

Cilt: 6 • Sayı: 1 • Yıl: 2019
ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Artuklu Akademi



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Artuklu Akademi

Artuklu Akademi

Journal of Artuklu Academia

Cilt: 6 Sayı 1 Yıl: 2019

Vol: 6 Number: 1 Year: 2019

ISSN: 2148-3264

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

Editör | Editor in Chief

Mehmet Alıcı

Editör Kurulu | Editorial Board*

Halil Akçay, Mehmet Alıcı, Muhammed Selman Çalışkan, Abdurrahman Demirci, Kamuran Gökdağ
Ümit Horozcu, Fikret Özçelik, Fatih Özkan, Musa Öztürk, Hacer Şahinalp, Hakime Reyyan Yaşar

Sekreteryası | Secretary*

Esra Evsen Aydın, Ebubekir Pilatin, Tuba Nur Saraçoğlu, Bilal Toprak

Danışma Kurulu | Advisory Board*

Alparslan Açıkgeçenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Dr. Mekke Ümmü'l-Kura Ü.), Rahim Acar (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr. Mardin Artuklu Ü.), Ömer Mahir Alper (Prof. Dr., İstanbul Ü.) Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Marmara Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., İbn Haldun Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Richard Foltz (Prof., Concordia University), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Salim al-Hassani (Prof., University of Manchester), Ali Muhyiddin el-Karadağ (Dr., Katar Ü.), Ali Osman Kurt (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mahfuz Söylemez (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Eyüp Tanrıverdi (Prof. Dr., Dicle Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.)

*Soyadına Göre Alfabetik sıra

Yönetim Yeri | Head Office

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İletişim: Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kampüs Yerleşkesi, Artuklu/Mardin

TLf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: artukluakademi@gmail.com web: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

Baskı | Printing

Dizgi ve iç Düzen: Abdullah Özgür Oral

Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

13 Mart Mh. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No 3/B- Mardin

Tel&Fax: +90 482 213 16 56-212 11 58 www.mardinsesi.com.tr

Haziran 2019

Artuklu Akademi Dergisi  (Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı) ulusal indeksinde taranmaktadır.

©Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Artuklu Academia published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility originating from published article or other texts/works belongs to the author. The published manuscripts in the journal will not be published elsewhere in any form (partially or completely), without prior written consent of the Publisher.

İçindekiler | Contents

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- 1-33** Mehmet Saki Çakır
Siirt'te Bir Nakşi-Hâlîdî Merkezi: Zokayd Tekkesi ve Medresesi
A Naqshî-Khalîdî Sufî Centre in Siirt: The Takka and Madrasa of Zoqayd
-
- 35-65** Ramazan Kılıç
Pedagojik Bakımdan Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı
Evaluating Material Design in Arabic Reading Skills from Pedagogical Perspective
-
- 67-88** Emin Cengiz
Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü
The Role of the Oral Culture in the Protection of Siirt Arabic Dialects
-
- 89-114** Süleyman Mollaibrahimoğlu, Abdurrahman Harbi
Te'vîlâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi
Comparing the Concept of Naskh in *Ta'vîlâtü'l-Qur'ân* and *al-Kashshâf*
-
- 115-143** İdris Söylemez
Mücellî'nin Manzum Şurûtü's-Salâtı
The Poetic *Shurûtu's-Salât* of Mujallî
-
- 145-170** M. Kamel Karabelli
أهمية القرآن لدى تأويل النصوص الخديثية، وأثرها في تلافى سوء الفهم والتطبيق
Hadis Metinlerinin Te'vilinde Karinelerin Önemi ve Yanlış Anlama ve Uygulamanın Giderilmesine Etkisi

Kitap Tanıtımı | Book Reviews

- 173-179** Nilüfer Göle
Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar:
Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma
-
- 181-187** Yaşar Acat
Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri

189-191

Mahmut Kaya

Felsefe ve Ölüm Ötesi (İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddin Râzî)

193-196

Brett Kahr

Freud'dan Hayat Dersleri (Life Lessons from Freud)

199-206

Yayın ve Yazım İlkeleri

Siirt'te Bir Nakşî-Hâlidî Merkezi: Zokayd Tekkesi ve Medresesi

 Mehmet Saki Çakır*

Atıf/©: Çakır, Mehmet Saki, Siirt'te Bir Nakşî-Hâlidî Merkezi: Zokayd Tekkesi ve Medresesi, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 1-33.

Öz: Zokayd tekkesi, 1880'li yıllardan 1990'lı yıllara kadarki tarihi süreçte Siirt ve çevresinde aktif olmuş bir Nakşî-Hâlidî tekkesidir. Tekke, Şeyh Abdulkahhâr Zokaydî (ö.1906) tarafından günümüzdeki Kurtalan'a bağlı Kayabağlar kasabasında kurulmuştur. Bu tekkedeki şeyhler, Hâlidîlik öğretilerine göre tasavvufî eğitim verirken; medresede de müderrislik yapmışlardır. Şeyhlerin geride halife bırakmamaları, daha çok müderrislik yönlerinin ön planda olmalarından kaynaklanmaktadır. Medreseye verdikleri ihtimam ise mensup oldukları Molla Halil es-Sî'irdî ailesinin bölgedeki belirgin özelliğidir. Tekke, irşad faaliyetlerinin yanı sıra sosyal ve siyasal gelişmelere de kayıtsız kalmamıştır. Bu manada Şeyh Abdulkahhâr, Yezîdî Batran köyünün Müslüman olmasına öncülük etmiştir. Oğlu Şeyh Mahmud (ö.1945) ise müridleriyle birlikte I. Dünya savaşına katılmıştır. Cumhuriyet döneminde şeyhlerin sürgün edilmesiyle, tekkedeki faaliyetler zaman zaman aksamakla birlikte tamamen kesilmemiş ve yakın döneme kadar devam etmiştir. Bu çalışmada Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren faaliyet gösteren Zokayd tekkesinin tasavvuf tarihindeki konumu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zokayd, Hâlidîlik, Nakşîbendîyye, Medrese, Siirt.

A Naqshî-Khâlidî Sufi Centre in Siirt: The Takka and Madrasa of Zoqayd

Citation/©: Çakır, Mehmet Saki, A Naqshî-Khâlidî Sufi Centre in Siirt: The Takka and Madrasa of Zoqayd, Artuklu Akademi 2019/6 (1),1-33.

Abstract: Zoqayd is a Naqshî-Khâlidî sufi order (takka) which was active in Siirt and in Siirt province from the 1880s until the 1990s. The sufi order was established by Sheikh Abd al-Qahhâr Zoqaydî (d.1906) in Kayabağlar town of Kurtalan. The sheikhs in this sufi order not only trained the followers according to the Khâlidî sufi principles, but they also taught Islamic sciences in the madrasa. The reason why, the sheikhs did not leave behind a caliph is because the education in madrasa was highly active in comparison to the sufi order. The importance they attach to the madrasa comes from the characteristic of the family

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, m.saki@hotmail.com.

of the Mulla Khalil al-Siirdi to which they belong. At the same time, the sufi order was also concerned with social problems and political conflicts. For instance, Sheikh Abd al-Qahhâr leded the Yazidis in the Batran village in the conversion to Islam. His son Sheikh Mahmûd (d.1945) defended the region with his followers (murids) during World War I. With the exile of the sheikhs in the Republican period of Turkey, the activities in the sufi order have decreased, but not completely extinguished. Until recently, the activities have carried on. In this study, the position of takka of Zoqayd in the history of Sufism has been investigated.

Keywords: Zoqayd, Khâlidyyah, Naqshbandiyya, Madrasa, Siirt.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Giriş

Tasavvufî eğitimin tatbik edildiği merkezler, buldukları toplumun değişim ve gelişiminde iz bırakmışlardır. Tekke, dergâh, hânkâh gibi isimlerle anılan bu merkezlerde, toplumun her kesiminden insanları görmek mümkündür. Bu mekânlardaki sohbet ve zikir meclislerinde yetişen zatlar, tecrübe edindikleri tasavvufî hakikatlerle hayatlarına yön verip insan-ı kâmil olmuşlardır. Dolayısıyla bu merkezlerin etkili olduğu bölgedeki insanların dinî, sosyal ve kültürel yapılarını sağlıklı bir biçimde değerlendirmek için, sahip oldukları tasavvufî bakış açısının mutlaka dikkate alınması gerekmektedir.

Siirt'te bulunan Nakşî-Hâlidî Zokayd tekkesi yakın döneme kadar faaliyet gösteren tekkelerden biridir. Zokayd tekkesi, XIX. yüzyılın sonlarında Siirt'in Garzan kazasına bağlı Zokayd köyünde (günümüzde Siirt'in Kurtalan ilçesine bağlı Kayabağlar kasabası) kurulmuştur. Şeyh Abdulkahhâr Zokaydî'nin (ö.1906) kurduğu bu tekke, tarihi süreçte bölgede tasavvufî bir anlayışın yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. Öyle ki günümüzde Siirt ve çevresinde tekkenin bıraktığı izler hala gözlemlenebilmektedir.

Literatürde Zokayd tekkesi şeyhlerinin eserlerini konu edinen bazı çalışmalara rastlanmaktadır.¹ Ancak bu çalışmalar, eserleri inceleyip tekkeyi bir bütün olarak yansıtmaktan uzaktır. Yine Zokayd tekkesi şeyhlerinin hayatını ele alan bazı çalışmalar ise tasavvuf merkezli bir hüviyete sahip

¹ Bu çalışmaların bazıları için bkz. Abid Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Diyarbakır 2011); Hamit Sevgili, "Şeyh Mahmûd Zokaydî'nin 'Kitâbu âdâbî'l-hukûki ve hüsnî's-suhbe' Adlı Eseri Bağlamında Âdâb-ı Muâşeret ile İlgili Görüşleri", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/10 (2017): 599-621; Abdurrahman Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Nisan 2009): 133-139.

değildir.² Bu makalede, Zokayd tekkesinin postnişinleri, medresesindeki müderrisler, burada yetişen sūfiler ve âlimler ele alınmış; onların yürüttüğü faaliyetler kapsamında tekkenin dinî-sosyal ve sosyo-politik etkileri tasavvufî bakış açısıyla incelenmiştir. Böylece bir bütün olarak tekkenin tasavvuf tarihindeki konumu ortaya konulmuştur. Ayrıca bu makalede, daha önceki çalışmalarda bulunmayan bazı kaynak eserler ve arşiv kayıtları da kullanılmıştır.

Tekkenin postnişinlerine geçmeden önce, temsil ettikleri Hâlidîlik ekolüne kısaca değinmekte fayda vardır. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö.1827) XIX. yüzyıldaki etkin ve yaygın irşadıyla Nakşibendîlik, kendisinden sonra Hâlidîyye koluyla anılmaya başlamış ve değişik coğrafyalarda günümüze kadar devam edegelmiştir.³ Yüzlerce halifesi olan Mevlânâ Hâlid'in Anadolu'da etkili halifelerinden biri de Seyyid Taha Hakkârî'dir (ö.1853). Seyyid Taha, Hakkârî'nin Şemdinli ilçesinde bulunan Nehri (Bağlar) merkezli irşadıyla, günümüzdeki Irak, İran ve Türkiye coğrafyasında – özellikle sınır hattında- birçok halife yetiştirmiştir. En etkili halifelerinden biri, Gayda tekkesinin kurucusu Seyyid Sıbgatullah Arvâsî'dir (ö.1870). Arvâsî'nin halifesi Şeyh Abdurrahman Tâgî (ö.1886), Bitlis'teki Norşin tekkesinde on dokuz halife yetiştirmiştir. Bu halifelerinden bazısı, kendi bölgelerinde etkin bir biçimde Hâlidîliği temsil etmişlerdir. İşte bunlardan biri de Zokayd tekkesinin kurucusu Şeyh Abdulkahhâr'dır. Buradan hareketle Zokayd tekkesini, Hâlidîlik geleneğini yerel biçimde temsil eden bir merkez olarak konumlandırabiliriz. Dolayısıyla tekkenin öğretileri, Nakşî-Hâlidî tasavvuf anlayışından ibarettir.⁴

I. Postnişinlerin Mensup Olduğu Molla Halil es-Si'irdî Ailesi

Zokayd tekkesi postnişinlerini tanıtmadan önce, mensup oldukları Molla Halil es-Si'irdî ailesinden bahsetmek gerekmektedir. Son dönem Osmanlı müelliflerinden olan Molla Halil, 1164/1750 yılında Hizan'a Gulpik (Süttaş) köyünde doğmuştur. Soy, Abdülkadir Geylânî'nin (ö.561/1165-66) muasırı Şeyh Musa ez-Zûlî'ye dayandırılmaktadır.⁵ Bölgedeki birçok

² Bkz. Mehmet Macit Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", *Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mirasımız Sempozyumu*, 20-21 Mayıs 2011 Siirt, ed. Mehmet Bilen ve Şevki Efe, Matser Basım Yayım, (Ankara: 2012), 193-213.

³ Hâlidîlik hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016).

⁴ Zokayd tekkesinin Seyyid Taha Hakkârî'ye kadar uzanan silsilesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbrahim Baz, *Şeyh Asım Ohini ve Birketü'l-kelimât fi menâkıb-ı ba'di's-sâdât İsimli Eseri*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018).

⁵ Fudayl Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, (y.y., 1400/1980), 1 (referans verilirken eserdeki mevcut sayfa numaraları esas alınmıştır). Abdulvehhab

farklı medresenin yanı sıra Irak'ta da ilim tahsil eden Molla Halil, icazet aldıktan sonra genç yaşta müderrislik yapmaya başlamıştır. Farklı medreselerden eğitim alması, kuşkusuz ilmî derinliğe haiz olmasına katkıda bulunmuştur. Bir yandan talebe yetiştiren es-Si'irdî, diğer taraftan da farklı alanlarda onlarca eser telif etmiştir. Eserlerinin bir kısmı yeni keşfedilse de verdiği klasik medrese eğitimi yetiştirdiği talebeleriyle devam etmektedir. es-Si'irdî, 1259/1843 yılında Siirt'te vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.⁶ On dan sonra başta oğlu Molla Mustafa olmak üzere, çocukları ve torunları medrese eğitiminin yaygınlaşmasına hizmet etmişlerdir. Nihayetinde bölgedeki medreselerde eğitim gören binlerce talebenin geçmişinde Molla Halil ailesinin izlerini görmekteyiz. Bundan dolayı Şark medreselerinin genelini ilmî icazeti Molla Halil'de birleşmektedir.

Müderrisliği ön planda olan Molla Halil, Kâdiriyye tarikatı şeyhlerinden Kuzey Irak'taki Musul şehrinde bulunan Şeyh Ahmed Reşidî'ye intisap etmiş ve ondan hilafet almıştır. Ancak bir tarikat şeyhinden ziyade müderris olarak şöhret bulmuştur. Onun bu özelliğine dair muasırı Seyyid Sıbgatullah Arvasî şöyle der: "*Molla Halil'in cezbesi Sultan Memduh Tillowî (ö.1847) gibiydi. Ancak o, cezbelerini zahiri ilimler ile örttü.*"⁷ Molla Halil'in tasavvufa dair bilinen bazı eserleri şunlardır:

1. *Minhâcu's-sünneti's-seniyye fî âdâbi sulûki's-sûfiyye/Zâdu's-sâlikîn*
2. *Risâle fî şurûti'l-halve ve âdâbihâ*
3. *Nebzetu'l-mevâhibi'l-ledunniyye fî ş-şetahât ve'l-vahdeti'z-zâtiyye*
4. *[İbn Arabî'nin itikadına dair risale]*⁸

Şarânî'nin bildirdiğine göre, Şeyh Musa b. Mâhîn ez-Zûlî, Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin muasırı olup onun övgüsüne mazhar olmuştur. Birçok kerameti olan ez-Zûlî, Mardin'e yerleşmiş ve orada vefat etmiştir (Abdulvehhab Şarânî, *et-Tabakâtü'l-kubrâ: Levâkihu'l-evvârî'l-kudsîyye fî menâkibi'l-ulemâ ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih ve Tefvîk Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, 2005), I, 248-249. Şeyh Musa'nın kabri, Mardin-Diyarbakır arasında bir mevkidedir. Bölge halkı ona saygı gösterip kabrini ziyaret etmektedir.

⁶ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdulkahhar Zokaydî, *Tercemetü el-Allâme el-Felhâme el-Molla Halil*, (y.y., trsz.); İsmail Paşa el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1951), I, 357; Ömer Pakış, "Molla Halil es-Siirdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), XXX, 250.

⁷ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 55-56.

⁸ Zokaydî, *Tercemetü el-Allâme el-Felhâme el-Molla Halil*, 2. Molla Halil'in eserlerinin birçoğu Siirt'te torunları tarafından muhafaza edilmektedir.

II. Zokayd Tekkesi Postnişinleri

A. Şeyh Abdulkahhâr Zokaydî (ö.1906)

Zokayd tekkesinin kurucusu Şeyh Abdulkahhâr Molla Mahmud'un oğlu, o da Molla Halil es-Si'irdî'nin oğludur. 1260/1844 yılında, babası Siirt Eruh'a bağlı Tanze (Kavaközü) köyündeyken; kendisi Eruh'a bağlı Hergule (Yediyaprak) köyünde doğmuştur.⁹ Medrese eğitimini amcazâdesi Molla Ömer'den alan Şeyh Abdulkahhâr, ondan icazet aldıktan sonra aynı medresede müderrislik yapmıştır.¹⁰

Molla Abdulkahhâr'ın tasavvufa yönelmesi ise Şeyh Hâlid Oreki (ö.1877-78) ile yaşadığı bir olay sonrasında gerçekleşmiştir. Molla Abdulkahhâr; Oreki'nin, mürşidi Sıbgatullah Arvasî'ye hizmet ederken bazı aşırı davranışlarda bulunmasını eleştirir. Bu manada Arvasî'nin onun sırtına basıp bineğine binmesini, ilmin saygınlığını düşürücü olarak yorumlar. Bunun üzerine Oreki, bu davranışların muhabbetten kaynaklandığını belirtip kendisinin de bu zevki tatması için duada bulunur. Bundan etkilenen Molla Abdulkahhâr, "Bu andan itibaren amelsiz ilmin, meyvesiz ağaç olduğunu çok daha iyi idrak ettim." der ve tasavvufa yönelmeye karar verir.¹¹

Zikredilen olaydan sonra gönlünde bir mürşide bağlanma arzusu oluşan Şeyh Abdulkahhâr, önce Siirt'e bağlı Firsaf (Dereyamaç) köyünde bulunan Nakşî-Hâlidî Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî'ye (ö.1892)¹² intisap edip ondan bir müddet tasavvufî eğitim alır. Daha sonra ondan ayrılır ve başka bir mürşid arayışına koyulur. Bu esnada Norşin'deki Şeyh Abdurrahman Tâğî'yi ziyaret eder ve ondan etkilenir. Ancak intisap etmeden önce bu tekkenin şeriat kurallarına riayetini gözlemler. Bu hususta mutmain olan Şeyh Abdulkahhâr, Şeyh Abdurrahman'a intisap edip tasavvufî eğitimini onun yanında ikmal eder. Şeyh, ona hilafet verdiğinde görevin ağırlığından dolayı başta kabul etmez. Daha sonra şeyhinin yönlendirmesiyle Sıbgatullah Arvasî'nin merkadını ziyaret ederken, vakia yoluyla ondan irşad etmesi gerektiğine dair işaret aldığını belirtir.¹³ Bu gelişmeden sonra irşad vazifesini

⁹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 35.

¹⁰ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri", 31.

¹¹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 2-3. Âsim Ohini, *Birketü'l-kelîmât*, (y.y., trsz.), 19; Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayih-i Nakşibendî*, (İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti., 2010), 130-131.

¹² Şeyh Osman Siracuddin'nin halifelerindendir. Tarikatı daha çok Siirt ve çevresinde yayılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. İbrahim Baz, *Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî: Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, (Ankara: İlahiyat Yayınları), 2016.

¹³ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 4-5.

üstlenir. Şifahi olarak aktarılan menkıbelerde Şeyh Abdulkahhâr'ın, bölgede Hz. Veysel Karanî'ye nisbet edilen merkaddan da feyz aldığı anlatılır.¹⁴

Mürşidine tam bir muhabbet ve teslimiyet ile bağlanan Şeyh Abdulkahhâr, bu halini birçok davranış ve sözlerinde göstermiştir. Bu durum, Seyyid Taha'nın oğlu Şeyh Ubeydullah Nehrî'yle (ö.1883) olan diyalogunda; Nehrî'nin, şeyhine yönelik itirazlarına karşı kendi şeyhini savunmasında belirgin bir biçimde görülmektedir. Onun bu münakaşası Şeyh Abdurrahman'a iletildiğinde "mürşidim Seyyid Sıbgatullah Arvasî'yi savunduğu için bir beis görmedim." yorumunda bulunmuştur.¹⁵

Şeyhinin telkiniyle Siirt'e bağlı Halenze (Bağtepe) köyüne yerleşen Şeyh Abdulkahhâr, bulunduğu mıntıkaya yakın olması münasebetiyle nezaketen ilk şeyhi, Şeyh Muhammed Hazîn'den izin alarak irşada başlar. Daha sonra Siirt'in doğusunda bulunan Botan bölgesinde irşadına devam eder. Bu arada Botan bölgesindeki birçok köy ona intisap eder. Botan bölgesinden sonra Kurtalan'ın yakınındaki Gurdilan mıntikasına geçer.¹⁶ Mürşidi Şeyh Abdurrahman'ın talimatı üzere en sonunda Garzan'a bağlı Zokayd köyüne yerleşen Şeyh Abdulkahhâr, burada bir tekke ve medrese inşa eder. Bu dönemin başlangıcı, 1880'li yıllara tekabül etmektedir.¹⁷

Garzan bölgesinin önemli bir kısmında halkı irşad eden Şeyh Abdulkahhâr'ın, Beşiri ve Kozluk bölgelerinde de müntesipleri olmuştur.¹⁸ Daha önceki irşad sahalarıyla birlikte genel çerçeveye bakıldığında, irşadının Siirt'in büyük bir kısmında etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca dönemin idarecileri ve kanaat önderlerinin de Şeyh Abdulkahhâr'a saygı gösterdiği belirtil-

¹⁴ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 96; Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karanî Yöresindeki Etkileri", 201.

¹⁵ Şeyh Ubeydullah Nehrî, Sultan Abdülhamid tarafından İstanbul'a çağrıldığından Hakkârî'den yola koyulur ve yolda Muş Malazgirt'te konaklar. Bunu duyan Şeyh Abdurrahman Tâgî, kendi memleketine geldiğinden onu karşılamaları gerektiğini düşünür. Ancak Nehrî'de mürşidi Seyyid Sıbgatullah Arvasî aleyhine dair bazı konuşmaları işittiğinden aralarında soğukluk vardır. Herhangi nahoş bir durum olmaması için kendisi gitmez ve halifesi Şeyh Fethullah Verkânisi önderliğinde halife ve mürdilerinden bir heyet gönderir. Heyetkiler, Şeyh Ubeydullah'ın yanına vardığında, ona saygı ve hürmette kusurda bulunmazlar. Şeyh Ubeydullah ise kendilerine, babası Seyyid Taha'nın Seyyid Sıbgatullah Arvasî'yi tarikattan tard ettiğini söyler. Oradakiler böyle bir bilgiyi işitmediklerini ifade ederler. Bu esnada heyetteki Şeyh Abdulkahhar, öne atılır ve böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Bunun üzerine Şeyh Ubeydullah, "Eğer babam tard etmediyse, babamın tarikatından ben tard ediyorum." gibi bir ifade kullanır. Şeyh Abdulkahhar buna yetkisinin olmadığını şöyle savunur: "Hepinizin ilim icazeti dedem Molla Halil'e ulaştığı halde ben bu icazeti sizden geri alamadığım gibi Şeyh Ubeydullah da babasının verdiği tarikat icazetini geri alma yetkisine sahip değildir (Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 17-19; Ohinî, *Bir ketü'l-kelîmât*, 56). Aynı olayı Şeyh Ubeydullah'ın kâtibî Abdurrahim Vefâî de anlatmıştır. Ancak Vefâî Şeyh Ubeydullah'ın gelen kişilere, Abdurrahman Tâgî'nin şeyhliğini kabul etmediğini söyleyip onları huzurundan çıkardığından bahseder. Mirza Abdurrahim Savicbulağî Vefâî, *Tuhfetü'l-mürîdîn*, Hacı Şefî' Hızırî Özel Aile Arşivi, Uşneviyye, 127-128.

¹⁶ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 6.

¹⁷ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 5-6.

¹⁸ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 6.

miştir.¹⁹ Şeyh Abdulkahhâr, heybetiyle meşhur iken, müridleri ise cezbe ehli kişiler olarak tavsif edilmiştir.²⁰ Ancak o, yetiştirdiği müridlerinden geride halife bırakmamıştır.

Şeyh Abdulkahhâr, halife yetiştirmese de birçok önemli şahısta derin izler bırakmıştır. Bunlardan biri, talebesi Şeyh Abdülhakim Ceznî'dir. Ceznî, Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin halifesi olmasına rağmen şeyhi, irşad görevini Şeyh Abdulkahhâr'ın iznine bağlamıştır.²¹ Yine Şeyh Abdulkahhâr'ın zikir ve sohbet meclislerine katılanlar arasında, amcazâdesi ve dönemin Siirt müftüsü Molla Hüseyin Efendî'nin de olduğu kaydedilmiştir.²² Şeyh Abdulkahhâr'ın maneviyatından istifade edenlerden biri de Adıyaman Menzil dergâhının kurucusu Seyyid Abdülhakim Bilvanisî'dir (ö.1972). Rivayete göre Seyyid Abdülhakim, daha küçük yaşlardayken Siirt'e bağlı Arınç köyüne gelen Şeyh Abdulkahhâr'ı ziyaret eder. Şeyh, onu kucaklayarak onun hakkında: "Bu çocukta bir ışık görüyorum. Ancak bir kusuru var ki çok halimdir." şeklinde bir ifade kullanır.²³ Yine ondan manevi feyz alanlardan biri Said-i Nursî'dir (ö.1960). Said-i Nursî, bölgedeki medreselerde ilim tahsil ederken yaşadığı bir rahatsızlıktan dolayı Şeyh Abdulkahhâr'ın yanına gider.²⁴ Ziyaret esnasında iyileşen Nursî, yıllar sonra şeyhin torunu Şeyh Fudayl'a gönderdiği bir mektupta Şeyh Abdulkahhâr'dan övgüyle bahseder.²⁵

Halkı irşad ederken Nakşibendiyye tarikatının önemini vurgulayan Şeyh Abdulkahhâr'a göre bu tarikat, kıymetli ve nadir bulunan "kibrit-i ahmer" gibidir. Bu manada sadece zahiri ilimlerle yetinmeyen Mevlânâ Hâlid örneğinden bahseder. Nitekim Mevlânâ Hâlid, zahiri ilimlerde yetkin bir müderris iken Nakşibendiyye tarikatına intisap etmek için Süleymaniye'den Hindistan'a gitmiştir.²⁶

İrşad ve tedris gibi faaliyetlerin yanı sıra hattatlığıyla da meşhur olan Şeyh Abdulkahhâr, dedesi Molla Halil'in birçok eserini istinsah etmiştir.

¹⁹ O dönemde Garzan bölgesi miri/müdürlü Fettah Bey idi. Şeyh Fudayl'ın bildirdiğine göre, Fettah Bey, başka şeyhe intisap ettiğinden Şeyh Abdulkahhâr'dan izin isteyip müridi olmamışsa da onun çocukları ve torunları Şeyh Abdulkahhâr'a intisap etmiştir. Bkz. Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 11-12.

²⁰ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 14-15.

²¹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 5.

²² Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 6.

²³ Mehmed İldırar-Ahmed Çağıl, *Seyyid Abdülhakim El-Hüseyinî (Gavs-ı Bilvanisî Hayatı)*, (Ankara: Menzil Kitabevi, 1996), 18.

²⁴ Abdurrahman Nursî, *Bediüzzaman'ın Hayatı*, yay. Osman Resulan, (İstanbul: Nubihar Yayınları, 1997), 16-17; Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", 200.

²⁵ Mektuptaki ifadeler için bkz. "Şeyh Fudaly Zokaydî" başlığı.

²⁶ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 3.

Ayrıca onun biyografisini içeren kısa bir risale de telif etmiştir. Yine Şeyh Ahmed-i Hânî'nin (ö.1119/1707 [?]) şark medreselerinde okutulan *Nûbahârâ Bıçûkân* adlı eserine haşiyeler yazmıştır. Bunun yanı sıra müürşidi Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin mektuplarını derlemiştir.²⁷ Şeyhi Abdurrahman Tâğî'nin 12 Zilhicce 1296/27 Kasım 1879 tarihinde kendisine gönderdiği bir mektupta şu nasihatler yer almaktadır:

“...Ey Allah yolundaki kardeş! Huzur nisbetini elde edene kadar rabıtayı bırakma! Şu üç vakitte dikkatli ol: Konuşurken, yerken ve uyurken. Lezzetlere dalmayı bırak ve tefekkür içinde olmaya gayret et! Zira fani şeyleri kafirler arzular. Hakiki mahbuba yönel ki maksut ve matlup O'dur. Dostlarımıza karşı alçak gönüllü ol! Bizim adımıza Üstad Molla Ömer'in ve dedenizin [Molla Halil] evlatlarının elinden öp! Bizim yerimize onun kabrini ziyaret et! İmkân oldukça sohbe devam et ve her ne olursa olsun hiçbir şeyi sohbe denk tutma!..”²⁸

Şeyh Abdulkahhâr 1324/1906 yılında vefat etmiştir.²⁹ Kabri Zokayd'da olup ziyaret edilmektedir.³⁰ Müridi ve talebesi Molla Muhammed Zivingî, onun hatm-i hâcegânda okunan sıfatlarını şöyle yazmıştır:

والى روح بلبل رياض مجالس الصحبة، مدير كؤوس رحيق المحبة والنسبة، البادل في مرضاة مولاه جل مسعاه، منقذ المريد عن الكبوّة في هوة هواه، الهادم للبدع، الناشر للأوامر بدليل مبين، الشارب كأس اليقين، بحر حقائق العلمين، نور القلب وقرّة العين، محيي آثار كبار السلف، ديباجة ديوان أخيار الخلف، مطلع بوارق الهمم بلا زوال، الموصل من توجه اليه أي وصال، حضرة قطب الزمان والمدار: مولانا حضرة الشيخ عبد القهار.³¹

“Sohbet meclisi bahçelerinin bülbülü, nisbet ve muhabbet şarabının kadehini sunan, olanca çabasını Mevlâ'sının rızasında sarf eden, müridi nefsanî arzular çukuruna düşmekten kurtaran, bidatleri yıkan, apaçık delil ile emirleri yayan, yakîn şarabından içen, iki ilmin hakikat denizi, kalbin nuru, göz bebeği, selef büyüklerinin eserlerini ihya eden, seçkin halef divanının dibacesi, himmet parlıtlarının kesilmeyen kaynağı, kendisine yöneleni vuslata kavuşturan ki ne vuslat! Hazret-i kutbu'z-zemân ve'l-medâr Mevlânâ Hazreti eş-Şeyh Abdulkahhâr.”

²⁷ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 21.

²⁸ Abdurrahman-ı Tâğî, *Mektûbât*, (Minah, İşarat ve diğer eserlerle birlikte derleyen Fudayl b. Şeyh Mahmud Zokaydî), 1373/1953, Süleymaniye Ktp., nr. 00650-001, 332; Abdurrahman-ı Tâhî [Tâğî], *Mektûbât-ı Seyda-i Tâhî*, Çev. Ahmet Şahin, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 203 (58. Mektup).

²⁹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 28.

³⁰ Bkz. Ekler.

³¹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 28-29.

