan, Zeki. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1979.

- Dale, Edgar. *Audio-Visual Methods In Teaching*. The United States Of America: The A Holt-Dryden Book Press, 1959.
- Demir, Ömer - Cesur, Fatma. “Dkab ve İhl Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Derslerinde Kullandıkları Öğretim Teknolojileri-Materyaller ve Konuya İlişkin Görüşler”. *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2019), 63-97.
- Doğdu, Süleyman - Arslan, Zülfikar. *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları ve Eğitim Araç Gereçleri*. Ankara: Tek Işık Baskı, 1993.
- Erden, Münire. *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. İstanbul: Alkım Yayınları, 2001.
- Erden, Münire. *Sınıf Yönetimi*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık, 2. Basım, 2005.
- Güneş, Adem. “DKAB Dersinde Teknolojik Materyal Kullanımı ve DKAB Öğretmenlerinin Teknolojik Materyal Kullanma Eğilimleri (Gaziantep İli Örneği)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2012), 479-506.
- Hacıoğlu, Fatma - Alkan, Cevat. *Öğretmenlik Uygulamaları Öğretim Teknolojisi*. Ankara: Alkım Yayınevi, 1997.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2. Basım, 2006.
- Koç, Ahmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretme-Öğrenme Sürecine İlişkin Yeterlilikleri”. *Türkiye’de Okullarda Din Öğretimi*. ed. Recep Kaymakcan vd. 523-552. İstanbul: Dem Yayınları, 2011.
- Korkmaz, Mehmet. “Din Dersi Öğretmenlerinin Bir Öğretim Materyali Olarak Filmleri Kullanma Durumları”. *Bilimname* 2017/33 (2017), 35-66. <https://doi.org/10.28949/bilimname.345561>
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Kumar, Ranjit. *Araştırma Yöntemleri*. ed. Ömay Çokluk. Ankara: Edge Akademi Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Küçükahmet, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1986.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni Özel Alan Yeterlilikleri”. Erişim 04 Ocak 2023. https://oygm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_11/06160735_12-YYretmen_Yeterlilikleri_KitabY_din_kYltYrY_ve_ahlak_bilgisi_YYretmeni_Yzel_alan_yeterlilikleri_ilkYYretim_parYa_15.pdf, ts.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. “Milli Eğitim Bakanlığı Okul Öncesi Eğitim ve İlköğ-

- retim Kurumları Yönetmeliği”. Erişim 15 Aralık 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=19942&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>.
- Okan, Kenan. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Gül Yayın Evim, 1979.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: TDV Yayınları, 1990.
- Özdemir, Mustafa. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin DKAB Derslerinde Öğretim Materyali Hazırlama ve Kullanma Durumu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Özdemir, Şuayip. “Ortaöğretimde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Öğretmenlerin Yardımcı Ders Araç ve Gereçleri Kullanma Durumu”. *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi-Öğretiminin Problemleri Sempozyumu*. 166-188. Ankara: T.D.V. Yayın Matbaacılık, 1998.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 7. Basım, 2011.
- Pekgöz, Müslim - Hancılar, Rifat. *Eğitimde Görme ve İşitme Araçları*. Ankara: Güvenli Matbaası, 2. Basım, 1972.
- Rıza, Enver Tahir. *Eğitim Teknolojisi Uygulamaları 1*. İzmir: Anadolu Matbaası, 4. Basım, 1997.
- Seferoğlu, Süleyman Sadi. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 6. Basım, 2011.
- Smaldino, Sharon E. vd. *Eğitim Teknolojileri ve Öğrenme Araçları*. çev. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Tutmaz, Abdulkerim. *Ortaokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Öğrencilerin Gelişim Düzeylerine Uygunluğu (5. ve 8. Sınıflar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Uçar, Recep. *Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programlarının Uygulanmasındaki Problemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Uşun, Salih. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı-Tasarım-Seçim-Geliştirme-Kullanım-Yöntem-Değerlendirme-*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Yalçı, Müslüm. *Dkab ve Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Akıllı Tahta Kullanma Becerileri (Diyarbakır Örneği)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yalın, Halil İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 8. Basım, 2003.
- Yaşlı, Muhammed Emin. *Ortaöğretim Kurumları 9. ve 10. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Nitelikli Materyal ve Verimliliğe Olan Etkisi (Konya*

- İl Merkezi Örneği*). Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Yelken, Tuğba Yanpar. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Anı Yayınları, 11. Basım, 2012.
- Yeşilmen, Necmettin. *Görme ve İşitme Yoluyla Eğitim Araçları*. Ankara: Yüksek Teknik Öğretmen Okulu Matbaası, 1981.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Basım, 2008.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayınlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayınlanamaz" raporu verirse, yazı yayınlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayınlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazara/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.