B. Şeyh Mahmud Zokaydî (ö.1945)

Şeyh Abdulkahhâr'ın oğlu olan Şeyh Mahmud, 1877 yılında Siirt'e bağlı Halenze (Bağtepe) köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Abdulkahhâr ve amcazâdesi Molla Hasan'ın (ö.1895)³² yanında ilim tahsil eden Şeyh Mahmud, ilmî icazetini babasından almıştır. Tasavvufî eğitimini ilk olarak babasından alan Şeyh Mahmud, daha kemale ermeden babası vefat edince mürrşid arayışına girer. Bu maksatla Erzurum'da ikamet eden babasının pîrdaşı Şeyh Ahmed Taşkesenî'nin (ö.1909) yanına gitmek üzere yola koyulup yolda Bitlis'teki Norşin tekkesine uğrar. Burada akşam konaklarken Şeyh Alaeddin Ohinî (ö.1949) ile arasında geçen sohbet ve istişare neticesinde, Norşin'de postnişîn olan Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin oğlu Şeyh Muhammed Diyauddin Norşinî'ye (ö.1924) bağlanmaya karar verir. Kısa sürede seyr u sülûkunu tamamlayan Şeyh Mahmud, tarikat hilafeti alır ve babasının irşad hizmetlerini devam ettirmek üzere Zokayd'a döner.³³

Henüz şeyhi hayattayken irşad faaliyetlerine başlayan Şeyh Mahmud, Norşin ziyaretlerine de devam eder. Bu ziyaretlerinde zaman zaman şeyhinin iltifatlarına mazhar olur. Nitekim bir defasında Baykan'a bağlı Siyanis (Gümüşkaş) köyünde Şeyh Muhammed Diyauddin'i ziyaretinde, şeyhi sadece kendisi ve müridlerine yönelik *teveccüh*te (mürrşidin müridlere uyguladığı bir tür manevî tedavi yöntemi) bulunmuştur.³⁴ Şeyhiyle sıklıkla mektuplaşan Şeyh Mahmud, ondan tarikatın usul ve adabına dair tavsiyeler alır. Bu mektuplardan birinde Şeyh Muhammed Diyauddin, ona şu nasihatlerde bulunur:

"Ey kardeşim! Tarikatın maksadı, [kalbi] tasfiye ve tezkiye etmektir. Bu ikisinin hülasası; kulun kişisel menfaatine yönelik hiçbir şey yapmamasıdır. Hele dünya menfaatini hiç düşünmemelidir. Nefsin arzusu için yaptığı iş, uhrevî işlerine dönük olsa bile -Cenneti istemek ve Cehennemden sakınmak gibibundan uzak durmalıdır. Aksi takdirde bu kişi, bu tarikatın ehlinde sayılmaz. O zaman ey kardeş! Nefsini kontrol et! Onu Allah'a ihlaslı kıl ve başka her şeyden arındır."³⁵

Şeyh Mahmud, medrese ve tekkeyle ilgilenirken; dönemin sosyal ve siyasal olaylarına kayıtsız kalmamıştır. Bu kapsamda ileride de bahsedileceği gibi I. Dünya savaşına katılmış ve Ruslara karşı mücadele vermiştir. Şeyh

³² Molla Halil'in en büyük oğlu Molla Mustafa'nın oğludur.

³³ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 36-38.

³⁴ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 55.

³⁵ Muhamd Diyauddin Norşinî (Ahmed Haznevi ile birlikte), *Mektûbât*, Çev. Hasib Seven, (İstanbul: Yaylıcık Matbaası, 1977), 111 (40. Mektup). Arşivimizdeki yazma nüshayla karşılaştırılıp çeviri metin tashih edilmiştir.

Mahmud, 1922-1923'te büyük oğlu Molla Ahmed'in hastalığı sebebiyle Beyrut'a gitmiş ve burada sekiz aya yakın bir müddet kalmıştır. Beyrut'un birçok önemli âlimiyle tanışıp dost olan Şeyh Mahmud, bu seyahatteki hatıralarını *es-Seyâha ilâ Beyrût* adlı eserinde yazmıştır.³⁶

Cumhuriyet döneminde meydana gelen 1925 Şeyh Said kıyımı ve çıkarılan tevhid-i tedrisat kanunu ile tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunu neticesinde, medrese ve tekkeler birtakım baskılara maruz kalmıştır. Böyle bir ortamda birçok müderris ve şeyh sürgün edilirken, Şeyh Mahmud da sık sık karakola götürülerek Edirne'ye sürgün edilmekle tehdit edilmiştir.³⁷ En nihayetinde Şeyh Mahmud, 1925 yılından itibaren bir yıl Antalya merkez, iki yıl da Korkuteli ilçesinde olmak üzere üç yıl sürgün hayatı yaşamıştır. Zokaydî, bu süre zarfındaki hatıralarını *et-Teb'îd ilâ Antalya ve's-seyâha fi diyâri'l-İslâm* adlı hatıratında yazmıştır.³⁸ Bu hatıratında bir dönem Antalya müftülüğü yapmış olan Ahmed Hamdi Okur (ö.1953) ile olan dostane ilişkilerinden bahseder.³⁹ Sürgünden döndükten sonra 1940'lı yıllarda, yerel yönetimin baskılarından dolayı birkaç yıl Diyarbakır'da ikamet eder. Valinin tayini çıktıktan sonra Zokaydî'ye döner.⁴⁰ Sürgün döneminde Said-i Nursî ile mektuplaşır. Bu mektupların birinde Nursî, onun şeyhini ve pîrdâşlarını şöyle metheder: *Ben dostların, özellikle de Şeyh Muhammed Dîyaüddin'in firâkından [vefatından] dolayı gayet müteessirim. O, ay; sizler de yıldızsınız. Ay kaybolduğunda yıldızlarla yolunuzu buluruz.*⁴¹

Çileli sürgün ve seyahatlerine rağmen Şeyh Mahmud bereketli bir ömür geçirmiştir. O, bir taraftan irşad ile meşgul olurken, diğer taraftan da medresede dersler vermiştir. Bunun yanı sıra farklı alanlarda birçok eser telif etmiş ve hatırat yazmıştır.⁴² Eserleri genelde fıkıh, hadis usulü, tarih, edebiyat ve tecvid gibi alanlardadır. Eserleri şunlardır:

1. *Hulâsatü'l-edeb fi mekârimi'l-ahlâki'l-me'sûre min seyyidi'l-'acem ve'l-'arab*
2. *ed-Dâve'd-devâ*
3. *Şerhu'l-ma'fuvvât*

³⁶ Adnan Memduhoğlu, "Mahmud Zokaydî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), EK-2, 180-181; Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri", 25-26.

³⁷ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 46.

³⁸ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 45.

³⁹ Mahmud Zokaydî, *et-Teb'îd ilâ Antalya ve's-Seyâha fi Diyâri'l-İslâm*, (y.y., trsz.), 9, 13; Memduhoğlu, "Mahmud Zokaydî", 180-181.

⁴⁰ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 46, 72.

⁴¹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 46.

⁴² Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 74.

4. Şerh 'alâ Diyâ basîreti'l-kalbi'l-'arûf fi't-tecvîd ve'r-resm ve ferşi'l-hurûf
5. İzâletü's-şübeh fi tezkiyeti'l-luhûm fi'l-İslâm
6. Hulâsatü'n-nuhbe fi fenni mustalahi'l-hadîs
7. Tevdîhu'l-mesâlik fi nesr Elfiyye İbn Mâlik
8. Ba'du mesâili't-talâki ve'l-eymân
9. Kitâbu âdâbi'l-hukûk ve hüsnî's-suhbe
10. Risâle fi'l-ferâiz
11. Risâle fi'l-eymân
12. Risâle fi resmi'l-hatt
13. Risâletu'l-'arûziyye ve'l-kavâfiyye
14. Risâle fi't-telaffuz bi'd-dâd ve't-tâ
15. Târîhu ensâbi'l-enbiyâ
16. Kitâbu'l-hutab
17. et-teb'îd ilâ Antalya ve's-seyâha fi diyârî'l-İslâm
18. es-seyâha ilâ Haleb ve Beyrut
19. Kitâb fi'l-bahs 'an mesâili müteferrika
20. Risâle fi ilmi't-tecvîd
21. Divan⁴³

Tasavvufa dair müstakil bir eseri bulunmayan Şeyh Mahmud, *Kitâbu âdâbi'l-hukûk ve hüsnî's-suhbe* adlı eserinde mürid-mürşid ilişkisi adabından bahseder. Yine *ed-Dâ ve'd-devâ* adlı eserinde sapkın tasavvuf ekollerinden söz eder. Bu kapsamda tasavvufu istismar eden sahte şeyhleri (müteşeyyih) eleştirir. Eleştirisinde şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

“Ehl-i Sünnet arasında şeyhlik iddiasında bulunanlara gelince; Allah bizleri onlardan, onların fiillerinden, sözlerinden, hareketlerinden, duruşlarından, halkı gaflete düşürmelerinden, insanlardan mal toplamalarından, insanları doğru yoldan çıkarmalarından, Müslümanları saptırmalarından muhafaza etsin!

⁴³ Eserler, Siirt'teki aile fertlerinin arşivinde muhafaza edilmektedir. Eserler hakkında daha fazla bilgi edinmek için bkz. Sevgili, “Şeyh Mahmud Zokaydî'nin 'Kitâbu âdâbi'l-hukûki ve hüsnî's-suhbe' Adlı Eseri Bağlamında Âdâb-ı Muâşeret ile İlgili Görüşleri”, 604-608.

Aralarındaki kin ve nefreti anlatırsam, kalpler İslamiyet'ten nefret edecektir. Bunların her birine ait köylerden oluşan bölgeleri olup buralarda müridleri bulunmaktadır. Bu bölgeleri, kendi tapularımı gibi görürler. Şeyh, genelde bunları dolaşır, çeşitli hile ve desiselerle mallarını toplar, dinden ve akıldan uzak nasihatte bulunur.”⁴⁴

Öte yandan Ehl-i sünnet inancına sahip hakikî şeyhlerin bulunduğu da belirten Şeyh Mahmud, bu nitelikteki kişilerin azlığından dem vurur. Bu durumla ilgili gözlemlerini şöyle aktarır:

“...[Gerçek şeyhler] zenginlik ve fakirliği, ilahi isimlerin tecellisinden bilip ayırım gözetmezler. Peygamberlerin ahlakı ile ahlaklanırlar. Sözleri tüm öldürücü zehirlerin panzehridir. Bu şeyhlerle daha önce bahsettiklerin arasındaki fark nedir? Şeklinde bir soru sorarsan, şunu derim: Aralarındaki fark açıktır. Zira şeriat terazisi elimizdedir. Söz ve davranışları şeriata uyanlar, evliyanın varisleri kısmına girerken; söz ve davranışları şeriata uymayanlar, Müslümanları kandıran, saptıran ve mallarını alanlar ise şeytanın varisleridir. Belki şeytanın vekilleri kısmındadırlar. -İyi araştır ve onlardan sakın!- Peygamberin varisi olanlara canımızı, malımızı feda eder, bedenlerimizle onlara hizmet eder ve Allah'tan sayılarının artmasını dileriz. Ancak maalesef bu zamanda onlardan çok az kalmıştır. Onlar alacakarga ve kıymetli deve gibidirler ki onlarla herhangi bir kervanda karşılaşamazsın. İna lillah ve inna ileyhi raciun...⁴⁵

Şeyh Mahmud, 1364/1945 yılında vefat etmiş ve Zokayd' da babasının bulunduğu kabristanda defnedilmiştir.⁴⁶ Vefatından bir yıl önce vasiyetnâmesini hazırlamıştır. Bu vasiyetnamede; kendisinden sonra aile fertlerine sırasıyla oğulları Şeyh Haydar, Şeyh Masum ve Şeyh Cüneyd'i vasi tayin etmiştir.⁴⁷ Yine mezar şâhidesinin bir tarafına Hâfız Şîrâzî'nin şu beytinin yazılmasını vasiyet etmiştir:

خدا را رحمی ای منعم که درویش سر کویت دری دیگر نمی داند رهی دیگر نمی گیرد⁴⁸

Ey Mün'im! Allah aşkına kapında dolaşana merhamet et! Bundan başka ne bir kapı ne bir yol biliyor.

Mezar şâhidesinin diğer tarafına da Bahâeddin Şâh-ı Nakşibend'in (ö.791/1389) aşağıdaki beytinin yazılmasını vasiyet etmiştir:

⁴⁴ Mahmud Zokaydî, *ed-Dâ ve'd-devâ*, (y.y., trsz.), 49; Sevgili, “Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri”, 120.

⁴⁵ Zokaydî, *ed-Dâ ve'd-devâ*, 50; Sevgili, “Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve'd-Deva' Adlı Eseri”, 122.

⁴⁶ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 32.

⁴⁷ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 84.

⁴⁸ Hâfız Şîrâzî, *Divân-ı Hâfız*, (Tahran: İntişârât-ı Kitâb âbân, 2010), 153, (Gazel: 149).

شينا لله از جمال روى تو⁴⁹

مفلسانم آمدم بر كوي تو

İflas etmiş biriyim kapına geldim. Allah için yüzünün cemalinden bir şeyler lütfet!

Şeyh Mahmud'un yedi erkek çocuğu vardı. Bunların hepsi de medrese tahsili görmüş ve tedris faaliyetleriyle işgal etmiştir. Bunların isimleri Ahmed, Haydar, Masum, Cüneyd, Selâhaddin, Fudayl ve Yahyâ'dır.⁵⁰ Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde, tekke ve medrese faaliyetleriyle ön planda olan Şeyh Haydar, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Fudayl'i ele alacağız.

C. Şeyh Haydar Zokaydî (ö.1966)

Şeyh Mahmud vefat ettikten sonra vasiyeti üzere Zokayd tekkesi ve medresesini oğlu Şeyh Haydar idare eder. 1899 yılında Zokayd'da doğan Şeyh Haydar, ilk tahsilini Zokayd medresesinde müderris Molla Nasreddin'den (Seven) (ö.1935) alır. Daha sonra babası Şeyh Mahmud'un yanında tahsilini tamamlayıp ilmî icazetini aldıktan sonra medresede müderrislik yapar. Müderrislik yaptığı dönemde Seyyid Ahmet ve Şeyh Resul Bışerî'ye (Beykent) ilmi icazet verir. Şeyh Haydar, babası Şeyh Mahmud'un 1922'deki Beyrut seferi ve 1925-1928 yılları arasındaki Antalya'ya sürgünü sırasında ailenin sorumluluğunu üstlenir.⁵¹

Tasavvufî eğitimini öncelikle babasından alır. Babasının vefatından sonra Norşin'de postnişin olan Mela-yı Mazın (Büyük Molla) namıyla bilinen Muhammed Emin Kursincî'nin (ö.1933) halifelerinden Şeyh Muhammed Bakî'ye (ö.1972) intisap eder. İki yıl seyr u sülûk ettikten sonra kendisinden hilafet alır. Şeyh Haydar döneminde siyasi baskılar nispeten azaldığından irşad faaliyetleri daha rahat bir ortamda yürütülür. Kayda değer irşad hizmetlerinden biri, Siirt'e bağlı Kutmuş (Yerlibahçe) köyündeki gayrimüslimleri İslam'a davet etmesidir. Bu davet vesilesiyle köydeki Hristiyanların büyük bir kısmı Müslüman olmuştur. Oğlu Şeyh Mazhar'ın (ö.1980) bildirdiğine göre; Zokayd medresesi müderrislerinden Molla Abdussamed Comanî (Bilgin) (ö.1993), Şeyh Haydar'dan tarikat icazeti almıştır. Bu bilgiye dayanak olarak, Molla Abdussamed ile Şeyh Haydar'ın mektuplaşmalarında geçen bazı ifadelerin hilafeti ima ettiği gösterilmiştir. Şeyh Haydar, 1966 yılında vefat etmiştir. Kabri Zokayd'da babasının yanındadır.⁵²

⁴⁹ Bahaeddin Şah-ı Nakşibend vefat edeceği zaman, cenazesinde bu beytin okunmasını vasiyet etmiştir. Bkz. Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, tsh. ve ta'lik Mahmud Âbidî, (Tahran: İntişârât-ı İttılâ'ât, 1370 h.ş.), 393.

⁵⁰ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 81.

⁵¹ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 34.

⁵² Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 34.

D. Şeyh Cüneyd Zokaydî (ö.1963)

Şeyh Mahmud'un oğulları arasında en aktif olanı, tekke ve medresedeki hizmetleriyle Şeyh Cüneyd olmuştur. Şeyh Cüneyd, 1911 yılında Zokayd'a doğmuştur. Medrese tahsilini babası Şeyh Mahmud'un yanında ikmal etmiştir.⁵³ Tasavvufi eğitimini ilk olarak babası Şeyh Mahmud'dan alan Şeyh Cüneyd, onun vefatından sonra beş yıl Şeyh Alaeddin Ohinî'nin (ö.1949) yanında seyr u sülûka devam etmiştir. Onun da vefat etmesiyle 1950'nin başlarında Şeyh Muhammed Diyauddin'in halifelerinden Suriye'de bulunan Şeyh Mahmud-i Karakoyî'nin (ö.1952) nezdinde iki yıl daha eğitime devam edip hilafet almıştır.⁵⁴

Hilafet aldıktan sonra Zokayd'a dönen Şeyh Cüneyd, medresede ders vermenin yanı sıra vefatına kadar yaklaşık on iki yıl halkı irşadla meşgul olmuştur.⁵⁵ Zahidâne hayatıyla tanınan Şeyh Cüneyd -diğer Zokayd şeyhleri gibi- merkez tekke Norşin ve onun yakınındaki Ohin tekkesindeki âlim ve şeyhlere ihtimam vermiş ve onlara ayrı bir muhabbet beslemiştir. Bu muhabbetinin bir tezahürü olarak, vefat edeceği zaman bir dönem tasavvufî eğitim aldığı mürsidi Şeyh Alaeddin'in oğlu Şeyh Hâlid Ohinî onu ziyarete geldiğinde, ayaklarının dibinde oturduğunu görmüş ve yanındakilere ısrarla kendi yönünün değiştirilmesini istemiştir.⁵⁶

Hattatlığıyla da meşhur olan Şeyh Cüneyd, pek çok medrese kitaplarını istinsah etmiş ve birçoğuna da haşiye ve talikler eklemiştir. Ayrıca büyük dedesi Molla Halil ve babası Şeyh Mahmud'un eserlerini istinsah ederek bu eserlerin sonraki nesillere ulaşmasına katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra kendi silsilesindeki bazı meşayihin mektup ve eserlerini de istinsah etmiştir.⁵⁷ Şeyh Cüneyd, 1963 yılında erken denilebilecek bir yaşta, 52 yaşında vefat eder ve Zokayd'da babası ile dedesinin bulunduğu kabristanda defnedilir. Kardeşleri Şeyh Fudayl ile Şeyh Selahaddin (ö.1981) onun hakkında Kürtçe mersiye yazmışlardır.⁵⁸

E. Şeyh Fudayl Zokaydî (ö.1992)

Şeyh Mahmud'un oğlu Şeyh Fudayl, 1919'da Zokayd'da doğmuştur. Medresede okutulan üst seviyedeki kitapların eğitimini babası Şeyh Mah-

⁵³ Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", 133.

⁵⁴ Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", 134.

⁵⁵ Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", 134.

⁵⁶ Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", 207-208.

⁵⁷ Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", 134. Örneğin, Şeyh İbrahim Çokreşî'nin *İşârât* adlı eseri ile Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin mektuplarını istinsah etmiştir. Bu nüshalar Siirt'teki to-runlarında muhafaza edilmektedir.

⁵⁸ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 36.

mud'dan almakla birlikte, tahsilinin büyük kısmını ağabeyi Şeyh Cüneyd'de tamamlamıştır. İlmî icazetini de hem babasından hem de ağabeyinden almıştır.⁵⁹ Tasavvufî eğitime Zokayd'da babasının yanında başlamış, hilafetini ise dönemin Norşin şeyhlerinden Şeyh Maşuk Norşinî'den (ö.1975) almıştır.⁶⁰

Şeyh Fudayl, tekkesinde oturan bir şeyh profilinden ziyade, etraftaki köyleri gezerek irşadda bulunan, insanlarla hemhal olan bir mürid kimliğiyle ön plandadır. Yaklaşık kırk beş yıl Garzan bölgesindeki köyleri dolaşarak insanları irşad eden Şeyh Fudayl, bölgedeki birçok caminin inşası ve onarılmasında da ön ayak olmuştur.⁶¹

Babasının vefatından sonrasına denk gelen tarihlerde askerî göreve giden Şeyh Fudayl, burada yaşadıklarını hatıralarında kaydetmiştir. Buna göre; İstanbul Yıldız Sarayı'nda bir buçuk yıl, Süleymaniye kışlasında da altı ay askerlik yapmıştır. Üç ay hava değişimi aldıktan sonra ise Bingöl'ün Kığı ilçesinde askerliğine devam etmiştir.⁶² Şeyh Fudayl de babası Şeyh Mahmud gibi Said-i Nursî ile irtibatlı olmuş ve onunla mektuplaşmıştır. Onun Şeyh Fudayl'a gönderdiği bir mektubu incelediğimizde, Nursî'nin Zokayd şeyhlerine olan saygısını ön planda görmekteyiz. Bu husus, mektuptaki şu ifadelerde beyan edilmiştir:

“...Şeyh Abdulkahhâr, benim üstadlarımdan pek kudsi bir üstadımdır. Hem o, hem mübarek, merhum, mahdum Şeyh Mahmud her sabah benim üstadlarım, kardeşlerim içinde okuduklarımı ruhlarına hediye ediyorum. Ve bugünden itibaren, hem Fudayl hem kardeşleri, hem Zokayd'daki fakahları [talebeler], nur talebeleri içinde dualarımı ve okuduklarımı da onların ruhlarına vermeye karar verdim...”⁶³

Genelde biyografi ve hatırat tarzı eser yazan Şeyh Fudayl, babası ve dedesinin hayat ve menkıbelerine dair *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhâr* adlı eseri telif etmiştir.⁶⁴ Müridi Şeyh Maşuk'un babası Şeyh Masum Norşinî'nin hayatını da kaleme alan Şeyh Fudayl, gittiği hac ziyaretine dair günlük tutmuştur. Ayrıca bölgedeki birçok âlim ve meşayihin eser ve mektuplarını istinsah edip derleyerek son-

⁵⁹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 67.

⁶⁰ Sevgili, “Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri”, 210.

⁶¹ Sevgili, “Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri”, 210.

⁶² Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 68-69.

⁶³ Sevgili, “Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri”, 213.

⁶⁴ Çalışmamızın birincil kaynaklarından olan bu eserde, adı geçen şeyhlerin birçok kerameti dikkat çekicidir. Eser mahtût olup doksan beş sayfadır.

raki nesillere ulaşmasına katkıda bulunmuştur.⁶⁵ Şeyh Fudaly, 1992 yılında vefat etmiş ve Zokayd'a dedesinin yanına defnedilmiştir.⁶⁶

III. Zokayd Medresesi ve Medresede Yetişen Âlimler

Şeyh Abdulkahhâr, 1880'li yılların başında Garzan'a bağlı Zokayd köyüne yerleştiğinde, burada tasavvufî faaliyetlerin yanı sıra tedris faaliyetlerini yürütmek için tekkenin yanına bir medrese inşa eder ve kendisi bizzat burada ders vermeye başlar. Zokayd ve çevresinden birçok talebenin rağbet ettiği bu medrese, kısa zamanda bölgenin gözde medreselerinden biri olarak kabul görür.⁶⁷ Zokayd'ın günümüze kadar uzanan tarihi süreci değerlendirildiğinde medresedeki faaliyetlerin tekkeye göre daha baskın olduğu söylenebilir. Bunun en açık göstergesi, bu medresede yüzlerce âlim yetişmesine rağmen -bilindiği kadarıyla- tekkede halifelerin yetişmemesidir. Bununla birlikte buradaki yetişen âlimler hilafet almasalar bile tasavvufî meşrebi benimseyen sûfi-âlimler olarak nitelenebilir. Zokayd şeyhlerinin medrese faaliyetlerine ağırlık vermesinin arka planında ise mensubu oldukları Molla Halil ailesinin medreseye verdiği ihtimamın bulunduğu kuşkusuzdur.

Medresenin kurucusu ve ilk müderrisi olan Şeyh Abdulkahhâr'ın yetiştirdiği âlimler hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Bunlardan biri, şeyh olmadan önce de talebesi olan Şeyh Abdülhakim Ceznî'dir. Nitekim kaynaklarda Şeyh Abdülhakim onun sadık bir talebesi olarak anılmaktadır.⁶⁸ Kaynaklarda talebesi olarak geçen bir diğer kişi ise Molla Muhammed Zivingî'dir. Aynı zamanda müridi de olan Zivingî, Suriye'de sınır hattında yer alan Kamışlı kazasında bir dönem müftülük yapan ve Melâyı Cizirî'nin divanına şerh yazan meşhur Molla Ahmed Zivingî'nin babasıdır.⁶⁹

Zokayd tekkesine Şeyh Mahmud postnişin olduğunda ise medresede bizzat ders vermekle birlikte başka müderrisleri de görevlendirmiştir.⁷⁰ 1318/1900 maarif salnâmesine göre Zokayd medresesinin müderrisi "Mahmud Efendi" olarak gösterilmiş ve talebe sayısı da 30 kişi olarak kaydedil-

⁶⁵ Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", 211-212. Birçok farklı eserin yer aldığı iki yüz küsur varak eserler mecmuasının bir kopyası Süleymaniye Ktp., Özel Bölüm, nr. 650/1'de yer almaktadır. Bu eserler arasında, Seyyid Sıbgatullah Arvasî'nin *Minahî*'s, Şeyh İbrahim Çokreşî'nin *İşârât*'ı, Şeyh Abdurrahman Tâgî'nin *Mektûbât*'ı ve Şeyh Fethullah Verkanisî'nin *Mektûbât*'ı bulunmaktadır.

⁶⁶ Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", 212.

⁶⁷ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 6.

⁶⁸ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 5.

⁶⁹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 28. Bölgede Molla Muhammed Zivingî (ö.1971) adında son dönemde yetişen bir âlim daha vardır. Ancak Şeyh Abdulkahhar'ın talebesi olan Molla Muhammed Zivingî daha önceki bir dönemde yaşayan bir zat olup ikincisinden farklı biridir.

⁷⁰ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 38.

miştir.⁷¹ Cumhuriyet döneminde Tevhidi-i tedrisat kanunuyla birlikte medreseler kapatılınca, Şeyh Mahmud'un önderliğinde Zokayd medresesi, köyde bulunan yer altındaki bir mescitte gizlice eğitim vermeye devam etmiştir.⁷² Sürgün hayatı yaşamasına rağmen Şeyh Mahmud döneminde Zokayd'da birçok âlim yetişmiştir. Onun döneminde ve sonrasında bu medresede müderrislik yapan bazı kişiler şunlardır: Şeyh Mahmud'un çocuklarından Şeyh Haydar, Şeyh Cüneyd, Şeyh Fudayl; Şeyh Mahmud'un talebelerinden Molla Nasreddin, Molla Ali, Molla Muhammed (Özlük) (ö.1977) ve Molla Emin (Seven) (ö.1972). Daha sonraki dönemlerde müderrislik yapanlar arasında Şeyh Haydar'ın oğlu Şeyh Mazhar (ö.1980) ile Şeyh Masum'un oğlu Molla Zeki (ö.2003), Şeyh Selahattin'in oğlu Şeyh Selim, Molla Bedreddin (Seven) (ö.2006), Molla Abdülmecit (Seven) (ö.2007) ve Molla Muhammed Evcil (ö.1994) yer almaktadır.⁷³

Şeyh Mahmud'un icazet verdiği âlimler şunlardır: Molla Nasreddin (Seven), Şeyh Haydar, Molla Ali (Eviz), Şeyh Cüneyd, Şeyh Fudayl, Molla Abdussamed Comanî, Molla Resul (Özlük) (ö.1940), Molla Muhammed (Özlük) ve Molla Emin (Seven).⁷⁴

Medrese faaliyetleriyle ön planda olan bir diğer kişi Şeyh Cüneyd'dir. Babasıyla birlikte Diyarbakır'daki yaklaşık üç yıllık ikameti dışında, ömrünün geri kalan kısmını Zokayd medresesinde tedrisat ile geçiren Şeyh Cüneyd döneminde, Zokayd medresesi şöhretine şöhret katar. Şeyh Cüneyd, Zokayd'a döndükten sonra vefatına kadar yirmi beş yıl müderrislik yapmıştır. Talebelerine ders verirken bir muhakkik gibi çok titiz davranan Şeyh Cüneyd, diğer müderrislere göre daha az talebeye ders vermiştir.⁷⁵

Şeyh Cüneyd, Zokayd'da onlarca talebe yetiştirmiştir. Bunların bir kısmı kendisinden icazet almış; diğer bir kısmı ise bir müddet kendisinde ders okumuştur. Ondan icazet alanların bazıları şunlardır: Şeyh Fudayl, Şeyh Mazhar (yeğeni), Şeyh Selim (yeğeni), Molla Behçet (yeğeni), Seyyid Ömer Zınaî, Molla Musa İspandikî, Molla Sedik Beykendî, Molla Hüseyin Kulpikî ve Molla Ali Aynî. Şeyh Cüneyd'den ders alıp icazet almayan talebelerinden bazıları ise şunlardır: Şeyh Selahaddin (kardeşi), M. Halil Güneç,⁷⁶ Diyarbakırlı Molla Seyyaf, Molla Haydar Hatipoğlu, Hazrolu M. Said Ergin, Diyar-

⁷¹ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318/1900), 1168-1169.

⁷² Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 31-32.

⁷³ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 7.

⁷⁴ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 33-38.

⁷⁵ Adak, "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası", 134.

⁷⁶ Halil Güneç'in biyografi eserinde Şeyh Cüneyd'den iki buçuk ay ilim tahsil ettiği kaydedilmiştir. Bkz. Nezir Demircan, *Halil Güneç Hoca: Hayatı ve Hatıratı*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004) 60.

bakırlı Molla Tayfur, Şeyh Hafid Eren, Mardinli Molla Nâvî ve Molla İsmet (yeğeni).⁷⁷

Zokayd medresesinin son dönemlerinde etkin bir biçimde tadrise iş-tigal edenlerin başında Şeyh Fudayl gelmekteydi. Vefat ettiği 1992 yılına kadar müderrislik yapan Şeyh Fudayl onlarca âlim yetiştirmiştir. Kendisinden icazet alanların bazıları şunlardır: “Molla Bedreddin Zokaydî, Molla Muhammed Can Bevasî, Molla Reşid Comanî, Molla Sadreddin Kulerî, Molla Sadik Sihî, Molla Resul Sihî, Molla Muhammed Comanî, Molla Esad Batranî, Molla Muhammed Batranî, Molla Nasreddin Comanî, Molla Mustafa Şemsî, Molla Zeynelabidin Comanî, Molla Sıbgatullah Zokaydî (Sevgili).⁷⁸ Günümüzde medrese faaliyetlerini Şeyh Fudayl’in oğlu Molla Sıbgatullah Sevgili yürütmektedir.

Bölgede birçok medrese olmakla birlikte Zokayd medresesini diğerlerinden ayıran bazı özelliklerden bahsedilebilir. Buna göre; bu medresede diğerlerine göre şiir ve hat sanatlarına daha çok ilgi gösterilmiştir. Nitekim şeyhlerin divan eserlerinin bulunması ve birçok kitabı istinsah etmeleri bunu göstermektedir. Yine Zokayd medresesinde Farsça talimi yapılmakla birlikte, Sadi Şîrâzî’nin *Gülistân ve Bostânı*, Abdurrahman Camî’nin *Baharistân’ı* ile Hâfız Şîrâzî’nin *Divân’ı* gibi tasavvuf klasikleri okutulmuştur. Dikkat çeken bir diğer özellik de kıraat ilmine önem verilmesi ve tecvid derslerinin okutulmasıdır.⁷⁹

IV. Tekkenin Dini-Sosyal Etkileri

A. Yezîdî Batran Köyünün Müslümanlaşması

XIX. yüzyılda bölgedeki diğer illerde olduğu gibi Siirt’te de farklı inançlara mensup insanlar bulunmaktaydı. 1310/1892 Bitlis salnâmesine göre, Garzan ilçesinde 18.518 nüfus varken bunun 6000 civarını; Ermeni, Katolik, Protestan, Süryani ve Yezîdîler oluşturmaktaydı.⁸⁰ Bunlar içerisinde Yezîdî nüfus 1269 olarak kaydedilmiştir.⁸¹

⁷⁷ Sevgili, “Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri”, 208-209.

⁷⁸ Sevgili, “Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri”, 212.

⁷⁹ Sevgili, “Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve ‘ed-Dâ’ ve ‘d-Deva’ Adlı Eseri”, 16-17.

⁸⁰ *Salnâme-i Vilâyet-i Bitlis*, (Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1310/1892), 280 [?]. Aynı salnâmede Siirt merkez nüfusu 18.979 olarak gözükmektedir. Bu da Garzan’ın o dönemlerde Siirt merkez kadar bir nüfus yoğunluğuna sahip olduğunu göstermektedir.

⁸¹ *Salnâme-i Vilâyet-i Bitlis*, 280 [?]. Nüfus tablosu için bkz. Ebru Polat, “H. 1310 (M. 1892) ve H. 1316.1317.1318 (M. 1898.1899.1900) Tarihli Bitlis Vilâyeti Sâlnâmelerinin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sos. Bil. Enst., Kayseri 2006), 182.

Şeyh Abdulkahhâr'ın irşadda bulunduğu bölgede Yezîdîler⁸² de yaşamaktaydı. Şeyh, halkı Yezîdî olan Batran (Kurtalan/Yellice) köyüne yaptığı ziyaretlerdeki irşadı neticesinde, köy halkının Müslüman olmasına vesile olmuştur. Şeyh Fudayl'in bildirdiğine göre; bu irşad kapsamında Şeyh Abdulkahhâr, Yezîdîlerin saygı gösterdiği Şeyh Adî b. Müsâfir'i (ö.557/1162) över ve onun büyük bir veli olduğundan bahsederdi.⁸³ Buradan hareketle, Yezîdîlerin Müslümanlaşmasında; Şeyh Abdulkahhâr'ın, Adî b. Müsâfir'in Sünnî inanca sahip olduğunu onlara anlatması ihtimalinin etkisinden söz edilebilir. Öte yandan bu durum, farklı inançlarda olsa bile bir sûfinin iletişim kurmak için ortak nokta arayışı çabasını da göstermektedir.

Batran halkı Müslüman olunca, Şeyh Abdulkahhâr burada bir mescid ve mektebin inşa edilmesine çaba sarf etmiştir. Şeyh Fudayl'in bildirdiğine göre; buradaki mescidin inşasına Sultan II Abdülhamid (ö.1918) bizzat yardımcı bulunmuş ve onun annesi valide sultan da bu mescide kıymetli bir halı hediye etmiştir.⁸⁴ Bunu teyid eden bilgiler, 1310/1892 Bitlis salnâmesinde de yer almaktadır. Salnâmede, iki-üç yıl önce (1889-1890) Batran köyündeki mescid ve mektebin inşasının bizzat padişahın yardımcılarıyla yapıldığı kaydedilmiştir.⁸⁵ Yine Osmanlı arşiv kayıtlarında bu mescid ve mektebin inşasıyla ilgili birtakım belgelere rastlanmıştır. Bu belgelerle birlikte mescid ve mektebin krokisi de yer almaktadır.⁸⁶ Belgenin başında geçen ifadeler şöyledir:

“Siird sancağına mülhak Garzan kazası dâhilinde olub mukaddemen bil-ihtida şeref-i din-i İslam ile müşerref olan Batrı [Batran] nam Yezidi karye ahalisinden otuz nüfus [...] hayat-ı İslamilerini takrir ve teyidi için karye-i mezkurede inşası elzem olan bir bab camii şerif ile mektebin inşası hakkında...”⁸⁷

Öte yandan 1318/1900 Maarif salnâmesinde, Batran köyünde dini ilimlerin öğretildiği medrese kaydı bulunmaktadır. Medresenin bânisi hakkında “taraf-ı eşref-i hazreti padişahiden inşa ettirilmiştir.” notu düşülmüş-

⁸² Zerdüştilik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'dan etkilenen senkretik bir inanç istemidir. Ayrıca bu inançtan olup özellikle Adî b. Müsâfir'e saygı gösteren topluluklarda tasavvufun da etkisi görülmektedir. “Yezidi” nisbesi hakkında birçok görüş olsa da son araştırmalar bu ismin I. Yezid'le yakın ilgisini ortaya koymaktadır. Bu inancın merkezinde Tanrı ile birlikte yedi melek ve bu melekleri idare eden Melek Tâvus bulunmaktadır. Kutsal kitapları ise Kitâbü'l-Celve ile “siyah kitap” anlamındaki Mushaf-ı Reş'tir. Bkz. Ahmet Taşgın, “Yezidiyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XXXXIII, 525-527.

⁸³ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 6.

⁸⁴ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 8.

⁸⁵ *Salnâme-i Vilâyet-i Bitlis*, 238.

⁸⁶ Bkz. Ekler.

⁸⁷ BOA, A.MKT.MHM., Doya No: 501 Gömlek No: 30, Tarih: H 22 03 1308/5 Kasım 1890.

tür. Medresenin mevcudu altı talebe olup müderrisi Abdullah Efendidir.⁸⁸ Kendi köyleri ve Zokayd gibi civar köylerdeki medreselerde ilim tahsiline yönelen Batran halkından birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimler arasında Molla Esad Batranî, Molla Muhammed Batranî ve Molla Necmeddin Batranî bulunmaktadır.⁸⁹ Şeyh Fudayl'in bildirdiğine göre; yıllar sonra Batran'daki meşhid ve medrese tamirata ihtiyaç duyduğunda buradaki yapıların onarımına kendisi öncülük etmiştir.⁹⁰

B. Kıtıkta Yapılan Yardımlar ve Kimsesizlerin Gözetilmesi

Tekkelerin fonksiyonlarından biri de özellikle olağanüstü durumlarda insanî yardımlarda bulunması ve insanların temel ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Bu kapsamda kıtlıkta tekkeler birer aşevine dönüşebilmektedir. I. Dünya savaşından sonra Anadolu'da büyük bir kıtlık baş göstermişti. Zokayd tekkesinin bulunduğu Garzan bölgesinde de insanlar yiyecek bulmakta zorlanıyordu. Böyle bir ortamda Zokayd tekkesi bir aşevi işlevi görüp insanların karınlarını doyurduğu bir merkez olmuştur. Tekke, hiç kimseyi ayırt etmesizin hizmetlerini sürdürmüş ve bir nebze de olsa bu sıkıntıya çare olmaya çalışmıştır. Bu kıtlıktan farklı olarak yine 1940-46 yıllarında oluşan kıtlıkta da tekke aynı şekilde insanlara yiyecek temin etmiş ve bu yiyeceğin dağıtımında Şeyh Mahmud bizzat kendisi hizmet etmiştir.⁹¹

Ermeni tehciri ile bölgedeki Ermeniler sürgün edildiğinde birçok Ermeni çocuğu sahipsiz kalmıştı. Aile mensuplarının anlattığına göre; Şeyh Mahmud, kimsesiz olan bu Ermeni çocukların bakımını üstlenmiş ve evlene kadar himaye etmiştir. Neticede Zokayd tekkesi bu faaliyetleriyle, o dönemdeki sosyal buhranın neden olduğu soruna çözüm üretmekten çekinmemiş ve mağdur kimselere yardım etmeye çalışmıştır. Bu kapsamda Abid Sevgili, bu kimsesiz çocuklardan bazılarının isimlerini kendi eserinde zikretmiştir.⁹² Yine Şeyh Mahmud, I. Dünya savaşıdan sonra Garzan bölgesine hicret eden kimselere yardım etmiş ve onların Zokayd'da yer edinmesinde kolaylıklar sağlamıştır.⁹³

⁸⁸ *Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye*, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318/1900), 1169. Salnâmede Batran "Nazran" olarak kaydedilmiştir.

⁸⁹ Sevgili, "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri", 212.

⁹⁰ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 8.

⁹¹ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 43-44, 47.

⁹² Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 23.

⁹³ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 24.

V. Tekkenin Sosyo-Politik İlişkileri

A. Bölgedeki Arabuluculuk Rolü

Zokayd'ın bağlı olduğu Garzan kazasında birçok aşiret bulunmaktaydı. Bu aşiretler kendi aralarında olduğu gibi devlet ile de zaman zaman sorunlar yaşıyordu. Zokayd şeyhleri, bu gibi durumlarda arabulucu rolü üstleniyor ve sorunun çözülmesinde etkin olabiliyordu. Nitekim arşivde yer alan şifreli bir telgrafnâmede; Şeyh Abdulkahhâr'ın, devlet güçleriyle aşiret reisleri arasında arabuluculuk yapmasından söz edilmiştir. Telgrafnâmede geçtiğine göre; Garzan'daki bazı aşiret reisleri, "tenkil kuvvetleri" tarafından derdest edilmesi gerekmektedir. Ancak aşiretler buna mukavemet gösterebileceğinden, her iki tarafta da zayıt oluşacaktır. Zayıt oluşmaması maksadıyla sorunu çözmek için Şeyh Abdulkahhâr'ın aracılık yapmasından bahsedilmektedir. Buna göre Şeyh Abdulkahhâr, aşiret reislerinden devlete itaat etmek üzere yeminli söz alacak ve neticede affedilmeleri talep edilecektir.⁹⁴ Burada Şeyh Abdulkahhâr, hem resmi yetkililer hem de aşiretler tarafından saygın bir sûfi olarak kabul gördüğünden dolayı sorunun çözülmesinde aracı olmuştur.

Şeyhlerin arabuluculuk rolü, kan davalarını önlemeye dönük de gerçekleşmiştir. Rivayet edildiğine göre; Şeyh Mahmud zamanında iki aile arasında cereyan eden bir kavgada, her iki aileden birer kişi ölür. Bu olayı duyan Şeyh Mahmud, hemen iki ailenin barışmasını sağlar. Bu barışın devam etmesi için de ölen iki kişiyi yan yana defnettirir. Böylece bu olayın kan davasına dönüşmesini engeller.⁹⁵

B. I. Dünya Savaşında Zokayd Tekkesi

Tarihin en büyük savaşlarından biri olan I. Dünya savaşında, Osmanlı devleti topyekûn seferber olmuş ve birçok devlete karşı mücadele vermiştir. Bu savaşta şark vilayetleri Ruslara karşı savaşmıştır. Mücadelenin önemli bir katkısı da o dönemde topluma kanaat önderliği yapan şeyhlerle sağlanmıştır. Şeyhler, buldukları bölgeyi işgale gelen düşmanlara karşı müritleriyle birlikte cihad etmişlerdir. Bu maksatla Norşin tekkesine bağlı olan Zokayd tekkesi de Şeyh Mahmud önderliğinde savaşa katılmıştır. Bitlis taraflarına giden Şeyh Mahmud'un beraberinde, mürid ve muhipleri olan bölgenin ileri gelen şahısları vardır. Bunlar arasında Garzan Babosi aşiretinin reisi Comanili İsmail-i Davud, Rıstak mıntıkasının reisi Osman Ağa ve Pencenari aşiretinin reisi Bişar-ı Çeto yer almaktadır.⁹⁶ Şeyh Mahmud, bir ara savaş kızıştı-

⁹⁴ BOA, *DH.ŞFR.*, Dosya No: 271 Gömlek No: 4, Tarih: R-16-09-1316/29 Kasım 1900.

⁹⁵ Sevgili, "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri", 8.

⁹⁶ Zokaydî, *Menâkıbu'l-vâlidî'l-iustad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 41.

ğında beraberindekilerle bir dağa tırmanmış, ancak dağın ortasında birden durmuştur. Neden durduğunu soranlara: “Sizden bu savaşta sonuna kadar mücadele etme sözü alacağım. Önce tüfeklerle savaşacağız, mermimiz biterse taşlarla, o da olmazsa dişlerimizle de olsa savaşıp geri kaçmayacağız.” cevabını vermiştir. Beraberindekiler bu sözü tutacaklarını bildirirler. Bu şekilde düşmanın peşinden giderek dağın üzerine çıktıklarında, düşmanın savaşmadan erzak ve ganimeti terk edip kaçtıklarını görürler. Bunun Allah’ın bir lütfu olduğunu ifade eden Şeyh Mahmud, ateşte pişen yemekleri görünce zehirli olma ihtimaline binaen kimsenin dokunmamasını emreder. Bunun dışında orada bulunan şeker ve meyve gibi gıdaların yenilmesine müsaade eder.⁹⁷

Bir ara savaşta yine çatışma sesleri duyulur. Şeyh Mahmud’la birlikte yemek yiyen müridlerinden Bişar-ı Çeto, çatışmaya girmek ister. Şeyh Mahmud “Yemeği bitirelim beraber gidelim.” demesine rağmen o, hemen çatışmaya girer. Kısa bir süre sonra Bişar-ı Çeto’nun şehid düştüğü haberi gelir. Şeyh Mahmud onu elbiseleriyle birlikte defneder.⁹⁸

C. Milli Mücadelede Zokayd Tekkesi

Milli mücadele döneminde, her kesimden olduğu gibi ulema ve meşayih sınıfından da mücadeleye katkıda bulunanlar vardı. Bu çerçevede Mustafa Kemal, şark vilayetlerindeki bazı şeyhleri Milli Mücadele sürecindeki gelişmelerden haberdar ediyor ve onların desteğini almaya çalışıyordu. Nitekim *Nutuk*’ta, şark vilayetindeki şeyhlere bu maksatla gönderdiği telgraflara rastlamaktayız. Bu telgraflardan biri, 13 Ağustos 1919’da Zokayd tekkesinin bağlı olduğu merkez Norşin tekkesinin başındaki Şeyh Muhammed Diyauddin’e çekilmiştir. Yine aynı tarihteki başka bir telgraf, “Şeyh Mahmud Efendi Hazretlerine” başlığıyla gönderilmiştir. Her iki telgrafların aynı tarihte olması, ikinci telgrafın Şeyh Muhammed Diyauddin’in halifesi Şeyh Mahmud Zokaydî’ye gönderildiği ihtimalini ortaya koymaktadır.⁹⁹ Yine aynı tarihli bir diğer telgrafın Şeyh Mahmud’la ilişkileri olan Garzan’daki Pencenari aşireti reisi Cemil-i Çeto (ö.1926) adına çekilmesi, bu

⁹⁷ Zokaydî, *Menâkıbu’l-vâlidî’l-üstâd eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve’l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 41-42.

⁹⁸ Zokaydî, *Menâkıbu’l-vâlidî’l-üstâd eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve’l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhar*, 42-43.

⁹⁹ Bazı araştırmacılar, telgrafın Kuzey Irak’ta bulunan Şeyh Mahmud Berzencî’ye gönderildiğinden söz etmiştir. Ancak Berzencî’nin, telgrafın gönderildiği tarihten önce İngilizler tarafından tutuklanması, bu ihtimali zayıflatmaktadır (bkz. Serdar Sakin, “Osmanlı Mirası Üzerinde Etnik ve Siyasi Bir Hareket: Şeyh Mahmut Olayı”, *Perspectives on Ottoman studies: Papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, ed. Ekrem Causevic, Nenad Moacanin, Vjeran Kursar, (Berlin: LIT Verlag Münster, 2010), II, 213). Serdar Sakin ise telgrafın Milli aşireti reisi Mahmud Ağa’ya gönderildiğinden bahsetmiştir (bkz. Sakin, “Osmanlı Mirası Üzerinde Etnik ve Siyasi Bir Hareket: Şeyh Mahmut Olayı”, II, 213). Fakat bilindiği kadarıyla Mahmud Ağa bir aşiret reisi olup şeyh değildir. Dolayısıyla telgrafın Şeyh Mahmud Zokaydî’ye çekilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

ihtimali güçlendirmektedir.¹⁰⁰ 13 Ağustos 1919 yılında Mustafa Kemal tarafından Şeyh Mahmud'a gönderilen telgraftaki bazı ifadeler şöyledir:

"...Sizin gibi özverili yurtsever din kardeşlerimin benimle birlikte çalışacağına inanıyorum. Bu kere Erzurum Kongresince kararlaştırılan bildiri ve tüzüklerden sunuyorum. O yöreden örgütlerin yayılması ve güçlendirilmesi için yoğun çaba harcamanızı rica ederim. Yakında Sivas'ta toplanacak olan genel bir kongre ile de daha yararlı ve kesin sonuçlar elde edileceği kuşkusuzdur. O yörede İngilizlerin aldatıcı telkinlerinin önüne geçilmesi çok gereklidir. Cenabı Hak cümlemize muvafakiyetler buyursun. Gözlerinizden öperim Efendim."¹⁰¹

Zokayd tekkesinin milli mücadelede takındığı tavır, işgal kuvvetlerine karşı yapılan protestolara katılmakla belirginleşmektedir. O dönemde işgal edilen şehirler, ülkenin dört tarafında tertiplenen mitinglerle protesto ediliyordu. Bu kapsamda 15 Mayıs 1919'daki İzmir işgali de Siirt halkınca protesto edilmiştir. Nitekim Siirt halkı işgali duyduğunda, 19 Mayıs 1919'da Siirt merkezde Camii Kebir'in önünde, kadın ve erkeklerden oluşan kırk bin kişilik kalabalık bir miting düzenleyip işgali protesto etmiştir.¹⁰² Bu protestonun bir parçası olarak; aralarında Şeyh Mahmud Zokaydî'nin de bulunduğu Garzan'ın ileri gelenleri, hariciye nezaretine bir telgraf gönderirler. Telgrafta bu işgale karşı mücadele etmeye hazır oldukları şöyle ifade edilmiştir: "*Harakât-ı zalimanelerine bütün mal ve canımız ve mevcudiyetimizle müdafaya her zaman amade bulunduğumuzu arz u beyan eyleriz*".¹⁰³

Yine Fransız işgal kuvvetlerinin zulümlerini protesto için General Gouraud'a iletilmek üzere, Sadâret'e 4 Mart 1920 Garzan çıkışlı bir telgraf çekilmiştir. Telgrafta, Maraş'ın Fransızlar tarafından işgal edilmesi protesto edilmiştir. Telgrafın altında başta Garzan Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Reisi Faik'in yanı sıra birçok ulema, meşayih ve eşrafın ismi yer almaktadır. Şeyhlerden, Norşin şeyhleri Şeyh Muhammed Diyauddin ile Şeyh Masum ve Şeyh Mahmud Zokaydî'nin ismi bulunmaktadır. Telgrafın içeriğindeki bazı ifadeler şöyledir:

"...Maraş ve çevresindeki Fransız işgal kuvveti ve bu ad altında önceden beri Rusya ve diğer yerlerden derme çatma toplanan Ermeni çeteleri, namusu dini, hayatı, masumiyeti, özetle insanlık duygularını uzaklaştıran, parçalayan, ayaklar altında sürükleyen haydutluklarını ve melunca hareketlerini hiçbir aklın alamayıp, hiçbir vicdanın kabul edemeyeceği bir şekle sokmuşlardır..."

¹⁰⁰ Üç telgraf, *Nutuk'ta* art arda yer almaktadır. bkz. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutuk (Söylev): Orijinal ve Günümüze Türkçesi ile*, haz. Hasan Yıldız, (İstanbul: Hukuk Kitapevi, 2018), 917-921.

¹⁰¹ Atatürk, *Nutuk*, 917.

¹⁰² Ömer Obuz, "Millî Mücadeleye "Şark"tan Bir Destek: Siirt Örneği", *Panukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (Mayıs 2017): 269-270.

¹⁰³ Obuz, "Millî Mücadeleye "Şark"tan Bir Destek: Siirt Örneği", 270 (BOA, HR. SYS, 2552/7).

“...Maraş yanıyor. Alevlerin arasından yükselen kadınlarımız ve genç kızlarımızın içimizi parçalayan feryatları, mukaddes makamlarımızda yankılanıyor. İmdat isteyen bu feryatlar Garzan muhitindeki bütün aşiretleri ayağa kaldırmış ve kendiliğinden bir miting yapılmasına sebep olmuştur...”¹⁰⁴

Sonuç

Zokayd tekkesini, meşhur müderris Molla Halil es-Si’irdî’nin torunu Şeyh Abdulkahhâr tesis etmiştir. Şeyh Abdulkahhâr müderris olduğundan tekkenin yanında bir de medrese kurmuştur. Dolayısıyla buradaki şeyhler aynı zamanda birer müderristiler. Hatta tekkenin tarihini bütün olarak değerlendirdiğimizde, medresenin daha aktif olduğunu görmekteyiz. Bunun arka planında ailenin medrese kökenli olması yer almaktadır. Bu özelliğinin yanı sıra, tekkede irşad faaliyetleri de etkin bir biçimde sürdürülmüştür.

Genel olarak Zokayd tekkesinin özellikleri şöyle sıralanabilir;

1. Tekkedeki şeyhler -Şeyh Haydar’ın Molla Abdussamed’e hilafet verdiği iddiasını bir kenara bırakırsak- kendi çocukları dâhil kimseye hilafet vermemişlerdir. Ancak medresede tasavvufî meşrebe sahip birçok âlim yetiştirmişlerdir.
2. Tekkenin postnişinleri, müşşid olan babaları ve ağabeylerinden tasavvufî bir eğitim almalarına rağmen, başta merkez tekke Norşin olmak üzere diğer Hâlidî tekkelerine gidip hilafet almışlardır. Bu da tekkedeki şeyhlerin, irşad vazifesini ciddiye aldıklarını ve postnişinliğin babadan oğula kolayca intikali yerine, başka tekkelerden desteklenen tasavvufî eğitimle elde edilmesini önemsediklerini göstermektedir.
3. Zokayd şeyhleri, tarih ilmine ve edebiyata önem vermiş, seyahate gittiklerinde ya da sürgün edildiklerinde hatırat türü eserler yazmışlardır.
4. Zokayd şeyhleri, hatla meşgul olmuşlar ve başta dedeleri Molla Halil es-Si’irdî’nin olmak üzere birçok eseri istinsah edip bunların sonraki nesillere ulaşmasına katkıda bulunmuşlardır.
5. Zokayd şeyhleri, tecvide dair eserler yazmışlardır. Dolayısıyla bölgede tecvid ilmiyle işğal eden nadir merkezlerden olmuştur.

¹⁰⁴ Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Fransız İlişkileri (1920-1922), (Ankara: T.C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın no: 66, 2003), III, 193-194 (BOA. HR. SYS. 2544-14/11-12).

6. Zokayd medresesinde bölgedeki diğer medreselerden farklı olarak Farsça tasavvufî eserler okutulmuştur.
7. Zokayd şeyhleri, bölgedeki gayrimüslimlerle sağlıklı bir iletişim kurup onların Müslüman olmalarına vesile olmuşlardır.
8. I. Dünya savaşında tekkenin o dönem postnişîni Şeyh Mahmud, müridleriyle birlikte savaşa bizzat katılmış ve düşmanla mücadele etmiştir.
9. Milli Mücadele döneminde düşman askerlerinin protesto edilmesinde Zokayd tekkesi tavrını ortaya koymuş ve kendi bölgesinde yapılan protestolara iştirak etmiştir.

Kaynakça

1. Arşiv Belgeleri ve Salnâmeler

BOA, A.MKT.MHM., Dosya No: 501 Gömlek No: 30, Tarih: H 22 03 1308/5 Kasım 1890.

BOA, DH.ŞFR., 271/4, Tarih: R-16-09-1316/29 Kasım 1900.

Osmanlı Belgelerinde Ermeni-Fransız İlişkileri (1920-1922). Ankara: T.C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Yayın no: 66, 2003, I-III.

Salnâme-i Nezaret-i Maarif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318/1900.

Salnâme-i Vilâyet-i Bitlis. Bitlis: Bitlis Vilayet Matbaası, 1310/1892.

2. Kaynak ve Araştırma Eserler

Adak, Abdurrahman. "Şeyh Cüneyd-i Zokaydî ve Mahtut Bir Şiir Mecmuası". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (Nisan 2009): 133-139.

Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutuk (Söylev): Orijinal ve Günümüz Türkçesi ile*. haz. Hasan Yıldız, İstanbul: Hukuk Kitapevi, 2018.

el-Bâbânî el-Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetu'l-'ârifin*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabî, 1951, I-II.

Baz, İbrahim. *Şeyh Asım Ohinî ve Birketü'l-kelimât fi menâkıb-ı ba'dî's-sâdât İsimli Eseri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.

_____. *Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfi: Hayatı Eserleri ve Görüşleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2016.

- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üins min hazarâti'l-kuds*. tsh. ve ta'lik Mahmud Âbidî, Tahran: İntişârât-ı İttilâ'ât, 1370 hş.
- Demircan, Nezir. *Halil Günenç Hoca: Hayatı ve Hatıratı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Ildıraz, Mehmed ve Çağıl, Ahmed. *Seyyid Abdülhakim El-Hüseynî (Gavs-ı Bilvanisî Hayatı)*. Ankara: Menzil Kitabevi, 1996.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidîlik*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Korkusuz, Şefik. *Nehrî'den Hazne'ye Meşayih-i Nakşibendî*. İstanbul: Pak Ajans Yayıncılık Ltd. Şti., 2010.
- Memduhoğlu, Adnan. "Mahmud Zokaydî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016, EK-2, 180-181.
- Norşinî, Muhamd Diyauddin (Ahmed Haznevî ile birlikte). *Mektûbât*. Çev. Hasib Seven, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1977.
- Nursî, Abdurrahman. *Bediüzzaman'ın Hayatı*. yay. Osman Resulan, İstanbul: Nubihar Yayınları, 1997.
- Obuz, Ömer. "Milli Mücadeleye "Şark"tan Bir Destek: Siirt Örneği". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (Mayıs 2017): 264-276.
- Ohinî, Âsım. *Bir ketü'l-kelîmât*. y.y., trsz.
- Pakiş, Ömer. "Molla Halil es-Siirdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, XXX, 250-251.
- Sakin, Serdar. "Osmanlı Mirası Üzerinde Etnik ve Siyasi Bir Hareket: Şeyh Mahmut Olayı". *Perspectives on Ottoman studies: papers from the 18th Symposium of the International Committee of Pre-Ottoman and Ottoman Studies (CIEPO) at the University of Zagreb 2008*, ed. Ekrem Causevic, Nenad Moacanin, Vjeran Kursar, 207-222. Berlin: LIT Verlag Münster, 2010.
- Sevgili, Abid. "Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve 'ed-Dâ' ve 'd-Deva' Adlı Eseri". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2011.
- Sevgili, Hamit. "Şeyh Mahmud Zokaydî'nin 'Kitâbu Âdâbî'l-Hukûki ve Hüsnî's-Suhbe' Adlı Eseri Bağlamında Âdâb-ı Muâşeret ile İlgili Görüşleri". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/10 (2017): 599-621.
- Sevgili, Mehmet Macit. "Zokayd Medrese ve Tekkesinin Veysel Karenî Yöresindeki Etkileri". *Uluslararası Veysel Karenî ve Mânevî Kültür Mîrâsımız Sempozyumu, 20-21 Mayıs 2011 Siirt*, ed. Mehmet Bilen ve Şevki Efe, Matser Basım Yayımları, (Ankara: 2012), 193-213.

Şarânî, Abdulvehhab. *et-Tabakâtü'l-kubrâ: Levâkihu'l-envârî'l-kudsiyye fî menâkibi'l-ulemâ ve's-sûfiyye*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe, Kahire: Mektebetü's-Sakafetü'd-Diniyye, 2005, I-II.

Şîrâzî, Hâfız. *Dîvân-ı Hâfız*. Tahran: İntişârât-ı Kitâb âbân, 2010.

Tâhî [Tâgî], Abdurrahman. *Mektûbât-ı Seyda-i Tâhî*. Çev. Ahmet Şahin, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.

Taşğın, Ahmet. "Yezidiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, XXXXIII, 525-527.

Vefâî, Mirza Abdurrahim Savicbulağî. *Tuhfetü'l-mürîdîn*. y.y., tsz.

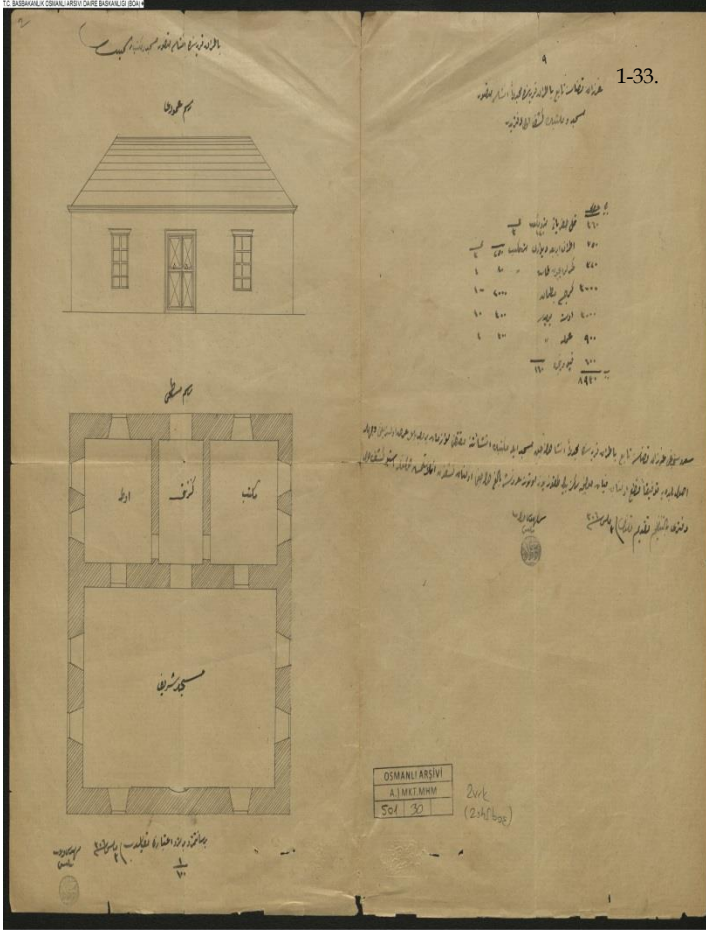
Zokaydî, Abdulkahhâr. *Tercemetü el-Allâme el-Fehhâme el-Molla Halil*. y.y., tsz.

Zokaydî, Fudayl. *Menâkibu'l-vâlidî'l-üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-cedd eş-Şeyh Abdulkahhâr*. y.y., 1400/1980.

Zokaydî, Mahmud. *et-Teb'îd ilâ Antalya ve's-seyâha fî diyâri'l-İslâm*. y.y., tsz.

_____. *ed-Dâ ve'd-devâ*. y.y., tsz.

Ekler

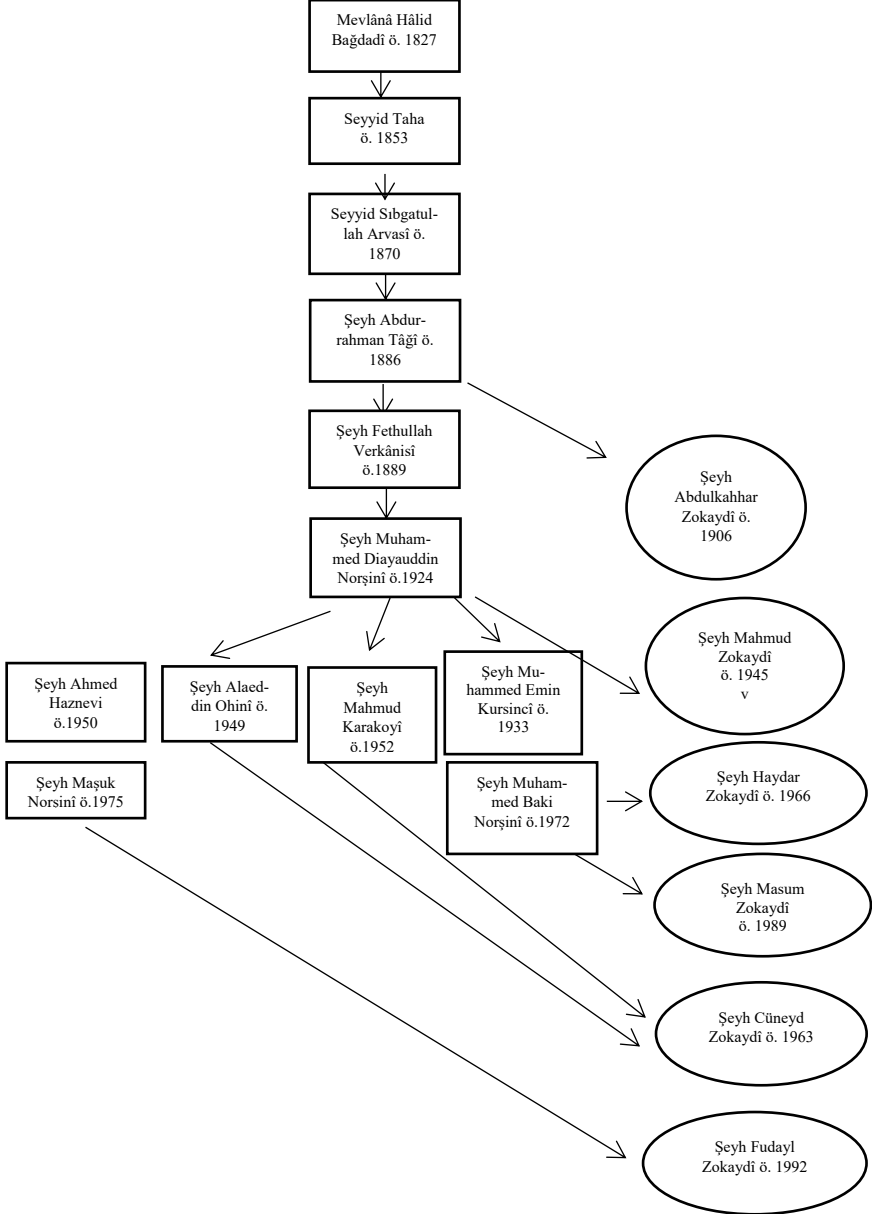


Sultan Abdülhamid'in halkı Müslümanlaşan Yezîdî köyüne yaptırdığı mescid ve mektebin planı



Zokayd Medresesi talebeleri (Macit Sevgili'den alınmıştır)

Zoakyd tekkesi postnişinlerinin tarikat silsilesi (oval şemalar Zokayd şeyhleridir)



A Naqshī-Khālīdī Sufi Centre in Siirt: The Takka and Madrasa of Zoqayd

Citation/©: Çakır, Mehmet Saki, A Naqshī-Khālīdī Sufi Centre in Siirt: The Takka and Madrasa of Zoqayd, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 1-33.

Extended Abstract

The Sufi orders change and leave their mark on the society in which they co-exist. To evaluate the religious, social and cultural patterns of the people in the region in which these orders are effective, the doctrine of the sufi order must be taken into account. One of these centers, which have been active until recent years, is the sufi order (takka) named Naqshī-Khālīdī Zoqayd in Siirt. The Zoqayd takka was founded in the late 19th century in the village of Zoqayd in Garzan a district of Siirt (today, Kayabağlar borough of Kurtalan). The order adopted the doctrines of Naqshī-Khālīdī sufism. Sheikh Abd al-Qahhār Zoqaydī established this takka. In his time, Sheikh Zoqaydī played a major role in spreading the Sufism in the Siirt province. The spiritual chain (silsila) from Sheikh Abd al-Qahhār to Mawlāna Khālīd Baghdādī is as follows: Sheikh Abd al-Qahhār Zoqaydī- Sheikh Abd al-rahmān Tāghī- Sayyid Şibghatullah Arwasī- Sayyid Tahā Hakkārī- Mawlāna Khālīd Baghdādī.

Sheikh Abd al-Qahhār was the son of Mulla Maḥmūd, who was the son of Mulla Khalīl al-Siirdī. Mulla Khalīl engrafted the classical madrasa education system and after him this system has been transmitted from one generation to the next one. Therefore, in the history of the Zoqayd madrasa and in the other madrasas in the region, we can observe the impact of Mulla Khalīl and his children.

Mulla Abd al-Qahhār, who was remained distant to Sufism, decided to turn to Sufism upon a dialogue with Sheikh Khālīd Orakī. Mulla Abd al-Qahhār received his first spiritual training from Sheikh Muḥammad Ḥazīn Firsāfi. He later departed from him and completed his spiritual training under the supervision of Sheikh Abd al-rahmān Tāghī in Norshin. With the suggestion of his sheikh, Sheikh Abd al-Qahhār settled in Halenze (Bağtepe) village of Siirt. He, later, moved to the Botan a district in the east part of Siirt and started to give spiritual guidance (irshād). He finally settled in Zoqayd village of Garzan upon the prescription of Sheikh Abd al-rahmān. He built a lodge and madrasa there. The beginning of the period of Sheikh Zoqaydī in Zoqayd corresponds to the 1880s. In general, it can be said that the spiritual guidance of the Zoqayd takka has been effective in the large part of Siirt province. Although Sheikh Abd al-Qahhār did not leave a caliph behind him, he had a profound impact on many important figures living in this region. Some of them were Sayyid Abd al-ḥakīm Bilwanisī, who established the Manzil sufi order in Adıyaman, and Said Nursī. Sheikh Abd al-Qahhār died in 1324/1906. His tomb in Zoqayd is still visited by people.

After Sheikh Abd al-Qahhār, his son Sheikh Maḥmūd took over the Zoqayd takka. Sheikh Maḥmūd, who first received sufi education from his father, sought for sheikh after his father's death. Finally, he decided to become a fol-

lower of Sheikh Muḥammad Ḍiya al-dīn Norshin (d.1924), the son of Sheikh Abd al-raḥmān Tāghī. Sheikh Maḥmūd, who completed his spiritual training (sair al-sulūk) in a short time, became a caliph and returned back to Zoqayd. He both trained his followers and gave lectures in the madrasa. In addition, he wrote more than twenty works in different fields. His works are on uşul al-fiqh, hadith, history, literature and tajweed. Sheikh Maḥmūd died in 1364/1945 and buried in the same cemetery like his father.

Sheikh Maḥmūd had seven sons. All of them received education in the Zoqayd madrasa and later, they taught in the same madrasa. Their names are Aḥmad, Ḥaydar, Ma'sūm, Junayd, Salāḥaddīn, Fuḍayl and Yaḥyā. After Sheikh Maḥmūd, his sons Sheikh Ḥaydar, Sheikh Junayd and Sheikh Fuḍayl were visibly involved in the sufi order's and madrasa's activities. Until the 1990s, Zoqayd takka and madrasa continued to be functional. Today, Mulla Şibghatullah Sevgili, son of Sheikh Fuḍayl, carries out the madrasa activities.

Considering the general characteristics of the Zoqayd sheikhs, it was seen that they did not delivered halifelik/a special permission (a subsequent consent to guide people in their spiritual journey) to anyone, including their children. In Zoqayd takka the spiritual chain does not typically pass from father to son. Scholars, who were trained in Sufism and were raised in the Zoqayd madrasa, moved to other Khālîdî sufi orders, such as Norhsin and received this special permission there. The sheiks in this order attached also importance to history and wrote travel accounts during their journeys or when they were expelled. Another common feature of these sheikhs in this order is that they studied tajweed (a set of rules for proper pronunciation and recital of the Qur'an), which is rarely studied in the region. The sheikhs of Zoqayd established healthy communication with the Yazîdî community in the region and guided them, when they wanted to convert to Islam.

In the Zoqayd madrasa, unlike other madrasas in the region, Persian sufi texts were read and taught. In the World War I, Sheikh Maḥmūd, the sheikh of that period in the order, personally joined the battle with his murids (followers) and fought against the allied powers. During the war of independence (Millî Mücadele) in Turkey, Zoqayd takka participated in protests against allied powers.

Pedagojik Bakımdan Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı*

 Ramazan Kılıç**

Atıf/©: Kılıç, Ramazan, Pedagojik Bakımdan Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 35-65.

Öz: Materyal tasarımı, yabancı dil öğretiminde başarı durumuna etki eden bir konudur. Ülkemiz dâhilinde dizayn edilen materyal oranı son yıllarda geçmişe nazaran ciddi bir artış göstermiştir. Özellikle okuma dil becerisine hitaben oluşturulan bu materyaller, pedagojik bakımdan farklı sorunsalları içlerinde barındırmaktadırlar. Zira yabancı dil öğretimi gayesiyle tasarlanan eserlerin ortak paydada buluşabildikleri kurallar manzumesi mevcut değildir. Bu sebeple eğitimciler, bireysel birikimlerinden hareketle dil öğretim materyalleri tasarlamaktadırlar. Tasarım, eserlerin yalnızca görsele hitap eden yönü değil, aynı zamanda hedef kitleye ulaştırılmak istenen bilgi içeriğinin en iyi şekilde uyarlanması anlamını da ifade etmektedir. Bu bağlamda araştırmamızın konusu, Arapça okuma dil becerisine yönelik materyal tasarımında dikkat edilmesi gereken temel ilkelerin belirlenmesi olacaktır. Dil öğrenmede yaşanan sorunların belli bir kısmının materyal dizaynından kaynaklandığı, bu durumun nasıl aşılabileceği incelenecektir. Tasarıma ek olarak materyallerin kullanımı ile ilgili gerekli bazı konulara da değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Yabancı Dil Eğitimi, Arapça Öğretimi, Okuma Becerisi, Materyal Tasarımı, Metin.

Evaluating Material Design in Arabic Reading Skills from Pedagogical Perspective

Citation/©: Kılıç, Ramazan, Evaluating Material Design in Arabic Reading Skills from Pedagogical Perspective, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 35-65.

Abstract: Material design is an issue having an impact on the success in teaching second language. In recent years, the proportion of material designed in Turkey has significantly increased compared to the past. These materials, specifically designed for text comprehension, have different pedagogical problems. One of them is that the materials provided for teaching second language are not

* Bu makale, "Arapça Okuma Dil Becerisinde Materyal Tasarımı ve Kullanımı (Özel Amaçlı Dil Eğitimi ve Öğretim Örneği)" başlıklı Yüksek Lisans tezimizin üçüncü bölümünden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı, ramazankilic@hotmail.com

designed according to draft joint regulations. Design aims not only to distribute the visual aspect of the material used for language acquisition, but also to convey to the target the content in the reading material at highest level. In this context, the subject of our research will be the determination of basic principles to be considered in the design of materials for reading Arabic. It will be examined how material design causes problems in language acquisition and how this problem can be solved. In addition to the design, some other points related to the use of the materials will be mentioned.

Keywords: Second Language Education, Arabic Teaching, Reading Skill, Material Design, Text.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Giriş

Arapça öğretim faaliyetleri yüzyıllar öncesine dayanan bir maziye sahiptir. Bilgiye ulaşmanın son derece kolay olduğu günümüz bilgi çağında, Arapça ve Arapçanın öğretilmesi noktasında problemlerin -geçmişte olduğu gibi- devam ettiği dile getirilmektedir. Bu sorunların başında da Arapça öğretim materyallerinin tasarımı meselesi gelmektedir. Eğitimin vazgeçilmezi olan materyaller, örgün eğitimin tüm aşamalarında kendilerine biçilen vizyonlarını tamamlamaktadır. Böylece eğitimciler de sorumluluklarını yerine getirmiş sayılır.¹ Eğitimciler açısından motivasyon kavramı, genellikle öğrencilerin eğitimi zevkle almalarından ziyade sınıf içi etkinlikleri benimseyecekleri yolların tespiti olarak anlaşılmıştır.² Realitede materyal ve eğitimcilerin eğitim faaliyetlerindeki misyonu -genellikle- bu şekildeyken hedef kitle ise ölçme-değerlendirme süreçlerinde başarı sağlamakla yetinmektedir.³ Böylesi bir planlamada yaygın eğitim alanına biçilen pay yok denecek kadar azdır. Oysa içerisinde öğrenmenin bulunduğu her faaliyet, yaygın boyutta yürütülecek eylemleri gerektirir. Yabancı dil gibi yaşam boyu devam eden bir öğrenme faaliyeti ise bu zorunluluğu olduğundan çok daha fazla hissettirir.

Dil öğrenmenin yaygın boyutta sürdürüleceği en olası beceri ise okumadır. Arapçanın yazıldığı gibi okunma özelliğine sahip olması okuma becerisi adına büyük bir ayrıcalıktır. Yazma ve konuşma gibi beceriler, top-

¹ Hanada Taha-Thomure, "The Status of Arabic Language Teaching Today", *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, 1/3 (2008): 186.

² Zoltan Dörnyei, *Motivational Strategies in the Language Classroom: Cambridge Language Teaching Library*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 51.

³ Tom Hutchinson, Alan Waters, *English for Specific Purposes: A learning-Centred Approach*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 53; David Carver, "Some Propositions About ESP", *The ESP Journal*, 2/2 (1983): 132.

lumsal tabanda daha etkin olmayı gerektirirken, okuma ise bireysel olarak da gerçekleştirilebilir. Oldukça kuşatıcı mahiyetteki okuma becerisine yönelik günümüz Arapça öğretim faaliyetlerinde pek çok materyal mevcuttur. Ancak bu materyallerin tasarlanmaları noktasında faydalanılan ortak paydada bir kurallar manzumesi belirlenebilmiş değildir. Oysa materyal tasarımı, alanında uzman kişilerce ortak çalışma yapmayı gerektirmektedir.⁴ Bu ihtiyaçtan hareketle (okuma becerisi özelinde) materyal tasarımında dikkat edilmesi gerekli belli bazı temel ilkeler belirlenecektir.

I. Arapça Öğretiminde Okuma Becerisi ve Materyal

Metin; “yapısal olarak başından sonuna kapalı, dilsel göstergelerin peş peşe geldiği anlamlı bir oluşumdur”.⁵ Kozmik yapıda tümcelerden oluşan metin, kapsam bakımından gazete, dergi, roman ve ders kitapları gibi çeşitli yazı formlarını bünyesinde barındırır.⁶ Sistematik/Örgün olarak yürütülen yabancı dil öğretim faaliyetlerinde ders kitapları temel kaynaklar olarak kabul edilir. Ancak bu materyaller dil yeterliliğini olması gerektiği kadar geliştiremediğinden takviye (yardımcı) materyallere her zaman ihtiyaç duyulur.⁷

Yabancı dil öğretiminde materyallerin eğitimci/hedef kitleden kaynaklanan eksiklikleri giderme gibi bir imkân ve özeliği mevcuttur.⁸ Zira materyaller örgün eğitime ilaveten yaygın eğitim boyutuyla da dil gelişimine imkân sağlar. Zaman ve mekân üstü sunduğu imkânlarla dil gelişimi bireysel çabalarla aralıksız sürdürülebilir.⁹

Çeşitlilik açısından materyaller, hitap ettiği duylara göre farklılaşsa da basılı materyaller (özellikle kitaplar), geleneksel ve yaygın eğitim araçları olarak itibar görür. Basılı materyaller; bilgiyi defalarca tekrar etme imkânı tanınması, hedef kitleye bağımsız/bireysel şekilde kendini geliştirme fırsatı sunması, taşınmasının kolay olması, duyu organlarını harekete geçirebilme-

⁴ Rüşdi Ahmed Tu'ayme, Mahmud Kamil en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsi li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtikine bi-lugâtin uhrâ*, 1. bs. (Mekke: y.y., 1983), 27-28.

⁵ İbrahim Kekevi, “Erenlerin Bağından Adlı Şiir Metni Üzerine Metindilbilimsel İnceleme”, (Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2015), 4.

⁶ Dilidüzgün, Şükran. “Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı Bir Yaklaşım”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008), 23.

⁷ Bkz. Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi; İlkeler, Yöntemler, Teknikler*, 2. bs. (Ankara: Usem Yayınları, 1990), 24,68, 87, 88.

⁸ Ron Howard, Gillian Brown, *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*, (Clevedon: Multilingual Matters, 1997), 6; Vivian Cook, *Second Language Learning and Language Teaching*, 4. bs. (London: Hodder Education an Hachette UK Company, 2008), 139.

⁹ Jocelyn Howard, Jae Major, “Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials”, *The TESOLANZ Journal*, 12/1 (trsz.): 105.

si, ulaşılabilirliği, maliyeti ve sağlık açısından daha uygun olması gibi pek çok avantaja sahiplerdir.¹⁰

Eğitimcilerden kimisi kendi hazırladığı notlarla eğitim faaliyetlerini surdrmeyi tercih edebilir.¹¹ Ancak bu uygulamanın oldukça meşakkatli olması sebebiyle de genellikle piyasada bulunan hazır materyallerin kullanımı yaygındır. Piyasada mevcut bulunan eserlerin çoğunluğu Arap dışı unsurlarca oluşturulur.¹² Dünya zerinde Arapça ğretiminin yrtldđđ ülkeler arasında materyal basımının en düşük oranda kaldığı ülke ise Türkiye olmuştur.¹³ Zamanla bu durum aşılmış ve hatırı sayılır miktarda materyal telif edilmiştir. Bu tür kitapların hazırlanmasında –belli oranda– ticari saik/kaygılar gdlebilmektedir.¹⁴ Sonuç itibariyle basım faaliyetlerinin son derece kolaylaştığı günümüz eğitim sisteminde gelişi güzel materyal tasarımını dizginleyecek ortak değerler etrafında buluşulması acil bir ihtiyaçtır.

II. Materyal Tasarlama Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler

Arapça okuma dil becerisine yönelik materyal tasarımı dikkat edilecek ilkeler bu başlık altında ele alınacaktır. Metin kitapları dışında okuma becerisinin temel bileşenlerinden olan kelime ve gramer ğretimi adına diğer yardımcı materyallere de (kelime kartı vb.) bu bağlamda değinilecektir.

A. zgn Metinlerden Faydalanmak

Metinlerin oluşumu belli bazı şekillerde gerekleşiş. Mevcut bir metni revize etmek veya ilk baştan yazmak yapılan en yaygın uygulamalardan dır.¹⁵ Metnin oluşum şekli nasıl olursa olsun dikkat edilmesi gerekli temel kaide özgünlük meselesidir. Günlük hayatı yansıtan hikye, roman ve şarkı-

¹⁰ Melek akmak, "Yabancı Dil ğretimi", *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, der. Ayşegül Ataman, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 5; Erdal Ceyhan, Birol Yiğit, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2003), 18-19; Abdurrahman Kılıç, Serdal Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 7. bs. (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2008), 18-19, 38-39.

¹¹ Howard ve Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", 101.

¹² Nazan Ertürk, "Türkiye'de Arapça ğretimi Açısından 'İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça' Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004), 46.

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Tu' ayme ve en-Nka, *el-Kitbu'l-ess li-ta'lmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-ntkne bilugtin uhr*, 75.

¹⁴ Leslie E. Sheldon, *ELT Textbooks and Materials: Problems in Evaluation and Development*, y.y.: Modern English Publications, 1987), 1; Jocelyn Howard, Jae Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", *The TESOLANZ Journal*, 12/ (tsz.): 101.

¹⁵ Hutchinson ve Waters, *English for Specific Purposes: A Learning-Centred Approach*, 96; Ayten şahin, "Avrupa Dil Gelişim Dosyası Bağlamında Yabancı Dil Olarak Türkçe ğretiminde Okuma Becerisini Geliştirmeye Yönelik Malzeme Oluşturma", (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi, İzmir 2010), 101.

lar birer özgün yapıttır. Öte yandan gramer ve içerik bakımından kolaylaştırma ve sadeleştirme faaliyetlerine maruz kalmış metinler özgünlüğünü yitirmişlerdir.¹⁶ Dilin kendi doğal yapısından bu şekilde uzaklaşmasıyla yabancı dil öğrenme zevki köreldiği gibi öğrenme yetisi daha güç hale gelecektir.¹⁷ Zira dilin doğasına yapılan her müdahale, materyalin bağlamsal bütünlüğünü zedelerken hedef kitlenin güdülenmesine engel olmaktadır.¹⁸

Arapça öğretim materyallerinin tasarımı, ana dili Arapça olmayanlar, ana dili Arapça olanlar ya da her iki unsurun birlikteliğiyle yürütülebilir. Arapçayı sonradan öğrenen kimselerin katkı sağladığı materyal tasarımında, Arapçayı sonradan öğrenme ve tecrübeli olma gibi avantajlar söz konusudur. Buna karşılık sahip olunan ana dilin Arapçadan farklı oluşu, Arap dil mantığına uymayan yapaylıkların materyalde kullanılması ihtimaline sebebiyet verecektir.¹⁹ O yüzden ana dili Arapça olan ve Arap dili mantığına göre düşünen kimselerin materyal tasarımında bulunmaları kaçınılmazdır.

Günümüz eğitim siteminde asli yapıları müdahaleye maruz kalmış çok fazla metin, okuma becerisi faaliyetlerinde kullanılmaktadır. Bu durum Arapça öğrenen hedef kitleler üzerinde Arapçaya karşı hoşnutsuzluk ve isteksizlik kendilerine karşı ise güvensizlik hissi duymalarına neden olmaktadır. Sonuç itibariyle okuma metinlerinin özgün olma mecburiyeti söz konusudur.

B. Görsel Araç-Gereçlerden Yararlanma

Materyal, görsellik bakımından eğitim faaliyetlerinde güdülenmeyi etkilemektedir.²⁰ Anlatılan konuların içeriği, dil öğrenme faaliyetinin ana temasını oluşturur. Ancak içeriğin sunulma şekli de izlenmede azımsanmayacak öneme sahiptir. Gerekli yerlerde kullanılacak özet ve projeksiyon mahiyetindeki tablo, resim, sembol ve şekiller, kodlama ve çağrışım yetisini

¹⁶ Brian Tomlinson, *Materials Development in Language Teaching*, 2. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), Giriş/IX.

¹⁷ Berrin Uçkun, Zişan Onat, "Yabancı Dil Kitaplarında Özgün Metin ve Özgün Görev Kullanımının Önemi: Bir Kitap İncelemesi", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1 (2008): 149.

¹⁸ Eyyup Coşkun, "İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık, Tutarlılık ve Metin Elementleri", (Doktora Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2005), 249; Tu' ayme ve en-Naka, *el-Kitâbu'l-Esâsî li-Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabîyye li'n-Nâtûkine bi-lugâtin Uhrâ*, 64; Howard ve Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", 106.

¹⁹ Tu' ayme ve en-Naka, *el-Kitâbu'l-Esâsî li-Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabîyye li'n-Nâtûkine bi-lugâtin uhrâ*, 71-72.

²⁰ Taha-Thomure, "The Status of Arabic Language Teaching Today", 189; Reyhan Tanın, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sözcük Bilgisi ve Öğretimi", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 61.

kuvvetlendirecek, bilgiye kısa yoldan ulaşmaya yardımcı olacaktır.²¹ Özellikle dil öğrenme gibi uzun soluklu öğrenme sürecinin henüz başındakilere hitaben metinlerde bilinmeyen sözcüklerin sunumunda görsellerden faydalanılabilir.²² Bu sayede çok fazla bilinmeyenle karşı karşıya kalan hedef kitlenin psikolojik açıdan yıpranması ve dikkat bozukluğu yaşaması ihtimali minimize edilecektir.²³

C. Sözcük Listesi ve Metin Çevirisi

Okuma parçalarının hedef kitle tarafından bilinmeyen kelimeleri barındırması gayet olağandır. Dil seviyesi başlangıç düzeyinde olan kişilerin yaşayacağı ümitsizlik ve çaresizlik duygusu, çok daha kalıcı olumsuzluklara sebebiyet verebilir. Bu tür durumlara karşı tahmin etme stratejisinden faydalanmak gerekir. Ancak gerek tahmindeki başarısızlıklar gerekse olası zaman kayıpları tahmin mekanizmasını işlevsiz hale getirebilir.²⁴ Ülkemizde alışık olunan kelime-kelime tercüme mantığı, okuma parçalarının genel manasının kavranması yerine bilinmeyen kelimelere odaklanmaya neden olmaktadır.²⁵ Sıklıkla duraksamaların yaşanacağı bu tür okumalarda eğitimin devamlılığı sürdürülebilir değildir. Bu sebeple bilinmemesi muhtemel sözcüklerin malarının liste halinde sunulması pedagojik bir ihtiyaçtır. Her bir okuma parçası akabinde bulunacak münferit sözcük listelerine ilaveten kelime listesinin tamamının tek bir başlık altında materyalin en son bölümüne eklenmesinde yarar vardır.

Metin çevirileri, okuyucunun anlamından emin olmadığı yerlerde özgüven inşası sağlamasına yardımcı olur. Dil öğretim materyallerinin bazılarında ana metin ve tercümeleri yan yana (karşılıklı gelecek şekilde) sunulabilmektedir. Arapça öğretiminde böylesi bir tasarım, pratikliği bakımında

²¹ Benjamin S. Bloom, *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals: Handbook 1 Cognitive Domain*, (USA: Longmans, 1956), 3; Veysel Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 2. bs. (Ankara: Anı Yayınları, 2008), 69; Nazan Ertürk, "Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından 'İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça' Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004), 37-38; Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 67.

²² Mehmet Zeki Aydın, "Arapçayı Nasil Öğretelim?", *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, der. Mualla Selçuk, (İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı, 2000), 53-59; Elif Çırpıcı Çiğdem, "Yabancı Bir Dil Olarak Arapça Nasıl Öğretilir", *Haziran 2015 Arapça ve Mesleki Arapça Mesleki Çalışma Tebliğleri*, 22-24; Nesibe Duman, İlknur Çifci Tekinarslan, "Hikâye Haritası Yönteminin Hafif Düzeyde Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrencilerin Okuduğunu Anlama Becerileri Üzerindeki Etkisi", *Özel Eğitim Dergisi*, 8/1 (2007): 38; Onur Helvacı, "Okuma Ediniminde Bağlam İpuçlarının Sözcük Edinimine Etkisi", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2004), 22.

²³ Helvacı, "Okuma Ediniminde Bağlam İpuçlarının Sözcük Edinimine Etkisi", 15; Nur Yıldız, "Arapça Sözcük Öğretiminde Yapılan Uygulamalar: İlahiyat Fakültesi Örneği", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 26-27.

²⁴ Tanın, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sözcük Bilgisi ve Öğretimi", 71.

²⁵ Bostancı, "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılar Arapça Öğretimi", 96-97.

gayet uygun olsa da hedef kitlenin karşılaşacağı en küçük zorlukta kendisine sığınacak bir mercie dönüşebilir. Böylesi bir durumla karşılaşmamak için dil yeterlilik seviyesine göre farklı manevralar geliştirmekte yarar vardır. Bu kapsamda başlangıç düzeydeki materyalde sayfa ikiye bölünerek üst bölüme ana metin, alt kısma ise çeviri konabilir. Orta düzey materyalde, metin çevirisi ana metin akabindeki bilinmeyen kelime listesinin sonrasında bulunabilir. İleri seviyedeki metinlerde ise materyalin en sonunda bulunan kelime listesi ardından metin çevirileri verilebilir.

D. Flaş Kartlar ve Teknolojik İmkânlardan Yararlanma

Yabancı bir dil öğrenmeye başlandığında yapılacak ilk eylem, hedef dildeki temel sözcük bilgisine belli oranda hâkimiyet kurmak olacaktır. Zira yeterli sözcük haznesine sahip olmayan kimseler, okuduğunu anlamada büyük problemler yaşayacakları gibi henüz başında oldukları dil öğrenme sürecini çok geçmeden sonlandırma riskiyle karşı karşıya kalabilirler. Bu tarz olumsuzluklarla karşılaşmamak adına hedef kitlenin ihtiyaçları mukabilinde hazırlanacak sözcük listeleri asli bir ihtiyaçtır.²⁶

Yabancı dil öğretimi kapsamında hazırlanan materyallerde kelime listeleri, belli bazı şekillerde uygulanmaktadır. Bunlar, ana hatlarıyla şu şekildedir;²⁷

1. Yalnızca hedef dile ait sözcüklerin listesi
2. Hedef dildeki kelimelerin anadildeki karşılıklarının yer aldığı liste
3. Fiil ve isimlerin zaman, cinsiyet ve adet varyantlarının bulunduğu liste
4. Fiillerin morfolojik değişime uğradığı sözcük listesi
5. Kelimelerin eş ve karşıt manalarıyla listelendiği liste

Bu tür uygulamalar arasında bütünleşik bir kelime listesi yapısı oluşturulabilir. Buna göre; sözcüklerin morfolojik değişimdeki halleri ile ana dildeki anlamları esas alınarak kelime listeleri oluşturulmalıdır.

Modern dönemde ulaşılan teknolojik yenilikler, eğitim alanında da pek çok kolaylığı beraberinde getirmiştir.²⁸ Yaygın eğitim ağı gelişip geniş-

²⁶ Virginia French Allen, *Techniques in Teaching Vocabulary*, (Oxford: Oxford University Press, 1983), 108.

²⁷ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtıkîne bi-lugâtin uhrâ*, 107.

²⁸ Bkz. Howard ve Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", 104; Marc Prensky, "What Can You Learn from a Cell Phone? Almost Anything!", *Harnessing the Potential of ICT for Education: A Multistakeholder Approach*, ed. Bonnie Bracey, Terry Culver, (New York: United Nations ICT Task Force, 2005), 271-279.

lemiş, akıllı telefon ve bilgisayarlar dil öğrenme faaliyetlerinde ciddi avantajlar sunma potansiyeline ulaşmıştır.²⁹ Geleneksel yapıya sahip kelime kartları, sözcük öğrenmede önemini korumakla beraber özellikle akıllı telefonların yaygınlaşmasıyla sözcük öğrenmek çok daha yaygın ve ulaşılabilir bir hal almıştır.³⁰

Öğrenme ve teknoloji kavramları, geçmişte birbirine karşıt iki imgeyi çağrıştırmaktaydı. Özellikle genç bireylerin vazgeçilmezi olan elektronik cihazların kullanımlarının nasıl kısıtlanacağından ziyade eğitime nasıl kazandırılmaları gerektiği meselesi daha yapıcı bir eylem planı olacaktır.³¹ Sunmuş olduğu hareket kabiliyetiyle gündelik yaşamda boş vakit olarak nitelendirilecek (toplu taşıma ulaşımı esnası vb.) zaman dilimlerinde dil öğrenmeye ciddi katkılar sağlayacaktır.³² Bu bağlamda, mobil uygulamalarda yukarıda belirtilen ölçütler dâhilinde kelime listeleri tasarlanabilir.

E. Arapça Ortak Kelime Özü

Kullanımı standart hale gelen sözcük grupları (Common Core), insanlığın sahip olduğu dil çeşitliliği içerisinde ortak bir özellik olarak akla ilk gelen şeylerdendir. Dillerin mantığı, birbirinden farklılaşan belli temel kurallar ve sözcükler üzerine inşa edilmiştir. Dil öğrenme amacı fark etmeksizin

²⁹ Javad Gholami, Ghader Azarmi, "An Introduction to Mobile Assisted Language Learning", *International Journal of Management in Education*, 2/8 (2012): 2; Muhammed Seyfülislam, "Ta'limu'l-Lugati'l-'Arabiyye Beyne'r-Ru'ye'l-Fenniyye ve'n-Nazariyyati'l-'İlmiyye", *Âfâku's-Sekâfe ve'l-Turas*, (2013): 30; Murat Saran, Kürşat Çağiltay ve Gölge Seferoğlu, "Use of Mobile Phones in Language Learning: Developing Effective Instructional Materials", *Fifth IEEE International Conference on Wireless, Mobile and Ubiquitous Technologies in Education - WMUTE*, 23-26 Mart 2008 Beijing, (Beijing: 2008), 43; Mohamed Sarrab, Laila Elgamel ve Hamza Aldabbas, "Mobile Learning (M-Learning) and Educational Environments", *International Journal of Distributed and Parallel Systems (IJDPDS)*, 3/4 (2012): 31-35; Glenn Stockwell, "Vocabulary on the Move: Investigating an Intelligent Mobile Phone-Based Vocabulary Tutor", *Computer Assisted Language Learning*, 20/4 (2007): 365; Hnin Pwint, "Learning on the Move: The Use of Mobile Technologies for Language Skill Development", *Executive Journal*, 34/1 (2014): 99.

³⁰ Emrah Baki Başoğlu, "Cep Telefonu ve Sözcük Kartı Kullanan Öğrencilerin İngilizce Sözcük Öğrenme Düzeylerinin Karşılaştırması", (Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak Karaelmas Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak 2010), 50.

³¹ Laura Naismith, Peter Lonsdale, Giasemi Vavoula ve Mike Sharples, *Literature Review in Mobile Technologies and Learning*, (Birmingham: Futurelab Series, 2004), 36; Prensky, "What Can You Learn from a Cell Phone? Almost Anything!", 277-279; Seyfülislam, "Ta'limu'l-Lugati'l-'Arabiyye Beyne'r-Ru'ye'l-Fenniyye ve'n-Nazariyyati'l-'İlmiyye", 21.

³² Agnes Kukulska-Hulme ve Shield Lesley, "An Overview of Mobile Assisted Language Learning: From Content Delivery to Supported Collaboration and Interaction", *European Association for Computer Assisted Language Learning*, 20/3 (2008): 271; Agnes Kukulska-Hulme, "Will mobile learning change language learning?", *European Association for Computer Assisted Language Learning*, 21/2 (2009): 157-158; Saran, Çağiltay ve Seferoğlu, "Use of Mobile Phones in Language Learning: Developing Effective Instructional Materials", 39; Gunther Dohmen, "Yetişkinlerin Eğitimi İçin Yeni Bulgular", çev. İlhan Tomanbay, *Eğitim ve Bilim*, 2/12 (1978): 24.

her dil kapsamı ve alanına hitap edebilen temel yapı birimleri mevcuttur.³³ Diğer bir ifadeyle, bir dili klasik literatürü takip etmek amacıyla öğrenenlerle modern formda konuşma amacıyla öğrenenler, gramer ve sözcük bilgisinde ortak paydada buluşacaktır. Bu bağlamda öğrenilme amacı her ne olursa olsun hedef dildeki ortak sözcük ve dilbilgisi haznesinin tespiti kaçınılmazdır.³⁴ Farklı amaçlarla öğrenilen dilin yeterlilik seviyesi ilerledikçe dilin öz yapısında doğal farklılaşmalar artacaktır.³⁵

Okuma becerisine yönelik yapılacak okumalar hedef dil özünün yeterli derecede bilinmesini gerektirmektedir. Bu sebeple dilin özünü oluşturan temel yapılar öncelikle başlangıç seviyesindeki metinlerde bulunmalıdır. Aksi takdirde hedef kitlenin güdülenmesi olumsuz yönde etkilenir.

Tespit edilecek bu yapılar, adeta Arapçanın temel taşlarının inşasına imkân sağlayacaktır. Arap dili mantığının kavranması yolunda temelin sağlam atılması hayati öneme sahiptir. Dil temelinin inşasında yaşanan ihmaller, çamura yaslanmış bir merdivene batma tehlikesine aldırış etmeksizin tırmanmaya benzer. O yüzden dilin temel yapılarının öğrenilmesi ileri seviyede dil yeterliliğinin teminatıdır.³⁶ Bu konunun bir devamı niteliğindeki bilgiler bir sonraki başlık altında ele alınacaktır.

F. Seviyeye Uygun Metin Tasarımı

Eğitimin her çeşidinde tedricilik, pedagojinin temel esasıdır. Eğitim planlama ve tasarımlarında hitap edilen kitlenin seviyesi, içeriğin oluşumuna bizatihi etki etmektedir. Aynı şekilde eğitim sorunsallarında da içgörüselle uygulamalardan ziyade seviyelere uygun çözüm önerilerine ihtiyaç vardır.³⁷ Dil öğrenme, hayat boyu devam eden uzun süreli bir süreç olduğundan,

³³ Mariel Bloor, Thomas Bloor, *Language for Specific Purposes: Practice and Theory*. CLCS Occasional Paper No. 19., (Dublin: Trinity Coll Centre for Language and Communication Studies, 1986), 19.

³⁴ John Flowerdew, Matthew Peacock, *Research Perspectives on English for Academic Purposes*, 1. bs. (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 16-18; Peter Master, "ESP Teacher Education in the USA", *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*, ed. Ron Howard, Gillian Brown, (Clevedon: Multilingual Matters, 1997), 27-28; Hüncar Korkmaz, "Çoklu Zeka Kuramı Tabanlı Etkin Öğrenme Yaklaşımının Öğrenci Başarısına ve Tutumuna Etkisi", *Eğitim ve Bilim*, 26/119 (2001): 72.

³⁵ T. Saragi, I. S. P. Nation ve G. F. Meister, "Vocabulary Learning and Reading", *System*, 6/2 (1978): 72; bkz. Atagül Yasemin Yılmaz, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Atasözleri ve Deyimlerin Sıklık Analizi", *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/7 (2015), 1021-1035.

³⁶ Bloor ve Bloor, *Language for Specific Purposes: Practice and Theory*. CLCS Occasional Paper No. 19., (Dublin: Centre for Language and Communication Studies, 1986), 13-18.

³⁷ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*, 13. bs. (Ankara: Gazi Kitabevi, 2005), 132.

karşılaşılan zorluklar eğitimde devamlılık sağlamayı engelleyebilir. Bu bağlamda materyallerin zorluk derecesinin kademeli olması gayet önemlidir.³⁸

Önceki bölümde de üzerinde durulduğu üzere Arap dili öğrenmede öncelikli eylem planı Arapçanın öz yapısının öğrenilmesidir. Ardından hedef kitle ihtiyaçlarının gözetildiği (okuma becerisi özelinde) metinler dizayn edilmelidir.³⁹ Maruz kalınan girdiler ile harcanan süre ve bilgi niceliği arasında negatif bir ilişki mevcuttur. Dilsel bilgilerin nitelik bakımından daha köklü şekilde işlenmesi planlı bir sürece yayılarak gerçekleştirilebilir.⁴⁰

Arapça materyal tasarımında takip edilecek kademeliği, -aşağıdaki şekilde- kelime ve dil bilgisi eksenli mütalaa etmek de mümkündür.

1. Metinde Bulunması Gereken Sözcük Oranı

Okuma becerisinde maddi eylem yapısını üstlenen unsur gözdür. Göz hareketleri, metnin satırlarındaki çizgiler doğrultusunda hareket etmeksizin bazı duraksama ve sıçramalar yaşar. Bu eylemlerde gözün görüş alanı kısıtlıdır ve bu mesafe dâhilindeki kelimeler toplamı görme genişliği kavramıyla ifade edilir. Görme genişliği, hedef kitlenin dil yeterliliğine göre 6-20 harf aralığında değişir.⁴¹ Okuma becerisini görme genişliği ve okuma hızı dışında etkileyen diğer bir temel yapı da bilinmeyen kelimelerdir. Bilinmeyen kelimeler, dilin söz öğeleri olarak tanımlanan sözcük, bileşik cümle veya deyimleri ifade eder.⁴²

Bazı dilciler, okuyucuların metinde bilemedikleri kelime ortalamasını tespit etmeye çalışmıştır. Üzerinde uzlaşılan ortalamaya göre azami bakımdan bilinmeyen kelime sayısı, metnin toplam kelime sayısından 3/1 oranına tekabül edebilir. Üst sınır olarak ifade edilen bu oranların alt sınırı ise metinlerde sayfa başı birkaç sözcüğe düşmektedir. Bu oranlar belirlenirken bilinmeyen sözcüklerin anlamlarının metnin bağlamından hareketle de tespit

³⁸ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtûkine bi-lugâtin uhrâ*, 31-32; Taha-Thomure, "The Status of Arabic Language Teaching Today", 189; Reyhan Tanın, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sözcük Bilgisi ve Öğretimi", 189.

³⁹ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtûkine bi-lugâtin uhrâ*, 99-100.

⁴⁰ Rob Waring, Misako Takaki, "At What Rate Do Learners Learn and Retain New Vocabulary From Reading a Graded Reader?", *Reading in a Foreign Language*, 15/2 (2003): 153-155.

⁴¹ Sabri Koç, Güneş Müftüoğlu, "Dinleme ve Okuma Öğretimi", *Türkçe Öğretimi*, der. Seyhun Topbaş, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 1998), 62.

⁴² Richard R. Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", *ELT FORUM*, 32/1 (1994): 20.

edileceği göz önünde bulundurulmuştur.⁴³ Materyalde bilinmeyen unsurların niceliksel yoğunluğu da hedef kitlenin dil seviyesine göre belirlenecektir.

Kimi dilcilere göre ise sağlıklı bir tahmin mekanizmasına sahip olmak için metin içeriğinin %95 seviyesinde bilinen karakter yoğunluğuna sahip olması gerekir. İçeriği roman tarzı genel bir okuma alanına hitap eden metinlerdeki kelime sayısı da 3000-5000 aralığında olacaktır. Teknik ve bilimsel içerikteki metinlerin sahip olacağı kelime haznesinin bilinirlik kat sayısı diğer alanlar göre daha düşük seviyelerde seyredebilir. Akademik türde metinlerin anlaşılabilirliği için hedef dilde bilinmesi gerekli olan kelime sayısı da dilcilerce tartışılmıştır. Bu kapsamda metin içerisinde bulunan tüm sözcüklerden %95 oranına sahip olan ve en az 5000 kelimeye karşılık gelen bir ortalama uygun görülmüştür. Bilinen sözcük oranının %90 seviyelere gerilediği metinlerde ise bilinmesi gerekli sözcük alt sınırı 3300 olmaktadır. Dünya üzerinde öğretimi global olan İngilizce için akademik literatür takibinde sahip olunması kaçınılmaz kelime dağarcığı 500-3000 dolaylarındadır. Bu oranı savunan düşünce tarzı, hedef dili doğru şekilde anlamak için yeterli olmadığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu sebeple sağlıklı bir anlam dünyasına ulaşabilmek için 5000 kelimenin bilinmesi daha muteber bir oran olmuştur.⁴⁴

Sadeleştirmeye maruz kalmayan metinlerin anlaşılmasında bilinmesi kaçınılmaz sözcük sayısı 3600 olarak belirlendiğinde metinde anlamı bilinmeyen kelimelere rastlamak oldukça olasıdır.⁴⁵ Yabancı dili öğrenmeye yeni başlayan ve dil yeterliliği başlangıç seviyesinde olanların 2000 kadar kelimeyi bilmesi ön görülür.⁴⁶ Michael West'in bakış açısıyla kullanımı en sık kelimelerin sayısı genel amaçlardaki metinlerde 2284, akademik amaçlarda ise 574'tür.⁴⁷ Bu anlamda metin içeriğinin anlattığı konu türü ve çeşitliliği kelime oranını tayinde kilit rol oynar.

İngilizce gibi Arap dili de kelimelerin morfolojik özellikleri bakımından birbirine benzer yapıda dillerdir. Arap dilinin kök yapı sınırı 11500 olarak tespit edilmiştir.⁴⁸ Ancak kök yapının çok güçlü bir türetme sistemiyle

⁴³ Waring ve Takaki, "At What Rate Do Learners Learn and Retain New Vocabulary From Reading a Graded Reader?", 153.

⁴⁴ Batia Laufer, "What percentage of text-lexis is essential for comprehension?", *Special Language: From Humans Thinking to Thinking Machines*, ed. Christer Lauren, Marianne Nordman, USA: Multilingual Matters, 1989, 316-320; Waring ve Nation, "Second Language Reading and Incidental Vocabulary Learning", Museum Tusulanum Press: The University of Copenhagen, 4/1 (2004): 12.

⁴⁵ Saragi, Nation ve Meister, "Vocabulary Learning and Reading", 72.

⁴⁶ Tanın, "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sözcük Bilgisi ve Öğretimi", 43.

⁴⁷ Michael West, *A General Service List of English Words*, (London: Longman, 1953).

⁴⁸ Muhammed Tayyibi en-Neccâr, *el-Lugatü'l-'Arabiyyetü'l-Mu'âsra*, y.y., tsz., 247-251.

zenginleştığı ciddi bir sözcük birikimi mevcuttur. Bu sebeple 5000 kelimenin bilinirliği genel kapsamlı okumalar için kabul edilebilirdir. Ancak bu oran artabileceği gibi daha da aşağılara inebilir. Özellikle Klasik Arapça olarak nitelendirilen ve modern dilde kullanılmayan sözcüklerin yer aldığı metinlerde bu oranın yeterli olmadığı görülecektir. Bu tür okumalarda sözlük vb. yardımcı materyallerden destek almak kaçınılmazdır.

Evreysel bir kategori olarak diller, öğrenilmeleri ve yeterlilikleri bakımından başlangıç (Beginning), orta (Intermediate) ve ileri (Advanced Level) düzeylere ayrılır.⁴⁹ Bu aşamalardan her biri önem arz etmekle beraber başlangıç seviyesi, diğer seviyelere nazaran ayrı bir öneme haizdir. Henüz dil öğrenmenin başındakilere hitaben takip edilecek özgün hikâye serileri kayda değer gelişime yarar sağlayacaktır. Bu seviyede metinlerde 50-200 arası sözcük ortalamasında metin içeriği dizayn edilebilir.⁵⁰ Ardından bu oran, hikâyelerin ilerleyen serilerinde aşama-aşama artırılarak hedef dil mantığı metinler üzerinden öğrenilebilecektir. Günümüz itibarıyla Türkiye’de basılan Arapça hikâye serilerinin sayısı her geçen gün artmakta ve bu alandaki ihtiyaç da doldurulmaktadır.

2. Metindeki Gramer Bilgisinin Tedriciliği

Okuma becerisinin kaynağı olan yazılı dil, sadece sesli harf karakterlerini bünyesinde barındırmasıyla pedagojik bir zorluğa imkân sağlamaktadır. Zira Arapça, yazı dilinde sesli harfleri itibara almayan Fenike alfabe sistemini benimsemiştir.⁵¹ Bu sebeple sesli harflerin yerini tutması adına belli bazı şekiller (hareke) ihdas edilmiştir. Ancak Arapça yazı dilinde asıl olan iletişim, sesli harfe yer vermeyen formatta yürütülür. Böylesi bir zorluğa cümledeki kelimelerin sentaksına ve dolayısıyla semantiğine etki eden irab olgusu da eklenmelidir. Bu açıdan Arap dili grameri, eğitsel bakımdan diğer dillerde rastlanılmayan bazı zorluklara haizdir. Bu bakımdan Arapça öğrenmeye karşı sergilenen olumsuz yaklaşımlar eğitim faaliyetinin sonlandırılmasına kadar varabilmektedir. Gerek Arapçanın dil yapısı gerekse eğitimcilerden ötürü hedef kitlenin eğitimden geri durması yapıcı bir reaksiyon

⁴⁹ Tu’ayme ve en-Naka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta’lîmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkîne bi-lugâtin uhrâ*, 114.

⁵⁰ Şafak Kaman, “Akıcı okuma Stratejilerini Kullanmanın İlköğretim Üçüncü Sınıf Öğrencilerinde Okuma Becerisini Geliştirmeye Etkisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırşehir 2012), 24; Uçkun ve Onat, “Yabancı Dil Kitaplarında Özgün Metin ve Özgün Görev Kullanımının Önemi: Bir Kitap İncelemesi”, 152; Erol Barın, “Yabancılar Türkçenin Öğretilmesinde Bir Metod Denemesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992), 86.

⁵¹ Bkz. Fatma Erkman Akerson, *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*, 2. bs. (İstanbul: Multilingual, 2008), 50-56.

olmayacaktır.⁵² Esasen harekesiz metinlerin günümüzde büyük bir problem olarak görülmesinde materyallerin tasarlanma keyfiyetinin de etkisi vardır.

Hareke ve irab bakımından Arapça metinlerde belli bazı uygulamalar mevcuttur. Bunlar şu şekildedir;⁵³

1. Metnin tüm karakterleri harekelenir ya da harekelenmez.
2. Ana metin harekelenmeyip kelime listesinde yer alan sözcükler harekelenir.
3. Son uygulamada ise okuyucunun dil seviyesine yönelik gerçekleştirilecek harekeleme faaliyetidir. Metinlerin başlangıç seviyesinde tamamen, orta seviyede kısmi, ileri seviyelerde ise (mümkün oldukça) nadir harekelemeye başvurulur.

Üçüncü sırada zikredilen harekeleme çeşidi (kanaatimizce) pedagojik bakımdan en yararlı olanıdır. Böylesi bir uygulamada Arapça öğrenmeye henüz yeni başlayan kişilerin okudukları metinlerde hareke gibi tali bir unsura değil, ana temayı oluşturan metin içeriğine odaklanması sağlanacaktır. Orta seviyedeki okuyucular, Arap dilinde hatırı sayılır bilgi birikimine sahip kitleler olarak –Arapçanın asli yapısı olan– sessiz yazı sistemine tedrici faaliyetlerle geçecek ve harekesiz yazı diline uyum sağlayacaktır. İleri seviyelerde ise (istisnai durumlar hariç)⁵⁴ metinlerin irabsız-harekesiz tasarlanıp okunması en pedagojik yöntem olacaktır.

G. Sözcüklerin Bağlamdan Koparılmaması

Arapça metin okumalarında bilinmeyen kelimelerle karşılaşmak son derece olağandır. Böylesi anlarda uygulanmak üzere stratejik eylem planlamalarının geliştirilmesi ve tespit edilmesi asli bir gerekliliktir. Bu bağlamda dil yeterliliği orta seviyede olan okuyuculardan başlamak üzere, metinlerdeki bilinmeyen kelimelerin olabildiğince bağlam içerisinde okunması gereklidir.⁵⁵ Zira bağlamdan koparılan bilinmezler, gereğinden fazla ilgiye maruz kalabilmektedir. Oysa metinler, yazılı dilde kelimelerden daha kolektif ve ana yapıya sahip oluşumlardır. Okuyucuların anlamaya çalışacağı odak nokta metin olması gerekirken en küçük yapı birimlerinden bilinme-

⁵² Rahmi Yaran, *Arapça'da İrab*, 4. bs. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 9.

⁵³ Tu' ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsi li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtikine bi-lugâtin uhrâ*, 90.

⁵⁴ Arap dilinin sözcük yapısı çekimli olduğundan sesli harflerin belirtilmediği bazı durumlarda mananın birden fazla anlaşılması mümkündür. Bu tür durumlarda bağlam devreye girse de bağlamında yetersiz kalması mümkündür. Böylesi haller karşısında anlaşılabilirliği çok anlamlı olan kelime/kelimelerin harekelenmesi gerekecektir.

⁵⁵ Allen, *Techniques in Teaching Vocabulary*, 47-48.

yenle karşılaşıldığında bu olgulara takılmamak gerekir.⁵⁶ Aksi takdirde gerek metinde karşılaşılan bilinmezler gerekse kelime listeleri sıradanlaşarak metin okuma alışkanlığı geliştirememeye problemi yaşanacaktır.

Bağlamdan yola çıkarak yapılan tahminler, kelimelerin bilinçaltına sızma ihtimali artırır.⁵⁷ Yapılan bir araştırmada yaş ortalaması 13 olan kitleden yaklaşık 1000 kelimedenden oluşan orta düzey bir metni okumaları istenmiştir. Bu yolla hedef kitlenin bağlam üzerinden kelime öğrenme başarılarının tespiti amaçlanmıştır. Araştırma sonucunda sözcüklerin doğru tahmin edilme oranı %10-15 aralığında bulunmuştur. Ulaşılan bu veriye ek olarak başarının ardında istikrarlı eğitim etkinliklerinin yer aldığı da ayrıca vurgulananlar arasındadır.⁵⁸

Bir diğer çalışma ise Felemenkçenin öğretimi hakkında yapılmıştır. 907 adet sözcükten oluşan bir metin hedef kitleye sunulmuş, okuyucuların bilmedikleri kelimeleri öğrenmede kayda değer başarıları tespit edilmiştir.⁵⁹ Bu tür araştırma bulgularından hareketle denebilir ki, bilinmeyen sözcüklerin metin bağlamından koparılmasını gerek mananın tahmini gerekse mananın uzun süreli belleğe aktarılmasını desteklemektedir. Tüm bunlara ek olarak kelimelerin metin bağlamından uzaklaştırılmaması ve böylece bilinen sözcüklerin pekiştirilmesi ulaşılabilecek kazanımlardan bir diğeridir.⁶⁰

Kelime bilgisinin metin bağlamından koparılmış liste ve kartlar vasıtasıyla pekiştirilmesi pedagojik bir yaklaşım değildir.⁶¹ Ancak hedef dili yeni öğrenmeye başlayanlar, kelime kartlarını kullanarak temel düzeyde sözcük öğrenme işlemini gerçekleştirebilir. Buna ek olarak hikaye kitapları ile de dil gelişimi takviye edilebilir.⁶²

Kelime ve bağlam ilişkisi ile alakalı üzerinde durulacak son mesele ise semantik kapsamlıdır. –Diğer tüm dillerde söz konusu olduğu gibi– Arapçada kelimelerin anlamları bağlam dairesinde ciddi şekilde farklılaşır. Bu

⁵⁶ Abdullah Er, “Yabancı Dil Öğretiminde Okuma”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (2005): 215.

⁵⁷ Jahn H. Hulstijn, “Retention of Inferred and Given Word Meaning: Experiments in Incidental Vocabulary Learning”, *Vocabulary and Applied Linguistics*, ed. Pierre J. L. Arnaud, Henri Bejoint, (UK: Palgrave Macmillan, 1992), 114.

⁵⁸ William E. Nagy, Patricia A. Herman, Richard C. Anderson, “Learning Words from Context”, *Reading Research Quarterly*, 20/2 (1985): 245-246.

⁵⁹ Bkz. Hulstijn, “Retention of Inferred and Given Word Meaning: Experiments in Incidental Vocabulary Learning”, 115-124.

⁶⁰ Bkz. Nagy, Herman ve Anderson, “Learning Words from Context”, 233-252.

⁶¹ Tu 'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-Esâsi li-Ta'lîmi'l-Lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtkine bi-Lugâtin Uhlâ*, 63.

⁶² Aslı Özlem Tarakçıoğlu, Hatice Kübra Tunçarslan, “The Effect of Short Stories on Teaching Vocabulary to Very Young learners (Aged 3-4-year): A Suggested Common Syllabus”, *Journal of Language and Linguistic Studies*, 10/2 (2014): 67.

durum bir isim olan صَاحِبٌ ve bir fiil olan ضرب sözcükleri üzerinden şu şekilde anlatılabilir.⁶³

صَاحِبٌ Kelimesinin Bağlama Göre Kazandığı Manalar	Kelime/Cümle Örnekleri
Niteleme, bir sıfatı şahsında bulundurma	صَاحِبُ الْجَلَالَةِ-Haşmetli/Yüce
Aidiyet/sahiplik	صَاحِبُ الْبَيْتِ-Ev sahibi
Arkadaşlık	صَاحِبِي-Arkadaşım
Yoldaşlık	صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ-Allah Resulünün yoldaşı
Faydalanma	صَاحِبُ الْمَصْلَعَةِ-Çıkar sağlayan
Hak etme	صَاحِبُ الْحَقِّ-Hak sahibi
Bölüşme	صَاحِبُ نَصِيبِ الْأَسَدِ-Aslan payı paydaşı

ضرب Fiilinin Bağlama Göre Kazandığı Manalar	Kelime/Cümle Örnekleri
Cezalandırmak	ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا-Zeyd Amr'a vurdu.
Anma	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا-Allah örnek verdi.
Kurma-İkame etmek	ضَرَبَ لَهُ قَبْئَةً-(Ona) kümbet yaptı.
Basma	ضَرَبَ الْعُمْلَةَ-Para bastı.
Tayin etme	ضَرَبَ لَهُ مَوْعِدًا-(Ona) randevu belirledi/verdi.
(Rızık temini için) Uzaklara gitmek	ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ-Yürüdü/Seyahat yaptı.
Hesaplama	ضَرَبَ خَمْسَةَ فِي سَنَةٍ-Beş ile altıyı çarp-tı.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere sözcükler, dahil oldukları cümle bağlamında oldukça farklı manalara evirilmektedir. Bağlama göre mananın çeşitlendiği gerçeğini göz ardı ederek okuma eylemlerinde tekdüze anlam arayışı, öğrencilerin özgürleşmesine set çekebilir. Diğer bir ifadeyle, metin çözümlemelerinde tek bir doğrunun ve doğru çevirinin varlığına

⁶³ Temmam Hassan Ömer, *el-Luġatu'l-'Arabîyye ma' nâhê ve mebnâhê*, 5. bs. (y.y.: 'Âlemu'l-Kutub, 2006), 323-324.

inanmak dil yeterliliğinin gelişmesini kısıtlayacaktır. Özellikle örgün kapsamda yürütülen Arapça metin okumalarında eğitimcilerin anlamsal çıkarımını sorgusuz ve alternatifsiz kabul etmemek gerekir. Hedef kitlenin kendisini geliştirebildiği duygusuna alışması için Arapçayı anlamada ve anlamlandırmada yanlış yapmaktan çekinmemelidir. Ayrıntılı tarzda öğretimi yapılan gramer bilgisinin pratikteki karşılığının yakalanamaması yukarıda işaret edilen durumu destekler niteliktedir.⁶⁴

H. Materyalin Fiziksel Görünümü ve Kullanım Kolaylığı

Dil öğretim materyallerinin esas gayesi içerdikleri bilgilerle hedef kitlenin dil yeterliliğini geliştirmektir. Materyal içeriği beraberinde ihmal edilememesi gerekli bir diğer mesele de bilginin sunulma şeklidir.⁶⁵ Eğitimcilerden pek çoğu, materyali tasarımdan ziyade muhteva bakımından önemser. Tasarım özelliklerini ifade eden baskı kalitesi, kâğıtların hamur çeşidi, hacim ve tasarım gibi meseleler ise teferruat olarak ikinci plana atılmaktadır.⁶⁶ Bu düşüncenin ileri noktalara varmasıyla eğitim materyalleri, tasarım itibarıyla çekicilikten oldukça uzaklaşmaktadır.⁶⁷

Bazı dilciler ise eserlerinin muhtevasına gösterdikleri önemin aynısını kitap tasarımına da yansıtırlar. Bu uygulamalarda tasarımın muhtevaya öncelenmesi gerektiğini düşünenler de mevcuttur.⁶⁸ Araştırmalar, (önemsiz bir ayrıntı gibi görünebilse de) renklerin eğitim faaliyetlerine etki eden özelliklere sahip olduğu sonucuna ulaşmıştır. Materyallerin tasalanmasında da rastgele seçilecek renkler istenmeyen etkilere neden olabilir.⁶⁹ Unutmamak gerekir ki bir yemeği kendisi yapan şey, yalnızca onun yapılma şekli ve lezzeti değil, ayrıca onun iştah kabartıcı tarzda sunulmasıdır. Okuyucuların okuma becerisine yönelik bakış açıları da bu şekildedir.⁷⁰

⁶⁴ Bkz. Ekrem Kalkan, "Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı Kapsamında Türkiye'de Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirme Politikaları", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2017).

⁶⁵ Tu 'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkine bi-lugâtin uhrâ*, 87.

⁶⁶ Temmam, *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhê ve mebnâhê*, 240-243.

⁶⁷ Bkz. Mes'ûd Babayev, "Azerbaycan'da Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Dört Temel Dil Becerisi Açısından Değerlendirilmesi", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2001), 29-39.

⁶⁸ Howard ve Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", 103.

⁶⁹ Münire Gevrekçi, "Biçim ve Tasarım", *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, ed. Ayşegül Ataman, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001), 15; Tay, "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Öğrenme Stratejileri", 214.

⁷⁰ Bkz. Babayev, "Azerbaycan'da Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Dört Temel Dil Becerisi Açısından Değerlendirilmesi", 29-39; Tu 'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkine bi-lugâtin uhrâ*, 82.

Fiziksel açıdan Arapça öğretiminde kullanılan materyallerin taşınması gereken belli özellikler tespit edilmiştir. Bunlar aşağıdaki şekildedir;⁷¹

- ⇒ Seviye itibarıyla başlangıç düzeyine yönelik tasarlanan materyallerin olabildiğine büyük hacimde, okunaklı ve anlaşılır olması
- ⇒ Yazı çeşidi olarak nesih hattının kullanılması
- ⇒ Satırlar arası boşlukların yeterli oranda olması
- ⇒ Cümle ve satır uzunluğunun hedef kitlenin biyolojik yaş ve dil yeterliliğine uygun olması
- ⇒ Sayfa hamurunun ışığı yansıtmayacak bir yüzeye sahip olması

Sonuç itibarıyla materyaller, öğrencilerin uzun süre kendileriyle vakit geçirdiği eserler olduğundan tasarlanmaları noktasında titiz çalışmaların yürütülmesini gerektirirler. Bu minvalde materyal tasarımlarında alanında uzman pek çok kişinin yardımına başvurarak, çok boyutlu hareket etmekte yarar vardır.⁷²

İ. Uygun Metnin Seçimi

Uygunluk, hedef kitlenin dil öğrenme maksadıyla temel dil becerilerinin kullanımı ve materyallerin hazırlanması arasındaki uyumu ifade eden bir kavramdır.⁷³ Richard Day, uygunluk kavramını “bünyesinde kimi ölçütleri bulunduran kozmos bileşenler bütünü” şeklinde tanımlar. Bu tür bileşenler “ilgi, okunabilirlik, konu, kültürel uygunluk ve görsel uygunluk” unsurlarından oluşur.⁷⁴

1. İlgi

Kimi dilcilere göre bir okuma metninin okuyucuyu ilgilendirmesi ilkesi, onun metinden yararlanması veya metnin kendi dil seviyesine uygun olmasından daha önceliklidir.⁷⁵ Materyallerin monotonluğu ve okuyucuya hitap edememe sorunu (özelde genç hedef kitleyi) genel manada tüm dil seviyesi ve yaş evresindeki kişileri ilgilendirmektedir.⁷⁶

Okuma becerisi gibi yaygın eğitimde bireysel olarak sürdürülen faaliyetlerde hedef kitlenin hayati derece önem vereceği olgular motivasyon ve

⁷¹ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükine bi-lugâtin uhrâ*, 53.

⁷² Gevrekçi, “Biçim ve Tasarım”, 14.

⁷³ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükine bi-lugâtin uhrâ*, 54.

⁷⁴ Day, “Selecting a Passage for the EFL Reading Class”, 20.

⁷⁵ Aktaran: Day, “Selecting a Passage for the EFL Reading Class”, 20.

⁷⁶ Taha-Thomure, “The Status of Arabic Language Teaching Today”, 189.

güdülenmedir.⁷⁷ Esasen motivasyon kavramı, eylemlerin istikrar yakalamasıyla sebep sonuç ilişkisine sahiptir.⁷⁸ Bu konuya işaret eden Stephan Krashen, gelecekte yapılacak araştırmalarda dil öğrenen kitlelerin düş kırıklığı düzeyinin incelenerek ilgilerine hitap edecek materyallerin olduğundan daha iyi şekilde tasarlanmasını önerir.⁷⁹ Arapça özelinde düşünüldüğünde ise hedef kitlenin Arapçadan beklenti ve ihtiyaçları nazarı itibara alınarak metin içeriklerinin oluşturulması gerekecektir.

2. Okunabilirlik

Okunabilirlik kavramıyla okuma materyallerinin arka plan ve kelime bilgisinin hedef kitleye uygun dizaynı kast olunur. Özel manada okunabilirlik, sözdizimsel uyumu, düşüncelerin mantki sıralanışı, metnin uzunluğu ve kelimelerin söylemsel kurgusu gibi meseleleri içerir.⁸⁰ Diğer bazı dilcilere göre ise okunabilirlik, kelime ve bağlaçların çeşitliliği, cümle ve paragrafların uzunluk ve dizaynı, resim-şekil benzeri açıklayıcı görseller, fikrinsel çeşitlilik, konuların ele alınma şekli, düşüncelerin aktarımı ve kullanılan anlatım tarzından oluşur.⁸¹ Okunabilirliğin kısımlarından bazılarını ele almakta fayda olduğu kanaatindeyiz.

(a). Kelime Bilgisi

Okunabilirliğe etki eden temel aktörlerdendir. Pozitif ilgileşimle metinde bilinmeyen unsurların çokluğu okuma becerisinin zorluk derecesinde artışa neden olur. Okuyuculara yönelik materyal tasarımı ve seçiminde sözcük haznesinin zorluk seviyesi ve bilinmeyen kelime oranının nasıl belirleneceği tartışma konusudur. Bu bağlamda materyaldeki kelime miktarı, çeşitliliği ve cümlelerin uzunluğu, hedef kitlenin yaş aralığı ve dil seviyesine uyumlu olmalıdır.⁸²

⁷⁷ Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20.

⁷⁸ Richard C. Anderson, Elfrieda H. Hiebert, Judith A. Scott, Ian A.G. Wilkinson, *Becoming a Nation of Readers: The Report of the Commission on Reading*, (Washington: National Academy of Education, 1985), 14.

⁷⁹ Dolly J. Young, "Language Anxiety from the Foreign Language Specialist's Perspective: Interviews with Krashen, Omaggio Hadley, Terrell and Rardin", *Paper presented at the Annual Meeting of the Central States Conference on the Teaching of Foreign Languages*, (Indianapolis: 1991), 28.

⁸⁰ Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20.

⁸¹ Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsi li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkine bi-lugâtin uhrâ*, 53-54.

⁸² Tu'ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsi li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtîkine bi-lugâtin uhrâ*, 29.

(b). Arkalan (Arka Plan) Bilgisi

Okuma becerisinde anlama yetisinin ön koşullarından birisi içerik hakkında bilgi sahibi olmaktır.⁸³ Öncelikle hedef dilin kültürüyle ilgili yeterli seviyede bilgiye ulaşılmalıdır. Özellikle dilin öğrenilme amacı ve ihtiyacı noktası hedef kitlenin önünü aydınlatacaktır.⁸⁴ Arapça gibi tarihi oldukça köklü bir dilin öğrenilmesi söz konusu olduğunda arka plan bilgisine yapılan vurgu çok daha güçlü olacaktır. Kutsal kitap ve İslam kültürel mirasının 14 asırlık dil mazisine sahip Arapçanın dünü ve bugünü arasında sosyolojik anlamda büyük evirilmeler yaşanmıştır. Asırlar öncesine ait eserlerin okunup anlaşılması da dönemin sosyolojik gerçekliğinden haberdar olmayı zorunlu kılmaktadır.

(c). Sözdizimsel Uygunluk

Bu konuyla metnin sözdizimsel yapılarının okunabilirliği meselesi kastedilir. Okuyucuların zayıf ve güçlü yönlerini tespit etmede çeşitli faaliyetler yürütülür. Bu bağlamda metnin ilk okunmasında tarama yoluyla anlaşılması güç sözdizimsel yapılar işaretlenerek tespit edilebilir.⁸⁵ En yaygın işaretleme şekli ise altını çizmedir. Anlamı bilinmeyen veya ilk okumada anlaşılamayan yapılar dışında anlatılan konuyu bölümlere ayırmak amacıyla da bu işleme başvurulabilir. Bu sayede kısa süreli belleğin yükü hafifleyecektir.⁸⁶ Altını çizme işlemleri için kullanılan teknik ve donanımda aranan temel özellik ise dikkat celp edici değildir.⁸⁷

(d). Organizasyon

Metnin retorik bakımdan organize yapıda tasarlanmasını ifade eder. Retorikten uzak metinler anlaşılma problemlere neden olur.

(e). Okuma Metninin Uzunluğu

Metin ve cümle uzunlukları, materyal tasarımında hatanın sıkça rastlandığı alanlardandır.⁸⁸ Temel bir esas gereği, cümle uzunlukları -mümkün olduğunca- çok uzun veya çok kısa olmamalıdır. Dengenin sağlanmadığı

⁸³ Zehra Çakıcı, "Almanya ve Türkiye'deki Anaokullarında Verilen Anadili Eğitiminde Kullanılan Oyunların Çocukların Temel Dil Becerilerine Etkisi", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2016), 40.

⁸⁴ Dan Douglas, *Assessing Language for Specific Purposes*, (b.y.: Cambridge University Press, 2000), 20.

⁸⁵ Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20.

⁸⁶ Halit Karatay, *Okuma Eğitimi: Kuram ve Uygulama*, 2. bs. (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 62.

⁸⁷ Sönmez, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, 66-67.

⁸⁸ Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20.

durumlarda okuyucuların okuma zevk ve alışkanlıkları olumsuz yönde etkilenecektir.⁸⁹ Anadili (kısa cümle kurgusu özelliğine sahip) Türkçe olan hedef kitle, Arapçanın uzun cümle yapısına alışmada ciddi sorunlar yaşayabilir. Bu bakımdan Arapça materyallerde kullanılan metinlerdeki cümle uzunlukları, -başlangıç seviyesinden itibaren- Türk dil mantığına çok ağır gelmeyecek tarzda tedrici olarak seçilmeli veya tasarlanmalıdır.

3. Konu

Metinlerde işlenen konular, hedef dil kültürünü yansıtan emareler taşıyor. Arap ülkelerindeki okuma metinleri genel ifadeyle milli, siyasi, dini ve beşeri temalara yoğunlaşmıştır. Ancak bu tür metinlerde içerik itibariyle gerçeklikten uzak, abartılı ve süslü anlatımlara rastlanabilmektedir.⁹⁰ Hedef dildeki metinlerin -belli oranda- Arap kültürüne dair öğeler taşıması elbette doğaldır. Ancak içerisinde yaşanan sosyolojik gerçeklikten ötürü konu ekseninin Türkiye şartları ve ihtiyaçlarını kuşatması gerekmektedir.

4. Siyasî ve Kültürel Uygunluk

Hedef dildeki metinlerde ele alınan konular, dil öğrenen kişilerin aidiyetleri bulunan ülke ve milletlerin siyasi ve kültürel dokusuna uyum sağlamalı, onlarla çatışmamalıdır.

5. Materyalin Görünümü

Bu konu başlığı, materyal tasarımıyla ilişkili bazı konuları içermektedir. Bunlardan bazıları aşağıdaki şekildedir:

(a). Düzen

Günümüzde bilgiye ulaşma imkânı sınır tanımayan derece artış gösterse de bu bilgilerin belli bir düzen ve tertip çerçevesine oturtulma gerekliliği mevcuttur. Böylece gerek zamandan tasarrufta bulunulacak gerekse bilginin öğrenilme kalitesi yükselecektir.⁹¹ Bu bağlamda materyallerde sayfa ebatı, sayfa sayısı ve cilt adedi hedef kitlenin dil yeterliliğiyle uyumlu olma-

⁸⁹ Firdevs Güneş, "Türkçe Öğretiminde Günümüz Gelişmeleri ve Yapılandırıcı Yaklaşım", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/11 (2009): 16.

⁹⁰ Derya Adalar, "Anadili Olarak Arapça ve Türkçenin Öğretimde Kullanılan Metinlerin Karşılaştırılması: Bir Eşdizimsel Örüntüleme Çözümlemesi Örneği", (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004), 133-134.

⁹¹ Stephen Krashen, "The Case for Narrow Reading", *Language Magazine*, 3/5 (2004): 17-19; Howard ve Major, "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials", 103-107.

lıdır.⁹² Genel anlamda bir kitabın sahip olabileceği boyut, küçük (12*21), orta (18*24) ve büyük (21*28) şeklinde üç çeşide ayrılır. Başlangıç seviyesindeki materyallerin pedagojik açıdan büyük ebatla olması gerekecektir. Ancak tüm dil seviyelerine hitap edebilen materyal boyutu ise orta ebatlıdır.⁹³

(b). Yazıların Karakteristiği (Yazı Boyut ve Stili)

Bu konu özellikle başlangıç seviyesindeki hedef kitle açısından önem arz eder. Materyallerin fiziki dizaynı, içerisinde yazı karakteristiğini de barındırır. Metnin karakter yoğunluğu ve yazılı sembollerin boyutu güdülenme ile ilişki içerisindedir.⁹⁴

Metnin araçsal faaliyeti (okuma) vasıtasıyla amaçsal gaye olan anlama ulaşılmakta ve kod çözümlemesi gerçekleşmektedir. Sembollerden oluşan kodlar ise dil seviyelerine göre farklılaşır. Başlangıç seviyesine hitaben metnin yazı karakteri normal boyutların üstünde seçilmelidir. Bazı dilciler başlangıç seviyesindeki okumalarda zihinsel yönden rahatlamamanın 14 punto büyüklüğünde yazı karakteri ve 1.5 oranında satır aralığıyla gerçekleşeceği düşüncesindedir.⁹⁵ Ancak ilerleyen dil seviyesiyle birlikte bu denli bir yazı büyüklüğü olumsuz etkiler doğuracaktır. Zira yazı karakterinin büyümesiyle gözün görme alanını daraltmakta ve okuma hızı gerilemektedir.⁹⁶ Sonuç itibarıyla okuma seviyesi ileri düzeyde olan kimselere yönelik tasarlanan materyallerde yazı karakteristiği olabildiğince küçük; başlangıç ve orta düzeylerde ise daha büyük olmalıdır.

K. Dar Okuma

Dil öğrenmedeki esas gaye, dilin bir araç görevi üstlenerek hedef kitlenin sosyal ihtiyaçlarını kendisiyle giderebilmesidir. Bu kapsamda materyallerinin ele aldıkları konu, içerik bakımından savruk olmayan, dil öğrenme ihtiyacına hitap edebilen tarzda oluşturulmalıdır. Okuyucuların ilgi alanına uyumlu yazılar, gerek arka plan bilgisine sahip olunması gerekse dil öğrenmede güdüleyici olmaları bakımından gayet fayda sağlayıcıdır. Materyal içeriğinin kapsam itibarıyla dar okumaya uygunluğu yanında okuyucu-

⁹² Tu' ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükine bi-lugâtin uhrâ*, 83.

⁹³ Tu' ayme ve en-Nâka, *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'limi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtükine bi-lugâtin uhrâ*, 84.

⁹⁴ Taha-Thomure, "The Status of Arabic Language Teaching Today", 189; Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20.

⁹⁵ Duman ve Çifci Tekinarslan, "Hikâye Haritası Yönteminin Hafif Düzeyde Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrencilerin Okuduğunu Anlama Becerileri Üzerindeki Etkisi", 38.

⁹⁶ Day, "Selecting a Passage for the EFL Reading Class", 20; Zeki Kaya, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 3. bs. (Ankara: Pegem Yayıncılık, 2006), 89.

cuların ihtiyaçlarına karşılık verebilecek sosyal konu çeşitliliğine de sahip olması gerekir. Zira çeşitliliğin sağlanamadığı dar okumalarda güdülenmenin etkisi menfi yönlü seyredecektir.⁹⁷

Sonuç

Yaygın öğrenmenin bilgiye ulaşma noktasında sağladığı avantajlar, geçmişe kıyasla oldukça gelişmiş vaziyettedir. Materyaller, yaygın eğitim faaliyetlerinin kendisiyle yürütüldüğü temel kaynaklardır. Özellikle okuma dil becerisine hitap eden bu merciler yabancı dil öğrenme sürecinin vazgeçilmezleridir. Geçmiş yıllardaki Arapça öğretiminde materyallerin nicelik açısından yaşadığı problemler günümüzde yerini niteliksel problemlere bırakmıştır. Basın-yayın organlarının ciddi manada yaygınlaştığı bu günlerde materyal tasarlamak oldukça olağan ve basit bir hal almıştır. Ancak materyal tasarımı meselesi gelişigüzel reaksiyonlarla hareket edilecek bir alan asla değildir. Zira böylesi bir başıboşluk ortamında Arapça öğrenmek isteyen kişiler, pedagojik açıdan son derece yanlış şekilde tasarlanmış materyallerle muhatap olabilmekte ve Arapçanın öğrenilmesi mümkün olmayan bir dil olduğu intibasına kapılabilmektedirler. Güdülenmeleri böylesine menfice uyarılmış kitlelerin Arapçaya bakışı iyimser olmayacaktır. Bu bağlamda, materyal tasarlamada ortak paydayı oluşturan temel ilkelerin tespitinin gerekli ve mümkün olduğu gayet ortadadır. Ayrıca Arap dili, öğrenilmesi zor olmakla beraber pedagojik yapıda tasarlanan materyallerin kalitesi Arapçanın öğrenilmesine hatırı sayılır derecede katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

Adalar, Derya. "Anadili Olarak Arapça ve Türkçenin Öğretimde Kullanılan Metinlerin Karşılaştırılması: Bir Eşdizimsel Örüntüleme Çözümlemesi Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2004.

Allen, Virginia French. *Techniques in Teaching Vocabulary*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

⁹⁷ Şakir Demirbaş, "Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi İle İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri", (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2016), 79; Serena Yeo. "The ESP Coursebook: Effects on an in-Service Training Programme in Slovakia", *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*, ed. Ron Howard and Gillian Brown, (y.y.: Multilingual Matters, 1997), 149.

- Anderson, Richard C. ve Hiebert, Elfrieda H. ve Scott, Judith A. ve Wilkinson Ian A.G. *Becoming a Nation of Readers: The Report of the Commission on Reading*. Washington: National Academy of Education, 1985.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Arapçayı Nasıl Öğretelim?". *Din Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*, Der. Mualla Selçuk, 3-38. İstanbul: Mili Eğitim Bakanlığı, 2000.
- Babayev, Mesud. "Azerbaycan'da Okutulan Arapça Ders Kitaplarının Dört Temel Dil Becerisi Açısından Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2001.
- Barın, Erol. "Yabancılar Türkçenin Öğretilmesinde Bir Metod Denemesi". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1992.
- Başoğlu, Emrah Baki. "Cep Telefonu ve Sözcük Kartı Kullanan Öğrencilerin İngilizce Sözcük Öğrenme Düzeylerinin Karşılaştırması". Yüksek Lisans Tezi, Zonguldak Karaelmas Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak 2010.
- Bloom, Benjamin S. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals: Handbook 1 Cognitive Domain*. USA: Longmans, 1956.
- Bloor, Mariel ve Bloor, Thomas. *Language for Specific Purposes: Practice and Theory*. CLCS Occasional Paper No. 19. Trinity Coll. Dublin: Centre for Language and Communication Studies, 1986.
- Bostancı, Ahmet, "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılar Arapça Öğretimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/8 (2003): 53-98.
- Carver, David. "Some Propositions About ESP". *The ESP Journal*, 2/2 (1983): 131-137.
- Ceyhan, Erdal ve Yiğit, Birol. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2003.
- Cook, Vivian. *Second Language Learning and Language Teaching*. 4. bs., London: Hodder Education an Hachette UK Company, 2008.
- Coşkun, Eyyup. "İlköğretim Öğrencilerinin Öyküleyici Anlatımlarında Bağdaşıklık, Tutarlılık ve Metin Elementleri". Doktora Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2005.
- Çakmak, Melek. "Yabancı Dil Öğretimi". *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, der. Ayşegül Ataman, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Çırpıcı Çiğdem, Elif. "Yabancı Bir Dil Olarak Arapça Nasıl Öğretilir". *Haziran 2015 Arapça ve Mesleki Arapça Mesleki Çalışma Tebliğleri*, 13-29.
- Day, Richard R. "Selecting a Passage for the EFL Reading Class". *ELT FORUM*, 32/1 (1994): 20.

- Demirbaş, Şakir. "Türkiye'de İmam-Hatip Ortaokullarında Okutulmakta Olan Arapça Ders Kitabı Serisi İle İlgili Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2016.
- Demirel, Özcan. *Yabancı Dil Öğretimi; İlkeler, Yöntemler, Teknikler*. 2. bs., Ankara: Usem Yayınları, 1990.
- Dilidüzgün, Şükran. "Türkçe Öğretiminde Metindilbilimsel Bağlamda Uygulamalı Bir Yaklaşım". Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.
- Dohmen, Gunther. "Yetişkinlerin Eğitimi İçin Yeni Bulgular". çev. İlhan Tomanbay, *Eğitim ve Bilim*, 2/12: 22-26.
- Douglas, D. *Assessing Language for Specific Purposes*. b.y.: Cambridge University Press, 2000.
- Dörnyei, Zoltan. *Motivational Strategies in the Language Classroom*: Cambridge Language Teaching Library. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Duman, Nesibe ve Çifci Tekinarslan, İlknur. "Hikâye Haritası Yönteminin Hafif Düzeyde Zihinsel Yetersizliği Olan Öğrencilerin Okuduğunu Anlama Becerileri Üzerindeki Etkisi". *Özel Eğitim Dergisi*, 8/1 (2007): 33-55.
- Er, Abdullah. "Yabancı Dil Öğretiminde 'Okuma'". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12/ (2005): 208-218.
- Erkman, Akerson Fatma. *Türkçe Örneklerle Dile Genel Bir Bakış*. 2. bs., İstanbul: Multilingual, 2008.
- Ertürk, Nazan. "Türkiye'de Arapça Öğretimi Açısından 'İmam Hatip Liseleri Yeni Programa Uygun Arapça' Adlı Ders Kitabı Serisinin Değerlendirilmesi". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara 2004.
- Flowerdew, John ve Peacock, Matthew. 1. bs., *Research Perspectives on English for Academic Purposes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Gevrekçi, Münire. "Biçim ve Tasarım", *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*. ed. Ayşegül Ataman, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Güneş, Firdevs. "Türkçe Öğretiminde Günümüz Gelişmeleri ve Yapılandırıcı Yaklaşım". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/11 (2009): 1-21.
- Helvacı, Onur. "Okuma Ediniminde Bağlam İpuçlarının Sözcük Edinimine Etkisi". Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.

- Howard, Ron ve Brown, Gillian. *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*. Clevedon: Multilingual Matters, 1997.
- Hulstijn, Jan H. "Intentional and Incidental Second Language Vocabulary learning: A Reappraisal of Elaboration, Rehearsal and Automaticity". *Cognition and Second Language Instruction*, ed. Peter Robinson, 258-286. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hulme-Kukulka, Agnes ve Shield, Lesley. "An Overview of Mobile Assisted Language Learning: From Content Delivery to Supported Collaboration and Interaction". *European Association for Computer Assisted Language Learning*, 20/3 (2008): 271-289.
- Hulme-Kukulka, Agnes. "Will mobile learning change language learning?". *European Association for Computer Assisted Language Learning*, 21/2 (2009): 157-165.
- Howard, Jocelyn ve Major, Jae. "Guidelines for Designing Effective English Language Teaching Materials". *The TESOL Journal*, 12/1 (trsz.): 101-109.
- Javad, Gholami ve Azarmi, Ghader. "An Introduction to Mobile Assisted Language Learning". *International Journal of Management in Education*, 2/8 (2012): 1-9.
- Kalkan, Ekrem. "Avrupa Dilleri Ortak Çerçeve Programı Kapsamında Türkiye'de Yabancı Dil Öğretmeni Yetiştirme Politikaları". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul 2017.
- Kaman, Şafak. "Akılcı okuma Stratejilerini Kullanmanın İlköğretim Üçüncü Sınıf Öğrencilerinde Okuma Becerisini Geliştirmeye Etkisi". Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırşehir 2012.
- Karatay, Halit. *Okuma Eğitimi: Kuram ve Uygulama*. 2. bs., Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Kaya, Zeki. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. 3. bs., Ankara: Pegem Yayıncılık, 2006.
- Kekevi, İbrahim. "Erenlerin Bağından Adlı Şiir Metni Üzerine Metindilbilimsel İnceleme". Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2015.
- Kılıç, Abdurrahman; Seven, Serdal. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*. 7. bs., Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2008.
- Koç, Sabri ve Müftüoğlu, Güneş. "Dinleme ve Okuma Öğretimi". *Türkçe Öğretimi*, der. Seyhun Topbaş, 53-70. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları: Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 1998.

- Korkmaz, Hünkar. "Çoklu Zeka Kuramı Tabanlı Etkin Öğrenme Yaklaşımının Öğrenci Başarısına ve Tutumuna Etkisi". *Eğitim ve Bilim*, 26/119 (2001): 71-78.
- Laufer, Batia. "What percentage of text-lexis is essential for comprehension?", *Special Language: From Humans Thinking to Thinking Machines*. ed. Christer Lauren, Marianne Nordman, 316-323. USA: Multilingual Matters, 1989.
- Master, Peter. "ESP Teacher Education in the USA", *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*. ed. Ron Howard, Gillian Brown, 22-40. Clevedon: Multilingual Matters, 1997.
- Naismith, Laura ve Lonsdle, Peter ve Vavoula, Giasemi ve Sharples, Mike. *Literature Review in Mobile Technologies and Learning*. Birmingham: Futurelab Series, 2004.
- en-Neccar, Muhammed Tayyibi. *el-Lugatü'l-'Arabiyyetü'l-mu'âsıra*. b.y: y.y., trsz.
- Ömer, Temmam Hassan. *el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhê ve mebnâhê*, 5. b.s., b.y.: 'Âle-mu'l-Kutub, 2006.
- Prensky, Marc. "What Can You Learn from a Cell Phone? Almost Anything!", *Harnessing the Potential of ICT for Education: A Multistakeholder Approach, United Nations ICT Task Force*. ed. Bonnie Bracey, Terry Culver, 271-279. New York: y.y., 2005.
- Pwint, Hnin. "Learning on the Move: The Use of Mobile Technologies for Language Skill Development". *Executive Journal*, 34/1 (2014): 98-107.
- Saragi. T. ve Nation, I. S. P. ve Meister, G. F., "Vocabulary Learning and Reading". *System*, 6/2 (1978): 72-78.
- Saran, Murat ve Çağıltay, Kürşat ve Seferoğlu, Gölge. "Use of Mobile Phones in Language Learning: Developing Effective Instructional Materials". *Fifth IEEE International Conference on Wireless, Mobile and Ubiquitous Technologies in Education - WMUTE, 23-26 Mart 2008 Beijing*, (Beijing: 2008), 39-43.
- Sarrab, Mohamed ve Elgamel, Laila ve Aldabbas, Hamza. "Mobile Learning (M-Learning) And Educational Environments". *International Journal of Distributed and Parallel Systems (IJDPS)*, 3/4 (2012): 31-38.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim: Kuramdan Uygulamaya*. 7. bs., Ankara: Gazi Kitabevi, 2005.
- Seyfulislam, Muhammed. "Ta'limu'l-lugati'l-Arabiyye beyne'r-ru'ye'l-fenniyye ve'n-nazariyyâti'l-'ilmiyye". *Âfâku's-Sekâfe ve't-Turâs*, (2013): 6-33.
- Sheldon, Leslie E. *ELT Textbooks and Materials: Problems in Evaluation and Development*. y.y.: Modern English Publications, 1987.

- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. 2. bs., Ankara: Anı Yayınları, 2008.
- Stockwell, Glenn. "Vocabulary on the Move: Investigating an Intelligent Mobile Phone-Based Vocabulary Tutor". *Computer Assisted Language Learning*, 20/4 (2007): 365-383.
- Şahin, Ayten. "Avrupa Dil Gelişim Dosyası Bağlamında Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Okuma Becerisini Geliştirmeye Yönelik Malzeme Oluşturma". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi, İzmir 2010.
- Taha-Thomure, Hanada, "The Status of Arabic Language Teaching Today". *Education, Business and Society: Contemporary Middle Eastern Issues*, 1/3 (2008): 186-192.
- Tanın, Reyhan. "Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Sözcük Bilgisi ve Öğretimi". Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- Tay, Bayram. "Sosyal Bilgiler Ders Kitaplarında Öğrenme Stratejileri". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6/1 (2005): 209-225.
- Tomlinson, Brian. *Materials Development in Language Teaching*. 2. bs., Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Tarakçıoğlu, Aslı Özlem ve Tunçarslan, Hatice Kübra. "The Effect of Short Stories on Teaching Vocabulary to Very Young learners (Aged 3-4-year): A Suggested Common Syllabus". *Journal of Language and Linguistic Studies*, 10/2 (2014): 67-84.
- Tu'ayme, Rüşdi Ahmed ve en-Nâka, Mahmud Kamil. *el-Kitâbu'l-esâsî li-ta'îmi'l-lugati'l-'Arabiyye li'n-nâtikîne bi-lugâtin uhrâ*. 1. bs., Mekke: y.y., 1983.
- Uçkun, Berrin ve Onat, Zişan. "Yabancı Dil Kitaplarında Özgün Metin ve Özgün Görev Kullanımının Önemi: Bir Kitap İncelemesi". *Gaziantep Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/1 (2008): 149-164.
- Yaran, Rahmi. *Arapçada İ'rab*. 4. bs., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Yeo, Serena. "The ESP Coursebook: Effects on an in-Service Training Programme in Slovakia". *Teacher Education for Languages for Specific Purposes*, ed. Ron Howard and Gillian Brown, y.y.: Multilingual Matters, 1997.
- Waring, Rob ve Takaki, Misako. "At What Rate Do Learners Learn and Retain New Vocabulary From Reading a Graded Reader?". *Reading in a Foreign Language*, 15/2 (2003): 130-163.

- Waring, Rob ve Nation, Paul. "Second Language Reading and Incidental Vocabulary Learning". *Museum Tusulanum Press: The University of Copenhagen*, 4/1 (2004): 11-23.
- West, Michael. *A General Service List of English Words*. London: Longman, 1953.
- Nagy, William E., ve A. Herman, Patricia ve Anderson, Richard C. "Learning Words from Context". *Reading Research Quarterly*, 20/2 (1985): 223-253.
- Yıldız, Nur. "Arapça Sözcük Öğretiminde Yapılan Uygulamalar: İlahiyat Fakültesi Örneği". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009.
- Young, Dolly J., "Language Anxiety from the Foreign Language Specialist's Perspective: Interviews with Krashen, Omaggio Hadley, Terrell and Rardin". *Paper presented at the Annual Meeting of the Central States Conference on the Teaching of Foreign Languages*, (Indianapolis: 1991), 5-28.

Doi: 10.34247/artukluakademi.551118

 Ramazan Kılıç

Evaluating Material Design in Arabic Reading Skills from Pedagogical Perspective

Citation/©: Kılıç, Ramazan, Evaluating Material Design in Arabic Reading Skills from Pedagogical Perspective, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 35-65.

Extended Abstract

This research is about evaluating the design of the reading materials prepared for Arabic teaching as a second language. First of all, it is important to note that any draft of joint regulations regarding the basic principles and rules for teaching materials are unfortunately not available. Nowadays, due to the fact that printing is very easy, many reading materials for foreign language teaching are presented to the market. Although the problem of material shortage was eliminated in this way, with this progress other problems arose. This article focuses on the problem of the design of teaching material designs. Teaching materials in Arabic are widely accessible, but they are not at the expected the quality in the design point. For this reason, it should be determined which criteria should be regarded in materials designed for Arabic teaching (and other second/foreign languages). In this research, the criteria in designing materials for foreign language teaching, in particular Arabic, are discussed, as follows:

1. Utilization from original materials: Texts for reading skills are usually prepared in two different ways. One of the most common methods is either altering the chosen text or replacing by an existing text. Whichever method is used to choose a reading text in Arabic teaching, the main point to remark is the authenticity of the text. For this reason, the person who wrote the text should know the logic of the Arabic language very well. If not, the text in Arabic will represent the logic of Turkish (or any other language). The same applies to interventions in an original text. To solve this problem, it can be suggested that the text design should be undertaken by the people who learned Arabic as a second language (who has already experienced the challenges of learning a foreign language) and by the native speakers.

2. To Benefit from the visual aids: Another important point in preparing a reading material is the content provided as an input to the target group. The visual means used in the presentation of the information as well as the information itself should be considered while putting together the reading material. In other words, it is necessary to use visual aids. The subject of the text, which is arranged in accordance with the level of the target group, makes the language learning process more enjoyable.

3. Vocabulary list and text translation: Words play the most important role in understanding the text. It is not possible for the target group to carry out the reading in a healthy way when the ratio of known words in the text is low. For a second language learner, it is usual to encounter unknown words regardless of the level of the target group. For this reason, it would be a useful option to add word lists to the texts for the target. In addition to the word list, text transla-

tions need to be placed in various locations of the material according to the language level of the target group.

4. Arabic common word core: Regardless of the purpose of learning the target language, all languages focus on certain common words used in specific fields. For instance, in Arabic, which is also used in the field of social sciences and science, the technical terms and concepts used by them differentiate. At the same time, there is considerable number of shared words by those fields. This partnership is expressed by the common core concept. This situation, which constitutes the basic structure of the language, must be constantly observed in the reading texts.

5. A suitable Text design for each language level: The extent to which a text is suitable for the targeted language level can be evaluated in two ways. These are vocabulary and grammar. Linguists have investigated the number of words that need to be known in order to understand the average text in a healthy way. According to this, the knowledge of approximately 5000 words is accepted as sufficient to understand 95% of the text. However, if the text is on a specific subject and contains more technical terms, the number of unknown words will increase. According to this result, it is necessary to have 5000 or more words in Arabic reading materials.

The issue to be addressed in terms of grammar for Arabic is the insertion of vowel-point and the case system (al-*i'rāb*). In Arabic, only the use of consonants is essential. In addition, the last letters of the words determine the role of the word in the syntax. Despite the fact that they have a highly systematic vocabulary derivation structure, the fact that Arabic language does not contain vowels is a compelling condition that even compels the Arabic native speakers. The characters called the insertion of vowel-points designed lately to meet the vowels. However, it is essential to know that the vowels are not specified in the Arabic. This feature should be regarded, while designing Arabic reading materials.

It is seen that the insertion of vowel-points in text books have been applied in three ways. Either, the entire text is subjected to insertion of vowel-points, or no insertion of vowel-points is performed. Or, sometimes, as an exception, the insertion of vowel-points can be applied in some part of the text. According to our opinion, taking account of text levels the process should be as follows: For the beginner level, the insertion of vowel-points should be applied to the whole text. In intermediate texts, the insertion of vowel-points should be used in certain places and in upper intermediate level, (as far as possible) progressive insertion of vowel-points should be avoided. For the advanced reading texts, insertion of vowel-points should not be used except in exceptional cases. Through gradual insertion of vowel-points, the target group will become accustomed to read a text without a vowel style.

6. Physical appearance and ease of using materials: The material content is important as well as the way in which this content is exhibited. It is necessary to pay more attention to visual exhibition which is often neglected.

7. Choosing the most appropriate text: The process of selecting appropriate reading material covers certain topics. The texts should be selected according to the target group. Having background knowledge about the topic of the text will help the reader to understand the text easier. It is important to note that the length of the texts should be arranged to the language level of the target group.

8. The Problem of narrow reading: Whatever the purpose of learning a language is, it is necessary to read texts on diverse subjects. In this way, the target group will be able to dominate the different usage areas of the language. On the other hand, this does not mean that the readings appropriate to the purpose of learning the language should be neglected. By following this way, it will be easier to focus on the language learning process.

Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü

 Emin Cengiz*

Atıf/©: Cengiz, Emin, Siirt Arapçasının Korunmasında Sözlü Kültürün Rolü, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 67-88.

Öz: Arapça, günümüzde çok geniş bir coğrafyada konuşulan dünyanın en köklü dillerinden birisidir. Türkiye'nin Güney ve Güneydoğu illerinde de Arapçaya ait lehçeleri konuşan insanlar bulunmaktadır. Bu bölgelerden birisi de Siirt ilidir. Bu yörede yaşayan Araplar kendi dillerini yazılı kültürden yoksun bir şekilde tamamen sözlü geleneğe dayanarak asırlar boyunca muhafaza etmeyi başarmışlardır. Tarihi süreç içerisinde doğal olarak oluşan sözlü kültür, yöre halkının kimliğini oluşturan bütün kodları içinde barındıran bir kara kutu mahiyetindedir. Bunun yanı sıra Siirt Arapça diyalektinde kullanılan sözlü edebiyat ürünleri, söz konusu lehçenin muhafazası ve gelecek kuşaklara aktarılması noktasında önemli bir rol üstlenmiştir. Bu çalışmada Siirt Arapça diyalektinin sözlü edebiyat ürünleri ve bu ürünlerin söz konusu lehçenin korunmasındaki rolü ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Siirt Arapçası, Diyalekt, Dilbilim, Sözlü Edebiyat, Sözlü Kültür.

The Role of the Oral Culture in the Protection of Siirt Arabic Dialects

Citation/©: Cengiz, Emin, The Role of the Oral Culture in the Protection of Siirt Arabic Dialects, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 67-88.

Abstract: Arabic is one of the ancient and most widely spoken languages in the world today. In the regions that extend to the south and southeast of Turkey, there are people who speak dialects of Arabic. One of these regions is Siirt province. Arabs living in this region have managed to preserve their native languages for centuries, without any written culture, on the basis of a completely oral tradition. Oral culture, which is formed naturally in the historical process, is the black box that contains all the codes that constitute the identity of the people of the region. In addition, the oral literature products used in Siirt Arabic dialect have played an important role in preserving the dialect and transferring it to future generations. In this study, the oral literature products of Siirt Arabic dialect and the importance of these products in the protection of dialect will be discussed.

Keywords: Siirt Arabic, Dialect, Linguistics, Oral Literature, Oral Culture
[The Extended Abstract is at the end of the article.]

* Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, fatih-emin@hotmail.com.

Giriş

Canlılar arasında birçok iletişim şekli vardır. İnsanlar da el-kol hareketlerini ve mimiklerini kullanarak iletişim kurabilmektedir. Ancak insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği konuşabiliyor olmasıdır. İletişimin esası ve en gelişmiş hali, dil ve dili yansıtan seslerdir. Esasında yazı da bu sesleri yansıtmaya yarayan sembollerden başka bir şey değildir. Dolayısıyla bir ses ürünü olan dilin temelde sözlü bir iletişim aracı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. İnsanlık tarihi boyunca konuşulan binlerce dilden çok azı bir edebiyat oluşturabilmişken, bugün bile konuşulmakta olan yüzlerce dilin bir yazılı sistemi bulunmamaktadır.¹

Türkiye'nin Güney ve Güneydoğu hattında uzanan bölgelerde Arapçaya ait lehçeleri konuşan halklar bulunmaktadır. En son 2007 yılında yapılan anadil araştırmalarına göre Türkiye'de bir milyonu aşkın kişinin Arapçayı anadil olarak belirttiği tespit edilmiştir. Bu dili konuşanlar daha çok Mersin, Adana, Hatay, Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa, Mardin, Diyarbakır, Batman, Siirt, Muş ve Bitlis gibi illerde yoğunlaşmaktadır.² Ayrıca bu illerden göç eden ve özellikle Batıdaki büyük kentlere yerleşen Arap asıllı vatandaşların sayılarının az olmadığı bilinmektedir.³ Türkiye'deki Araplar, kendi dillerini yazılı kültürden yoksun bir şekilde tamamen sözlü geleneğe dayanarak asırlar boyunca muhafaza etmeyi başarabilmişlerdir. Arapların yoğun olarak yaşadığı bölgelerden birisi de Siirt ilidir. Bu yörede Arapların yanı sıra Kürtler, Türkler, Ermeniler, Süryâniler ve Keldâniler uzun yıllar boyunca iç içe yaşamışlardır.⁴

Bu çalışmada Siirt il merkezi ve Rıstâk bölgesinde⁵ konuşulan ve Arap diline ait bir lehçe olarak kabul edilen Siirt Arapçasının sözlü kültür unsurlarının bu dilin korunmasındaki rolü incelenecektir. Bu anlamda sözlü kültür ürünlerinden olan hikâye, masal, bilmece tekerleme, atasözü ve deyimlerden birtakım örnekler sunulacak ve bu ürünlerin lehçenin ayakta kalma-

¹ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözüün Teknolojileşmesi*, 6. bs., çev. Sema Postacıoğlu Banon. (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 19.

² İnan Keser, Sadullah Seyidoğlu, *Türkiye'nin Doğusunda Araplar*, 1. bs., (Ankara: Karahan Kitabevi, 2018), 4.

³ Bk. Ferman Salmış, *Türkiye'nin Dil Hafızası*, 1. bs., ed. Suat Hayri Küçük, (İstanbul: Librum Kitap, 2015), 107.

⁴ Necim Gül, *Siirt Arapçasını Kurtarmak*, (ys: Sage Matbaacılık, 2013), 10-15; Gabriel Bituna, *Morfo-Sintaxa Dialectului Arab Nord-Mesopotamian Din Siirt, Turcia*, (Bükreş: Bükreş Üniversitesi Yayınevi, 2016), 19.

⁵ Rıstâk bölgesi; Siirt'in Tillo ilçesi, Sinêp (Çatılı köyü), Firsef (Dereyamaç köyü), Halenzé (Siirt'e bağlı Bağtepe mahallesi), Tôm (İkizbağlar köyü) 'Elenzok (Akyamaç köyü) ve Fiskên Doluharman köyü'den oluşan bölgedir. Bu yörenin insanları eskiden tamamen Arapça konuşurken günümüzde ise Tillo ve 'Elenzok gibi bu bölgenin bazı yerlerinde Kürtçe konuşan halklar da yerleşmiş bulunmaktadır. Bkz. Emin Cengiz, "Siirt Arapçasını Yaşatmak", *Türkiye'de Konuşulan Arap Dialektleri*, ed. Yaşar Acat, 1. bs., (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 224.

sında üstlendikleri role vurgu yapılacaktır. Hiç şüphesiz bir yazılı dili olmayan Siirt Arapçasının en önemli dayanakları, şifahi kültürün bu dinamikleridir. Dolayısıyla toplumun ortak hafızası ve birikimiyle oluşmuş ve asırlardır sözlü olarak aktarılmak suretiyle yaşatılmış bu ürünlerin kayıt altına alınarak korunması büyük önem arz etmektedir.

Siirt Arapçası uzun yıllar boyunca varlığını sürdürmeyi başarmış olsa da bu süreçte hem ses hem yapı anlamında özünden çok şey kaybetmiştir. Nitekim kökü Arapça olmakla birlikte bu diyalekt, bölgede konuşulan Kürtçe ve Türkçe gibi dillerden etkilenmiş, bu dillerden birtakım ödünç kelime ve yapılar almıştır.⁶ Örneğin fasih Arapçada bulunan peltek harfler bu lehçede tamamen kullanımdan kalkarken, iletişime geçilen diğer dillerden de yeni sesler ödünç alınmıştır. Bunun yanı sıra telaffuzda kolaylık maksadıyla bazı peltek harfler, mahreçleri yakın olan başka seslere dönüştürülmüştür. Örneğin ث harfinin f sesiyle, ط ve ض harflerinin w harfiyle seslendirilmesi gibi bu lehçenin kendine özgü birtakım fonetik özellikleri vardır. Dolayısıyla Siirt Arapça diyalektinin ele alındığı bu çalışmada Arap alfabesinin yanında bu lehçeyi en doğru ve en işlevsel şekilde yansıtabilmek adına Latin harfleri de kullanılmıştır. Bunun yanında Arapçayı latinize ederken Latin alfabesine birtakım transkripsiyon işaretleri eklenmiştir. Söz konusu lehçenin kendine has bir ses yapısı olduğu için standart transkripsiyon sistemlerinin dışına çıkmış, lehçeye özel bir sistem geliştirilmiştir.⁷ Aşağıdaki tabloda Siirt Arapçası için kullanılan alfabe ve transkripsiyon sisteminin ayrıntıları verilmiştir.

Sesli harfler

آ ا ع : Â â / Ê ê	ي : Î î	و : Û û
أ : A a, E e	إ : Î i	أ : U u

Sessiz harfler

خ : Ĥ ĥ	ح : Ħ ħ	ج : C c	ث : F f	ت : T t	ب : B b	ء : ' /
ص : S s	ش : Ş ş	س : S s	ز : Z z	ر : R r	ذ : W w	د : D d

⁶ Bituna, *Morfo-Sintaxa Dialectului Arab*, 11-12.

⁷ Siirt Arapçasının fonetik yapısı ve değişime uğrayan seslerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, "Siirt Arapçasını Yaşatmak", 229-241.

ق : K k	ف : F f	غ : Ğ ğ	ع : ʻ	ظ : W w	ط : T t	ض : W w
ي : Y y	و : V v	هـ : H h	ن : N n	م : M m	ل : L l	ك : K k

İlave Edilen Harfler

چ : Ç ç	گ : G g	او : O o	پ : P p	ژ : J j
---------	---------	----------	---------	---------

Bu yazım sisteminin yanı sıra Siirt Arapçasının ses yapısında, Latin alfabesinde de bulunmayan é ve í gibi sesler de bulunmaktadır. Resmi Arapçada imâle diye tabir edilen é (ـ) harfi, e ile i arasında bir sesi ifade eder. Örneğin *sené* (yıl) ve *qasabé* (ciğer) gibi kelimelerin telaffuzunda görüldüğü gibi genellikle dişillik/müenneslik te (è)'sinin karşılığı olarak kullanılır. Siirt Arapçasına has bir ses olan í harfi ise e, i ve u seslerinin karışımından çıkan bir ses olup genellikle fasih Arapçadaki i (kesra) sesinin değişime uğramasıyla oluşmuştur. Örneğin *sítté* (altı) ve *míncél* (keser) gibi kelimelerde bu sesin kullanıldığı görülmektedir.⁸

I. Siirt Arapçasında Sözlü Kültür

Temelde sese dayalı olan dilin en önemli dayanaklarından birisi de yazıdır. Bir yazılı kültürü olmayan dillerin zamanla aşınması, değişmesi ve en vahimi de ölüp yok olması daha kolaydır. Yazı, bir yandan dili dış etkenlerden koruyan bir kale vazifesi görürken, diğer yandan dilin kelime dağarcığının zayıflamasını önler ve kelimelerin geçmişleriyle bağlarının kopmasını engeller.⁹ Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm hem Arap dilinin en fasih dil malzemesini bir araya getirerek bu dilin tüm lehçelerini kucaklamış hem de standart ve fasih Arapçayı tesis ederek Arapçayı muhafaza altına almıştır.¹⁰

Çok kültürlü ve çok dilli bir coğrafya olan Siirt ilinin kendine has bir Arapçası vardır. Tamamen sözlü geleneğe dayanan bu dilin hem ses hem de kelime ve yapı çeşitliliği bakımından oldukça zengin olduğu söylenebilir. Sanki her sözcüğün yan yana geldiği diğer kelimelere göre özel bir seslendirilişi vardır.

⁸ Emin Cengiz, "Türkçenin Siirt Arapçasına Etkisi", *Dil Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, (Ankara: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2018), 713.

⁹ Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, 20.

¹⁰ Ahmet Gül, "Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir, (Sivas 2016), 202.

Bu dilin ayakta kalmasını sağlayan en önemli faktörlerden birisi, sahip olduğu zengin sözlü kültürüdür. Siirtli Arapların gelenek ve göreneklerini, örf ve adetlerini, yaşam tarzlarını, inançlarını ve dünya görüşlerini çok net bir şekilde yansıtan sözlü kültür unsurları, lehçenin ayakta kalmasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Günlük hayatta kullanılmayan veya çok fazla deforme olan bazı orijinal Arapça kelimelerin sözlü edebiyat ürünlerinde yaşamaya ve korunmaya devam ettiği görülmüştür. Şayet bu dinamikler olmasaydı, söz konusu dil malzemesinin çoktan unutulup yok olacağı değerlendirilmektedir.

Dünyanın en gelişmiş diline sahip bir insan, tek başına bir adaya bırakılırsa, onun zamanla kullanılmayan ve aktarılmayan bu becerisinin köreleceği muhakkaktır. Dolayısıyla dillerin yaşayabilmesi için aktif olarak kullanılması ve başkalarına aktarılması gerekir. Bu aktarım temelde söz ile yapılmalıdır. Yani sözlü olarak varlığını koruyamayan bir dilin kâğıt üzerindeki sembolik işaretlerde yaşamasının pek bir anlamı yoktur. Çünkü dil, temelde söz ile kaim olur.

A. Siirt Arapçasında Hikâye ve Masallar

Eskiden, Siirt'te elektrik ve televizyon gibi teknolojilerin henüz yaygın olmadığı dönemlerde insanlar geceleri mum veya gaz lambası ışığında, odun sobasının etrafında bir araya gelerek birbirlerine Arapça hikâyeler anlatırlardı. Bu meclislerde büyükler 'Antere b. Şeddâd'ın (ö. m. 614 [?])¹¹ Divanını, Siretu Seyf b. Zîyezen¹² diye bilinen destansı hikâyeleri, halk arasında yaygın olan bazı masalları aktarır veya bazı kasideler okur, çocuklar da ilgi ve heyecanla bu anlatıları dinlerdi. Genellikle bu hikâyelerin bir rizgâhı ve sona erdiğini anlatan bir sonuç cümlesi vardır. Örneğin hikâyeye; *karra şî* / *karra şî* (bir defasında), *يوم الوحدا* / *yevmîl-vîhdé* (bir gün) gibi ibtidâî

¹¹ Annesi bir cariye olan 'Antere b. Şeddâd (ö. m. 614 [?]), Cahiliye döneminde yaşayan melez bir şairdir. Kölelikten kurtulup amcasının kızı olan sevgilisi 'Able'ye kavuşmak için bazı üstün başarılar sergilemek zorunda kalan 'Antere, düşmanın üzerine atılıp kahramanca savaşmış ve mensup olduğu 'Abs kabilesini cesurca savunmuştur. Bir muallakâsı ve kahramanlıklarının anlatıldığı bir divanı vardır. Hayatına dair geniş bilgi için bk. Cemal Muhtar, "Antere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), III, 237.

¹² Siretu Seyf b. Zîyezen hikâyeleri; İslamiyet'ten önce Peygamberin geleceğine inanan ve ona iman eden Seyf adındaki bir karakterin Habeşliler'e ve zencilere karşı verdiği mücadele ile insanlar ve cinler arasında İslâm'ı yaymak için gösterdiği çabalar anlatılır. Destanumsı maceralardan oluşan bu anlatılar, diğer sîretlerin aksine insanların ve cinlerin bir arada yaşadığı, büyücü ve sihirbazların iktidar mücadelelerine giriştiği ve doğa güçlerini ele geçirmek için savaştığı, evrenin dışında mistik, hayali ve efsanevi bir âlem çizmektedir. Müellifi ve yazılış tarihi hakkında çeşitli rivayetler olan bu efsaneler özellikle Arap dünyasında asırlarca dilden dile anlatılagelmıştır. Geniş bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı "Siretü Seyf b. Zîyezen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), XXXVII, 271.

cümlelerle başlanır. Bunun yanında bazen de masalların başında şöyle bir başlama peşrevi söylenirdi:

Siirt Arapçası

كا في ما كا في
أكبر من الله ما في
لا لو ذنب أو خطية
حي قل استغفر الله

Kê fi mê kê fi
Akbar mîn Allâ mê fi
Lê lû zenb û ħatiyyê
Hey kul istağfirulla

Türkçesi

Bir varmış bir yokmuş
Allah'tan büyük yoktur
Günah veya hatası olan
Estağfirullah desin

Siirt Arapçasında masallar, Türkçe masalların sonunda söylenen “gökten üç elma düştü... veya onlar ermiş muradına...” ifadelerine benzeyen *tûfê tûfê întemmét il-ĥentelûfê* şeklinde bir ifade ile sonlandırılır.¹³

Aşağıda Siirt Arapça diyalektiyle anlatılmış bazı hikâye ve masallar, Türkçe tercümeleriyle birlikte verilecektir.

İsrâf bele te'eb: *Kê fi véhét kên zengîn û ibnû kên mısırôf. Kıl yeom şî le kê yîhtiyu ebû kê yısrîfén. Féni yeom kê yîhtiyu ebû ezyed, hem kê yısrîfén. Yeom il-vîhdé ebû yîllu “Mê baĥa bîdî şî dehtik.” İmmu tîbdî êvi'l-karra tîhtiyu işveyyé. Âk immîné yîntem. Yuncıbor il-veled î rôh yî'mél. Evvel mê yîcî mîn iş-şîğél î cîb mecîdiyê yırvîya şê ebû. Î kûl: “Talloĥ cîbtu mecidiye il-yeom!”. Ebû yîmsék il-mecîdiyê dî zicce mîn il-pancara. Heme il-veled yımsék îdû. Î kûl: “Ewe mîn ıs-sabâĥ kıt-tı'ibtû fasta, eşem tız-zicce?”. Ebû î kûllû: “Arayt seroit ebûk û seroit immôk? Evlé kıllîtén ket-pevtoĥén, ket-roĥ tıĥrîcén fi afâr le mô yîlzém. İsrâf bele te'eb.”¹⁴*

Emeksiz israf: Oğlu müsrif olan zengin bir adam vardı. Her gün babasının verdiği parayı harcardı. Ertesi gün babası daha fazlasını verince onları da harcardı. Bir gün babası ona “Sana verecek param kalmadı.” der. Bu defa annesi ona bir müddet para vermeye başlar. Sonunda bu da tükenir. Çocuk mecbur kalır çalışmaya başlar. İşten döner dönmez getirdiği bir mecidiyeyi babasına gösterir ve der ki: “Bak bugün bir mecidiye kazandım!” Bunun üzerine babası elindeki bir mecidiyeyi alıp camdan atmaya çalışır. Çocuk hemen babasının elini tutar ve: “Sabahtan beri bunu kazanmak için uğraştım, onu nasıl atarsın!” der. Bunun üzerine babası ona: “Anne-babanın

¹³ Cengiz, “Siirt Arapçasını Yaşatmak”, 260.

¹⁴ Anlatan: M. Ali Arı, Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=ibj2GeMs7hw> (Erişim Tarihi: 31.03.2019).

servetine nasıl davrandığını gördün mü? O serveti çarçur ediyor ve gereksiz yerlere harcıyordun. Bu, emeksiz israftır.” der.

Nétîné: *Yeom il-vıhdé il-mara û ır-racôl kıl-hîrdû min ba'wén. Kıl-hîrdû mô yîgrev me'e ba'wén. Û lîhén şîğel îmné fi'l-karm. Kır-râhû il-karm. Û me'én îhmâr îmné. il-îhmâr kînhel maqvadû û di yıhrôp. Ûvé kıssallû hey û iyé kıssârôt qarîbit il-îhmâr. Kıl-fetel il-leye û kıl-kellê: “Nétîné riddi'l-îhmâr!” İyé itrôh it-rid il-îhmar û tîbdî tırkôs û itkûl: “Benet 'emmî helhulûlî. 1s-Sabî kıssêh 'eley, nétîné riddi'l-îhmâr!..”¹⁵*

Kokuşmuş: Bir gün karı-koca birbirlerine küsmüşler. Küsmüş, hiçbir şekilde birbirleriyle konuşmuyorlarmış. Bağda da işleri varmış. Yanlarında bir merkeple bağa gitmişler. Eşeğin yuları çözülmüş ve kaçmak üzereymiş. Adam durumu fark etmiş ve eşi merkebe yakınmış. Ona dönmüş ve “Kokuşmuş, merkebi tut!” diye bağırılmış. Bunun üzerine karısı merkebi yakalar ve şöyle diyerek oynamaya başlar: “Ey amcakızlarım beni zılgıtlarla tebrik edin! Zira herif bana; ‘Kokuşmuş merkebi yakala!’ diye seslendi.”

Siirt yöresinde yaşayan Arapların asırlardır birbirlerine anlattıkları ve nesilden nesile aktardıkları daha nice hikâye ve masalları vardır. Bu hikâyelerin pek çoğu derlenip kayıt altına alınmadıkları için unutulup yok olmuştur. Lehçeyi ayakta tutan en önemli unsurlardan birisi olan bu değerlerin bir an evvel sahadan derlenip kayıt altına alınması ve muhafazasının sağlanması gerekmektedir. Aksi takdirde sadece hikâyeler değil, bu dilin kelime hazinesi, karakteristik özellikleri ve canlılığı giderek zayıflayacaktır. Son yıllarda bu tehlikenin farkına vararak Siirt Arapçasının korunması gerektiğine inanan ve bu dilin araştırmaya değer bir hazine olduğunu düşünen araştırmacılar, sahadan birtakım hikâye ve masalları derleyip neşretmeye başlamıştır.¹⁶ Bu tür çalışmaların son derece önemli ve gerekli olduğunu düşünmekle birlikte henüz istenen düzey ve sistematîğe sahip olunmadığını ifade etmek gerekir. Dolayısıyla ele alınan bu çalışmanın en önemli amaçlarından birisi de Siirt Arapçasının söz konusu değerlerini kayıt altına alarak bu dilin korunması ve yaşatılmasına katkı sağlamaktır.

¹⁵ Anlatan: M. Ali Arı, <https://www.youtube.com/watch?v=YOOPYMyvvt8> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

¹⁶ Örnek için bk. M. Şefik Görgin, *Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l-Welâyé)*, 1. bs., (Kocaeli: Özlem Ofset Matbaa, 2017), 211-246; Abdulhadi Timurtaş, “el-Mevrûs eş-Şa'bi li 'Arab Es'ird”, *Dirâsât fi'l-Lehecâti'l-'Arabiyye el-Melkiyye fi Türkiye*, 1. bs., ed. Yaşar Acat, (İstanbul: Akdem Yayınları, 2018), 139-142.

B. Siirtli Arapların Bazı Adetleri

Siirt Arapça diyalektinin sözlü kültür unsurlarında dinî motifler oldukça yoğun bir şekilde işlenmiştir. Örneğin yağmur için okunan dualarda geçen ifadeler zamanla iktibas edilerek atasözlerinde kullanılmaya başlanmıştır. *حَوَالَيْنَا أَوْ لَا عَلَيْنَا / Ħeveleynê û lê 'eleyne* (Üzerimize değil, etrafımıza!) deyi mi buna bir örnek olarak gösterilebilir. Zira bu deyimde, olası olumsuzlukların üzerimize değil etrafımıza gelmesi temenni edilmektedir.¹⁷ Bu ifadenin, uzun süren yağmurun dinmesi için Hz. Peygamber (s.a.v.)'in okuduğu “*اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا*” (Ey Allah'ım, etrafımıza (yağsın), üzerimize değil!)¹⁸ şeklindeki duasından mülhem bir atasözü olduğu kanaatindeyiz.

Dinen yapılan yağmur duasının dışında gençler özellikle yaz veya sonbahar aylarında her tarafta kuraklığın kendisini iyice hissettirmesiyle, kendi lisanlarıyla yağmurun yağmasını talep ederlerdi. Özellikle havada bir takım bulut kümelerini gören gençler heyecanlanır, bu bulutların bir rahmet indirmeden geçip gitmesini istemedikleri için yüksek sesle şu ifadeleri tekrarlarlar:¹⁹

74

Siirt Arapçası

Ĝeyfê ğeyfê ğeyfîne
Rabbî matar ihtîne
Vêdî Rîhé kîn-nîşéf
Râ'inâ û 'iççên

Türkçesi

Ey yağmur bulutları bizi sırlısıklam ıslattın
Rabbim yağmur ver bize
Zira Rihê vadisi kurumuş
Çobanımız da susamıştır.

Sözlü kültür unsurları, Siirt Arapça lehçesinin korunmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Zira bazı Arapça kelimelerin yerine, zamanla diğer dillerden ödünç alınan sözcükler kullanılırken, söz konusu kelimelerin sözlü kültür ürünlerinde orijinal şekilleriyle yaşamaya devam ettiği görülmüştür. Örneğin yukarıdaki dördlükte geçen *ra'î* (çoban) kelimesinin yerine hali hazırda Rıstâk bölgesinde genellikle Kürtçeden ödünç alınan *şivân* sözcüğü kullanılmakta iken, bu kelimenin sözlü kültür ürünlerinde orijinal şekliyle korunması dikkat çekicidir. Bu durum, sözlü edebiyatın dili ayakta tutan en önemli dayanaklardan birisi olduğunu göstermektedir.

¹⁷ Ayhan Mergen, *Siirtlinin Gönlünden Diline Yansıyan Atasözleri ve Deyimler Arapça Söylenişleriyle*, (Siirt: Özel Basım, 2017), 44.

¹⁸ İlgili hadis için bk. Buhâri, Cumâ/35.

¹⁹ Tekin Cengiz (Doğum 1986 İkizbağlar (Töm köyü)/Tillo) ile yapılan 02.04.2019 tarihli mülakat.

Cumhuriyetin ilk yıllarında Siirt'te Musa Kazıyağı gibi meşhur tellallar vardı. Herhangi bir şey kayb olduğunda bunun ilanını şu ifadelerle yaparlardı:

Siirt Arapçası

'Elê hıb Alla û in-Nebî
Mın kıl-ara ıhmâr geor
Yıhtiyu şê sahabû
Lıhû nôtê helêl.

Türkçesi

Allah ve Peygamber aşkına
Kim gri bir merkep görmüşse
Sahibine teslim etsin
Bir banknot almaya hak kazansın

Bu tellallar başlangıçta Siirt'in sokak ve caddelerinde Arapça ilan yaparken tek partili dönemde Arapça konuşmak yasaklanınca bu ilanlar Türkçe yapılmaya başlanmıştır.

C. Siirt Arapçasında Bilmeceler ve Tekerlemeler (Hazzôriya)

Bilmeceler ve hazzôriya denen tekerlemeler, Siirt Arapça diyalektinin en önemli sözlü edebiyat ürünlerindedir. Aşağıda söz konusu diyalekte kullanılan bilmecelere örnek verilmiştir.

- طاسة لبن خلف الجبل / Tâsıt leben, helfî'l-cebel? (Bir dağ ardında bir tas yoğurt?)

Cevap: Ay.

- حية حبل بين الجبل / heyyé hebel, beynî'l-cebel? (Dağlar arasında yılan gibi kıvrılan şey?) Cevap: Nehir veya yol.²⁰

Siirt yöresinde yaşayan Arapların sözlü kültür unsurlarından bir tanesi de tekerlemelerdir. Aşağıda Siirt Arapçasında kullanılan tekerlemelere örnek verilmiştir.

Siirt Arapçası

Fûré pûré
Beyt hemmet sûlé
Êwi'l-mehsûlé
Êwi'l-'eccêné
Êwi'l-hebbêzé
Êwi pambé pmbé
Êwi firr 'ınt 'ammo heccî

Türkçesi

Fure pure (bir anlamı yok)
Hammet Sélé'nin evi
Bu (serçe parmağı) yıkayan
Bu (yüzük parmağı) yoğuran
Bu (orta parmak) pişiren
Bu (işaret parmağı) pembe pembe olan
Bu da pır pır etmiş Hacı Amcaya gitmiş

²⁰ Cengiz, "Siirt Arapçasını Yaşatmak", 259.

Siirtliler ışgor denen nevrüz gn rayoş ũ miktp²¹ ve ckt (bumbar) gibi yresel yemekler pişirip damlarda lambalar yakmak suretiyle bugn kutlanırdı. Bu kutlamalarda ellerindeki lambaları dairesel olarak çevirip şu tekerlemeyi sylerlerdi:²²

Siirt Arapçası

'El kaĥr il-keşşe
l-leyl m yt'eşşe
'Ele kaĥr besse
Hıry bl fi'l-kse

Trkesi

Papazın inadına
O bu gece yemek yemeyecek
Besisenin²³ inadına
Kesenin içine ettiler

Siirt'te bahar geldiğinde çocuklar evleri dolaşıp şu tekerlemeyi syleyerek, bu evlerden kuru zm ve ceviz gibi yemişler talep ederlerdi:²⁴

Siirt Arapçası

Cn cn cn cn cn
Cn lmĥelltkn lmĥelltkn
Alla ĥ helli lmm ĥell lmm
mm sebeb Ėbnn sebeb Ėbnn
bnn tl il-mırcn tl il-mırcn
Rabb yci's-Sltn yci's-Sltn
Ynşr ĥiyemt ĥiyemt
'Ele'd-dn 'ele'd-dn
Yşk bestn bestn
Ye 'ammo veddn
Bbt beyt eb
Ye 'ammo veddn
Bbt beyt eb
Cvvet 'ımeydiyy
Zbĥ ıt-Tab
Hniyy mniyy
Rkzn fil-zveyyy
Cbu ızbb ũ maşşor

Trkesi

Geldik, geldik, geldik, geldik, geldik.
Mahallenize geldik mahallenize
Allah onu annesine bağışlasın annesine
Annesine yedi erkek yedi erkek evlat
Her biri mercan boylu mercan boylu
nşallah Sultan gelir Sultan gelir
adrlarını kurar, adrlarını
Bizim tarafımıza bizim tarafımıza
Bostanlarımızı sular, bostanlarımızı
Ey amca beni gtr!
Babamın evine
Ey amca beni gtr!
Babamın evine
'Imeydiye'de olan
Tab sokağında
Afiyet mafiyet
zveyye'de oturuyorlar
Kuru zm ve ceviz içi getir

²¹ Rayoş ũ miktp; içerisine kavrulmuş un ve ceviz içi konup brek gibi sarılan yufkaların yağda kızartıldıktan sonra pekmeze batırılmasından sonra servis edilen Siirt'in eski bir tatlısıdır. Yapılışı hakkında geniş bilgi için bk. Cumhuri Kılııoğlu, *Her Ynyle Siirt*, (Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1992), 105.

²² Cumhuri Kılııoğlu (Doğum 1938 Siirt) ile yapılan 20.06.2018 tarihli mlakat.

²³ Un ve yağla yapılmış yresel ve pratik bir yiyecek, atıştrmalık. (Tekin Cengiz ile yapılan 02.04.2019 tarihli mlakat.

²⁴ Anlatan: M. Ali Ar, <https://www.youtube.com/watch?v=hQEa0d9dwJk> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

Dınnakkor işveyyé
Yê cevêp yê mevêp

Biraz atıştırırım
Hadi cevap mevap (ver)

Yine nevrüz veya aşure günlerinde çocuklar komşuların evlerini dolaşır şu tekerlemeyi söylerlerdi:²⁵

Siirt Arapçası

Cînê mê cînê
Hıl il-kîs u-htînê
Bêb iş-şêh ırvînê
Heolím heolím helf il-heyf
Alla î hellî nês il-beyt
Línê 'ecîn kı-htamar
Líkén íbén kemel-şamar
Yê cevêb yê mevêp

Türkçesi

Gelir gelmez
Keseyi aç ve bize ver
Şeyhin evini göster bize
Duvarın arkasında meşaleler
Allah ev halkını bağışlasın
Mayalanan bir hamurumuz var
Ay gibi bir çocuğunuz var
Hadi cevap mevap (ver)

Ancak günümüzde bu adet ve geleneklerin birçoğu terkedilmiştir. Dilin ve kültürün en önemli taşıyıcılarından olan bu dil malzemesinin giderek kaybolması Siirt Arapçasının da günden güne zayıflamasına neden olmaktadır.

D. Bazı Öğüt Verici Manzumeler

Siirt'te 1950'li yıllara kadar halk arasında söylenen bazı manzumeler vardı. Bunların yaşlı amcalar tarafından gençlere öğüt maksadıyla söylendiği aktarılmaktadır. Şu an bu şiirleri bilen çok az insan kalmıştır. Dolayısıyla bu tür edebi mahsullerin kayıt altına alınması bu çalışmanın hedefleri arasındadır. Aşağıda bu manzumelere örnek verilmektedir:²⁶

Siirt Arapçası

Bêlôk û bêlôk ehî
Mın veld ız-zinê²⁷ bêlôk

Türkçesi

Ey kardeşim dikkat et!
Veled-i zina kişilere dikkat et!

Le't-'âşôr veld ız-zinê
Dî harrôp eşşêlôk

Veled-i zina kişilere refakat etme
Yoksa işlerini mahveder

²⁵ Anlatan: M. Ali Arı, <https://www.youtube.com/watch?v=hQEa0d9dwJk> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

²⁶ Anlatan: M. Ali Arı, <https://www.youtube.com/watch?v=wZoPraKKaZA> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

²⁷ Siirt Arapçasında *veld ız-zinê* (veled-i zina) ifadesi genellikle karaktersiz ve üç kağıtçı kişiler için kullanılan bir tabirdir.

İnkê fıhıklok veld ız-ziné
Tabbıklû ecfênôk

Veled-i zina kişi sana gülümserse
Ona suratını as

Veleo heleflök bil-yemîn
Ba'de'l-yemîn hênôk

Sana yemin etse bile
Yeminden sonra ihanet eder

Aynı şekilde aşağıda Siirt Arapçasında söylenen öğüt verici manzumelere bir başka örnek verilmiştir.²⁸

Siirt Arapçası

Yê tayr û yê tayr
Bessök it'ellî kad mê bakâlôk ra's

Türkçesi

Ey keklik, hey keklik!
Yeter yükselecek başın kalmadı

Memdôh û beyn ıs-sıcar
Meokûs beyn ín-nés

Ağaçlar arasında övülen
İnsanlar arasında yerilen

Tıffêhîtnê kın-cenêt
Beynel-kedeh û ıl-ke's

Elmamızı toplamışlar
Kâse ve kadehler içinde

Gerî le kî'n-gere beynetnê
Lêt-kûlû şen-nês

Aramızda geçen konuşmayı
İnsanlara anlatma

E. Siirt Arapçasında Atasözleri

Atasözü, ataların gözlem ve tecrübeleri neticesinde vardıkları kanaatleri son derece veciz bir üslupla ve çoğu zaman öğüt verici olan, sözlü gelenek içerisinde şekillenen ve asırlar boyunca kalıplaşmış olarak aktarılan anonim karakterli sözlerdir.²⁹ Siirt yöresinde yaşayan Arapların zengin bir sözlü kültür dağarcıkları vardır. Hiç şüphesiz bunların başında da atasözleri gelir. Bu atasözlerinin içerisinde toplumun dünya görüşünü yansıtan çok önemli ipuçları vardır. En önemlisi de atasözleri kendilerine has yapıları sayesinde asırlar boyunca bozulmadan bir kalıp halinde nesilden nesile aktarılabilmiştir. Böylece lehçenin kelime hazinesi, karakteristik özelliği ve fonetik yapısı bu sözlü kültür ürünleri sayesinde bozulmadan aktarılabilmiştir. Aşağıda Siirt Arapçasının bu zengin atasözü hazinesinden birkaç örnek verilmiştir.

²⁸ Anlatan: M. Ali Arı, <https://www.youtube.com/watch?v=wZoPraKKaZA> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

²⁹ Bk. Ahmet Köklügiller, *Türkçe Edebiyat Sözlüğü*, (İstanbul: Hür Yayinevi, 1974), 15.

- *Harap min teht il-matar, irtamâ teht il-mezrîp* (Yağmurdan kaçtı, oluğun altına düştü.): Kötü bir durumda olan insanların, bu durumdan kurtulmak için çaba harcamalarına rağmen, bazen daha kötü durumlara düşebildiklerini anlatmak için kullanılır. Bu atasözünün Siirt Arapçasında *Harap min teht it-tawiyé, irtama teht il-vekfé* (Sağanaktan kaçıp oluğun altına düştü.) şeklinde farklı bir kullanımı da bulunmaktadır.³⁰ Türkçede kullanılan “Yağmurdan kaçarken doluya yakalandı.” atasözüyle çok yakın bir benzerlik arz etmektedir.
- *اكرس البصلا او شما البنت تجي علي اتي Iksir il-basalé û şimmê, il-bînt ticî ‘ele îmmê* (Soğanı kır, kokla; kız da annesine çeker.): Soğanın kendine has bir kokusu vardır. Bu atasözünde soğanın kokusunun değişmediği gibi kızların da annelerine çektiği ifade edilmektedir. Arapçada buna benzer bir atasözünde *إذا أُرِدْتُ أَنْ تَعْرِفَ امْرَأَتَكَ بَعْدَ عَشْرِ سِنِينَ فَانظُرْ إِلَى حَمَاتِكَ* (On yıl sonra eşinin nasıl olacağını bilmek istiyorsan kaynanana bak.) Bu atasözüyle kızın huy bakımından anneye çektiği, kız alırken annesine de bakılıp araştırılması gerektiği anlatılmaktadır. Bu atasözü, Türkçede kullanılan “Anasına bak kızını al, kenarına (kıyısına, tarağına) bak bezini al.”³¹ Atasözünü çağrıştırmaktadır.
- *الله اي حافظنا من سَاعِثِ النَّقْصَةِ / Alla iy hâfiznâ min se’it in-naqsa* (Allah bizi eksik saatten korusun): İnsanın hayatında olumsuz bazı anların olabileceğini, daha önce hiç hesaplanmayan bir felaketle karşı karşıya kalılabileceğini bahse konu edinen bu atasözü, bu tür olayları “eksik saat” olarak tanımlayarak yüce Allah’tan bu gibi anılardan insanları korumasını temenni etme adına zikredilmektedir.³² Siirt lehçesinde “eksik saat” tabiriyle farklı mana içeren başka bir deyim daha kullanılmaktadır. *مَعُو سَاعِثِ نَقْصَهُ / Me’û se’it naqsâ* (Eksik bir saati var). Bu atasözü, akli dengesi yerinde olmayan ve alakasız şeyler konuşan kişiler için söylenmektedir. Türkçedeki “Bir tahtası eksik.” deyimini ile aynı manada kullanılmaktadır.
- *عز الزاد حخي يردات / ‘Iz iz-zêt hey yızdêt* (Zahireye (azık) saygı göster ki, art-sın.): Azık anlamında kullanılan *زاد* (zêd) kelimesi, daha çok yöre halkının çoğunlukla tükettiği bulgur, pirinç ve yarma gibi kuru gı-

³⁰ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 270.

³¹ Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2018), 1/147.

³² Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 18.

dalar için kullanılmaktadır. Bu atasözünde insanların elindeki nimetlere saygı göstermeleri, israf ve savurganlık yapmamaları gerektiği anlatılmak istenmektedir. Nimete gereken saygı ve ehemmiyetin gösterilmesi halinde bereketlenip bollaşacağına dikkat çekilmektedir.³³

- لَا رَادَ رِخْسُو زَجَّ نَصْوُ / *lé rêd rihsû, zeç nıssû* (Ucuzunu isteyen, yarısını atar.): Satın alınan bir şeyin kaliteli olmasına dikkat edilmesi gerektiğini ifade eden bir atasözüdür. Bir şeyin ucuzunu isteyen kişi bunun kalitesinin de düşük olacağını göz önünde bulundurmalı hatta yarısını da dökebileceğini bilmelidir. Türkçedeki “Ucuzsa vardır bir illeti, pahalıysa vardır bir hikmeti.” atasözüne benzer bir mana içermektedir.
- يَبْقَى مِنَ الْعِيدَيْنِ بَلَا غَدَاةَ / *Yıbka min il-‘ıydeyn belê gedê* (İki bayramın yemeğinden mahrum kalmak.): Aynı anda birden fazla iş yapmaya çalışıp hiçbirisinde başarılı olamayan kişiler için söylenen bir atasözüdür. Türkçede kullanılan “İki karpuz bir koltukta gitmez.” atasözüne yakın bir manayı ifade etmektedir.
- الْإِنْسَانُ يَتَحَمَّامٌ إِسْمُو أَوْ الْإِحْمَارُ يَتَحَمَّامٌ جَلْوُ / *Îl-insên yıthemmém ismû û il-ıhmâr yıthemmém cillû* (İnsan adını, eşek ise semerini düşünür.): Bu atasözünde insanın namını koruması gerektiği ifade edilmektedir. Toplumda olumlu izlenimleri ve hoş bir sedayı ancak kişilik sahibi onurlu insanlar bırakabilir. Türkçedeki “Eşek ölür kalır semeri, insan ölür kalır eseri.” anlamındaki atasözüne çok yakın bir mana içermektedir.
- قَلْبِي عَلَيَّ وَلَدِي قَلْبٌ وَلَدِي عَلَيَّ حَجْرَةٌ / *Qelbi ‘elê veledî, kelp veledi ‘el hacar* (Yüreğim çocuğuma titrerken, çocuğumun yüreği taşa titremekte.): Bu atasözünde ebeveynin çocuklarının üzerine titredikleri, onlar için endişelendikleri; çocukların ise aynı duyguda olmadıklarından yakınılmaktadır.
- بَقِيَ لَوْ عَجِينَتْ إِئْبِيْزُ / *Bakâ lû ‘ecntı ığbeyz* (Bir hamurluk ekmeği kalmış.): Yaşı ilerlemiş kişiler için kullanılan bir ifadedir. Bu, yaşlılara karşı yanlış tutum ve davranış içinde olan kişilere ilerlemiş yaşları hatırlatılarak onlara karşı daha sabırlı ve anlayışlı olunması öğütlenmektedir. Hayatta “bir fırın ekmeği kalmış” ifadesiyle sayılı günlerinin kaldığı anlatılmak istenmektedir.

³³ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 289.

- العقول يلزام من المهّد هَلَّا الحَدّ / *Íl-'aḳôl yilzém mín il-mehd hellê il-lehd* (Akıl, beşik-ten mezara kadar gereklidir.): Bu atasözü ile aklın insanoglu için çok değerli bir sermaye olduğu anlatılmaktadır.³⁴

F. Siirt Arapçasında Deyimler

Deyimler de atasözleri gibi toplumun geniş bir kitlesi tarafından benimsenmiş ve halka mal olmuş anonim ifadelerdir. Atasözleriyle pek çok benzer yönleri olduğu için çoğu zaman birbirleriyle karıştırılır. Genel bir tanım yapmak gerekirse deyim; gerçek anlamı dışında kullanılarak ifadeyi zenginleştiren iki veya daha fazla kelimedenden oluşan kalıplaşmış söz dizisidir.³⁵ Deyimleri atasözlerinden ayıran özellik, sözcük sayılarından ziyade işlev ve karakteristik yapılarıdır. Bu anlamda deyimler, bir durumu daha veciz bir şekilde anlatmaya yarayan, öneri veya öğüt içermeyip sadece durum tespiti yapan ve genellikle birden fazla sözcükten oluşan ifadelerdir.³⁶

Siirt Arapça diyalektinin sözlü kültür ürünlerinden birisi de deyimlerdir. Bu deyimler, asırlardır birer kalıp olarak günümüze kadar nakledile gelmiştir. Bu ürünler, lehçenin geçmişi ile sıkı bir bağ kurmuş ve dış etkenlere karşı korunmasını sağlamıştır. Aşağıda bu deyimlerden birkaç örnek verilmiştir.

- عَقْلَ كَبِيءَ / *'Eḳel ḳebe* (aklı kaba.): Havalı, tepeden bakan, kendini çok beğenen, başkalarına üstten bakan kişiler için kullanılan bir deyimdir.³⁷ Türkçedeki “burnundan kıl aldırmmamak” deyimine benzer bir anlam taşımaktadır. Bu deyim, bu vasfa sahip insanlarla diyaloga girmenin zor bir durum olduğunu ifade eder. Siirt merkez ve Fırsêf'teki Araplar bu deyimi *'eqol qebe* şeklinde telaffuz ederler.
- بِمَسَاكِ قَدْرِي / *Yımsék qadrî* (değerimi biliyor): Bu deyim, kadir kıymet bilen başkalarına hak ettikleri değeri veren ve nankör olmayan kişiler için kullanılır.
- أَوْأَ عَلَى نَارَ / *Uvé 'el nâr* (ateş üstünde): Bu deyim, telaşlı, aceleci ve sabırsız kişiler için kullanılır. Türkçede kullanılan “diken üstünde” deyimine yakın bir anlam içermektedir.

³⁴ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 14.

³⁵ Osman Göker, *Uygulamalı Türkçe Bilgileri I*, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 207.

³⁶ Erdinç Doğru, *Dilin Derin Devleti Deyimler*, 1. bs., (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 29.

³⁷ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 14.

- حَبْلُو أَوْ طَوِيل / *Hebelû û tavîl* (ipi uzundur): Bu deyim, işini umursamayıp ihmal eden, kendisinden istenilen işi vaktinde yapmayan kişiler için kullanılır.³⁸ Yine Siirt Arapçasında kullanılan صَبْرُو أَوْ طَوِيل / *sabrû u tavîl* (sabrı uzundur) ifadesi de buna benzer başka bir deyimdir.
- عَفْ رَمَانَت حَنْوَا / *'Aw rummânit hanwâ* (ekşi bir nar ısırdı): Yaptığı işte umduğunu bulamayan, beklentisini karşılayamayan kişiler için kullanılır. Girdiği işten zarar gören veya bazı meselelerde işin içinden çıkamayan kişiler için kullanılan bir deyimdir.³⁹
- عَلَى أَوْرَاسُو / *'Elê awrâsû* (dişine göre): Kişiye hoşlandığı bir yemek ikram edildiğinde veya tam kafasına göre bir kişi, iş ve durumla karşılaştığında söylenen bir deyimdir.
- سَيْن مَلُّوس / *Seyn mellûs* (kaygan dilli): Konuşması kimseyi rahatsız etmeyen, tatlı dilli olan kişiler için kullanılır. Bazen de yağcılık yapıp menfaat peşinde olan ve yalakalık yapan kişileri tavsif ederken kullanılır.
- حَمَجِمَت لَحْم / *Cımcımit lehem* (et kafa): Laf anlamayan, kalın kafalı kişiler için kullanılan bir deyimdir.⁴⁰
- إِي بَسْمُور كَرِيُو / *Ïy basmôr qeriyû* (konuşmasını çiviliyor): Kendisinden emin, diksiyonu düzgün ve hitabeti güçlü olan kişiler için kullanılır. Bazen de iğneli konuşup muhatabın canını sıkacak sözler söyleyen kişiler için de söylenir.⁴¹
- إِي حَمُوص الحِنَصْرَى / *Ïy hammôs il-ħımsarâ* (doluyu kızartıyor): Yalan konuşan ve konuşmasında olmadık şeyler anlatan insanlar için kullanılan bir deyimdir. Doluyu kızartmanın mümkün olamayacağı gibi bu tür insanların sözlerinin de gerçekçi olmadığına vurgu yapılmaktadır.⁴²

Sonuç

Anadolu'nun kimliğini oluşturan en önemli unsurlardan birisi, sahip olduğu zengin dil çeşitliliğidir. Siirt yöresinde konuşulan Arapça diyalekti bu değerlerden birisidir. Arapçaya ait bir lehçe olan bu dil, yazılı bir sisteme dayanmadığı gibi asırlardır nesilden nesile şifahen aktarılmaktadır. Salt

³⁸ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 152.

³⁹ Tekin Cengiz (Doğum 1986 İkizbağlar (Töm köyü)/Tillo) ile yapılan 02.04.2019 tarihli mülakat.

⁴⁰ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 105.

⁴¹ Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 179.

⁴² Mergen, *Atasözleri ve Deyimler*, 93.

sözlü kültüre dayanan dillerin ses ve hareket alanı bakımından avantajlı olmalarının yanında dış etkenlere karşı savunmasız olmak gibi dezavantajları vardır. İletişime geçilen diğer kültür ve diller, zamanın şartlarına göre değişen dünya algısı ve yaygınlaşan tüketim kültürü gibi pek çok dış faktör, yazılı bir sistemi olmayan dilleri daha fazla etkilemiştir. Dolayısıyla Siirt Arapça diyalekti dış etkenlere karşı uzun süre savunmasız kalmıştır. Bunun neticesinde bu dilin hem yapı hem fonetik açıdan birçok değişikliğe maruz kaldığı görülmüştür.

Hiç şüphesiz bir yazılı sistemi olmayan Siirt Arapçasının en önemli dayanağı sahip olduğu zengin sözlü kültür hazinesidir. Zira bu özelliği sayesinde birden çok aşındırıcı faktöre karşı doğal bir savunma geliştirmiştir. Lehçenin sahip olduğu atasözleri ve deyimler bir kalıp halinde değişmeden nakledildiği için bu ürünlerin içerdiği dil malzemesinin korunmasını sağlamıştır. Ayrıca hikâye ve masalların anlatım dili, lehçenin cümle yapısını ve kelime hazinesini muhafaza etmiştir. Yine Siirtli Arapların zengin örf, adet ve kültürleri, dillerinin muhafazasına ve yaşatılmasına büyük oranda katkı sağlamıştır.

Son yıllarda Siirt Arapça diyalekti için bir yazı dili oluşturma çabalarının olduğu bilinmektedir. Bu lehçeye bir yazı dili kazandırmak ve sahip olduğu birçok dil unsurunu kayıt altına almak da bu dili yaşatmaya yetmeyebilir. Bunun yanında bu dilin aktif bir şekilde kullanılmasının sağlanması gerekmektedir. Zira kullanılmayan bir dil her ne kadar kâğıt üzerinde yazılı olsa da ölüdür.

Kaynakça

- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2018.
- Arı, M. Ali. <https://www.youtube.com/watch?v=ibJ2GeMs7hw> (Erişim Tarihi: 31.03.2019).
- _____. <https://www.youtube.com/watch?v=YOOYPMyyvt8> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).
- _____. <https://www.youtube.com/watch?v=hQEa0d9dwJk> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).
- _____. <https://www.youtube.com/watch?v=tYoa6Hn1XfM> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).

- _____. <https://www.youtube.com/watch?v=wZoPraKKaZA> (Erişim Tarihi: 01.04.2019).
- Bituna, Gabriel. *Morfo-Sintaxa Dialectului Arab Nord-Mesopotamian Din Siirt, Turcia*. Bükreş: Bükreş Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî (I-III)*, Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2003.
- Cengiz, Emin. "Siirt Arapçasını Yaşatmak", *Türkiye'de Konuşulan Arap Diyalektleri*, ed. Yaşar Acat, 1. bs., İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.
- _____. "Türkçenin Siirt Arapçasına Etkisi", *Dil Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, ed. M. Nesim Doru, Ömer Bozkurt, Ankara: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Yayıncılık, 2018.
- Cengiz, Tekin. (Doğum 1986 İkizbağlar (Töm köyü)/Tillo) ile yapılan 02.04.2019 tarihli mülakat.
- Doğru, Erdinç. *Dilin Derin Devleti Deyimler*. 1. bs., Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Göker, Osman. *Uygulamalı Türkçe Bilgileri I*. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Gül, Ahmet. "Sahâbe Tefsirinde Dil Olgusu", *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı: Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu (22-23 Mayıs 2015/Sivas)*, ed. Hasan Keskin, Abdullah Demir, (Sivas 2016), 202.
- Görgin, M. Şefik. *Arapça Qeltu Lehçesi Siirt Arapçası ('Arabî l-Welâyé)*. 1. bs., Kocaeli: Özlem Ofset Matbaa, 2017.
- Gül, Necim. *Siirt Arapçasını Kurtarmak*. yy: Sage Matbaacılık, 2013.
- Keser, İnan ve Seyidoğlu, Sadullah. *Türkiye'nin Doğusunda Araplar*. 1. bs., Ankara: Karahan Kitabevi, 2018.
- Kılıçcıoğlu, Cumhur. *Her Yönüyle Siirt*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1992.
- Kılıçcıoğlu, Cumhur. (Doğum 1938 Siirt) ile yapılan 20.06.2018 tarihli mülakat.
- Köklügiller, Ahmet. *Türkçe Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: Hür Yayınevi, 1974.
- Mergen, Ayhan. *Siirtlinin Gönlünden Diline Yansıyan Atasözleri ve Deyimler Arapça Söylenişleriyle*. Siirt: Özel Basım, 2017.
- Muhtar, Cemal, "Antere", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991, III, 237.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür Sözü'nün Teknolojileşmesi*. 6. bs., çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Salmuş, Ferman. *Türkiye'nin Dil Hafızası*. 1. bs., ed. Suat Hayri Küçük, İstanbul: Librum Kitap, 2015.
- Timurtaş, Abdulhadi. "el-Mevrûs eş-Şa'bî li 'Arab Es'ird", *Dirâsât fi'l-Lehecâti'l-'Arabîyye el-Mehkiyye fi Türkiye*, 1. bs., ed. Yaşar Acat, İstanbul: Akdem Yayınları, 2018.

Yazıcı, Hüseyin. "Sîretü Seyf b. Zîyezen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2009, XXXVII, 271.

Kaynak Kişiler:

Ayhan Mergen (Doğum 1957 Siirt)

Cumhur Kılıçcıoğlu (Doğum 1938 Siirt)

M. Ali Arı (Doğum 1940? Siirt)

Tekin Cengiz (Doğum 1986 İkizbağlar (Töm köyü)/Tillo)

The Role of the Oral Culture in the Protection of Siirt Arabic Dialects

Citation/©: Cengiz, Emin, The Role of the Oral Culture in the Protection of Siirt Arabic Dialects, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 67-88.

Extended Abstract

The most important function of language, basically a voice product, is an oral means of communication. Throughout the history of mankind, only few from thousands of languages spoken had been recorded. Even today, many spoken languages have not been able to create a written literature. For instance, the earliest Arabic records only date back to the revelation of The Quran, although it is one of the ancient languages in the world. The Qur'an and the language of the Islam had a profound effect on composing a recorded Arabic literature. Thanks to the Quran, Arabic language, which took its final form with the expansion of Islam, made great progress and was taken under protection by the Muslim community. As a result of this process, Arabic has not become only widely spoken language but it had also produced a strong literature as well.

Anatolia, one of the significant centres of civilization in the Middle East, is a territory where different cultures lived together throughout the history. The multicultural structure of Anatolia has given rise to a diverse identity. One of the most important values constituting the identity of Anatolia is the variety in spoken language in this region. One of those languages is Arabic. Even today in Turkey, there are native Arabic speaking citizens in the Turkish Republic. It is known that this population, which has more than one million, is densely populated in the provinces such as Mersin, Adana, Hatay, Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa, Mardin, Diyarbakır, Batman, Siirt, Muş and Bitlis. They had settled in this region for centuries ago. There are also a large number of people of Arab origin who migrated from these provinces to the big cities in the west part of Turkey. Those Arabs in the south and south-eastern Turkey are the subjects of this study, who are continuing their lives for centuries in Anatolia and those, are the people who have contributed to the formation of this region's identity. As an important reminder, it should be noted that Syrian refugees living in Turkey are excluded from this study.

A great majority of these people are bilingual and they are able to speak Turkish, Kurdish and Syriac. The dialect of Arabic speaking community is away from Standard Arabic, due to the absence of a recording system of Arabic dialects spoken in Turkey and the limited connection with the Arab world. In addition to this variation, among this community either living in the same or different residential area, there are visible differences in the dialects they spoke. Until recently, those dialect differences have not drawn the attention of the Arab World. Therefore, the native Arab linguists have carried out studies related to this new research area in recent. Since 1880s, the subject has attracted also the attention of non-Arab researchers such as Albert Socin, Haim Blanc, Hans-Jurgen Sasse, Otto Jastrow, and George Grigore.


In the province of Siirt, Arabs, Turks, Armenians, Assyrians and Chaldeans have lived together for many years. As a result of this constant contact, an interaction between the Arabic dialect and other spoken languages in the region arose. The Siirt dialect borrowed some words and even some phrases from these languages. In the meanwhile, the interaction of Siirt Arabic dialect (which also does not have a written system) with other languages, can lead to many challenges; such as been unguarded to extrinsic impacts.

Also, Arabs living in Siirt changed some Arabic letters of which the sounds are difficult to pronounce; for instance the letter 'ayn, qaf, and dha. As a result, this dialect has gained a unique structure both phonetically and morphologically. Besides this impairing process, it is also possible to talk about the dynamics that sustains the Siirt Arabic. The most important one of these dynamics is the rich oral culture and the oral tradition. Arabs living in this region have been able to preserve their language for centuries based entirely upon oral tradition without the advantages of written culture. The naturally formed oral culture has created a common memory that contains all the codes constituting the identity of the local people. This social consensus has played an important role in the preservation of this dialect and being handed down future generations.

This study focuses on the Siirt arabic dialect spoken in Siirt including the Siirt center known as the Rıstâk, a location in Siirt Tillo district, Sınép (Çatılı village in official records), Fırsef (Dereyamaç village), Halenzé (Siirt-bound Bağtepe neighborhood), Tôm (İkizbağlar village), 'Elenzok (Akyamaç village) and Fıskén (Doluharman village). In this study, some examples of verbal culture products are evaluated, such as story, tale, riddles, proverbs and idioms told and used by the Arab Siirt community and the importance of these products in the survival of the dialect is emphasized. Because the proverbs and idioms of Siirt Arabic dialect were handed down throughout centuries in an unchanged form, they have ensured the preservation of the language and the material contained in these products. In addition to this, the narrated language in the stories and tales, the sentence structures and the vocabulary preserved the dialect. The rich custom and culture of the Siirt Arabs have also contributed greatly to protect and maintain their dialect. Nevertheless, today's widespread technology and changing world perception has a negative effect on oral tradition. For this reason, many old traditions and literary pieces used in the past have been gradually abandoned in Siirt. In turn, this has caused the weakened the impact of the oral culture, which is the most important basis of Siirt Arabic. Henceforth, it is among the goals of this study to record and preserve the vocabulary of the Siirt Arabic dialect.

Te'vilâtü'l-Kur'ân ile *Keşşâf* Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi*

 Süleyman Mollaibrahimoğlu**

 Abdurrahman Harbi***

Atf/©: Harbi, Abdurrahman ve Mollaibrahimoğlu, Süleyman, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* ile *Keşşâf* Tefsirlerinin Nesh Açısından Mukayesesi, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 89-113.

Öz: Kur'ân-ı Kerim'in muhafazasına, tefsir ve teviline yönelik oluşturulan Ulûmü'l-Kur'ân'ın en önemlilerinden biri nesihtir. Birçok akademik çalışmaya konu olan ve hemen her bir müfessirin dikkate aldığı nesh, aynı zamanda İslamî ilimlerin de ortak kadim meselelerindedir. Bu makalede, Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı ile Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ı, nesh meselesini ele alış biçimleri mukayese edilmeye çalışılmıştır. Yapılan çalışma sonucu iki eserde de nesh konusuna yeterince yer verildiği, meselenin genel yönleriyle ele alınıp irdelendiği görülmüştür. İki müfessir de bir taraftan konuyla ilgili geleneksel ilmi mirası dikkate alırken diğer taraftan konu hakkındaki dirayetlerini ortaya koymuşlardır. Neshe dair genel anlamda yakın bir duruş sergilemekle beraber iki müfessirin rivayetleri değerlendirme ve özellikle neshe dayanak teşkil eden kaynaklar hususunda birbirinden farklı ve iç bütünlüklü bir bakış açısı ortaya koydukları görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nesh *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, *Keşşâf*, Mâtürîdî, Zemahşerî.

* Bu makale, "Te'vilâtü'l-Kur'ân ile Keşşâf Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Mukayesesi" adıyla Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu danışmanlığında yapılan savunma aşamasındaki doktora tezinden üretilmiştir.

** Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, m.i_suleyman@hotmail.com.

*** Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, abdurrahman.harbi@erdogan.edu.tr.

Comparing the Concept of Naskh in *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* and *al-Kashshāf*

Citation/©: Harbi, Abdurrahman ve Mollaibrahimoğlu, Süleyman, Comparing the Concept of Naskh in *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* and *al-Kashshāf*, Artuklu Akademi 2019/6 (1),89-113.

Abstract: Naskh (abrogation) is one of the important notions in 'Ulūm al-Qur'ān (the Qur'ānic sciences) that emerged for the purpose of explaining, preserving and interpreting the Qur'ān. Naskh was one of the early controversial topics in Islamic sciences and has been discussed in detail by almost every *mufassir* (the writer of a commentary on the Qur'ān). Abrogation has been subject to many academic studies until today. In this study, we compared *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* by Imām al-Māturīdī (D. 333 AH /944 CE) and *al-Kashshāf* by al-Zamakhsharī (D. 538 AH/1144 CE) in terms of their manner of discussing naskh. As a result of this comparison, it has been concluded that both works sufficiently and deeply evaluated the subject matter and each of them proved their proficiency in their exegesis on the Qur'ān. Furthermore, while giving place to the views of the former commentators in the tradition, Imām al-Māturīdī and al-Zamakhsharī also expressed their own arguments. Even though they seem to be similar in embracing naskh, they vary primarily in evaluating the narratives by various *mufassirs* and especially in the way they used the sources which constitute the basis of naskh.

Keywords: Tafsir, Naskh, Ta'wīlātu'l-Qur'ān, al-Kashshāf, al-Māturīdī, al-Zamakhsharī.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Giriş

Yirmi üç yıllık nüzül sürecinde tamamlanan Kur'ân-ı Kerim, ilk zamanlardan itibaren başta Hz. Peygamber olmak üzere vahiy kâtipleri, ashab ve onları takip eden nesillerin dikkatlerini celbetmiş, tefsir ve tevil faaliyetlerinin başat ve hedef kaynağı olagelmiştir. Söz konusu çabalar tefsir ve tevil adıyla isimlendirilmiş, aynı zamanda tefsir külliyatımızı meydana getiren hemen her eserin isminde "tefsir", "tevil" kavramlarından en az birine yer verilmiştir. Ulûmü'l-Kur'ân sahasının temel konularından olup, hemen her müfessirin dikkate aldığı bir konu olan nesh meselesine ilişkin birçok eser kaleme alınmış olup, bu gayretlerin başta ahkâm âyetleri olmak üzere Kur'ân-ı Kerim'in birçok âyetinin doğru biçimde tefsir edilebilmesi adına son derece önem arzettiği belirtilmelidir.¹ "نسخ (n-s-h)" kökünden türeyen ve

¹ İslamiyet'in ilk dönemlerinde olgusal bir gerçeklik olarak ele alınan ve problem sayılmayan nesh meselesi, tabii döneminden başlayarak ilerleyen zamanda teorik bir problem olarak görülmeye ve tartışılmaya, özellikle İmam Şâfiî (ö. 204/820) ile teori ve usûl bağlamında yerleşmeye başlamış; tedvin asrından itibaren de bazı eserlerde müstakil bir konu, bazılarında ise sadece bir başlık olarak ele alınmış ve incelenmiştir. Nesh meselesiyle ilgili detaylı bilgi ve müstakil bazı eserler için ayrıca bakınız: Ebü'l-Hattâb Katâde b.

“izâle etmek, bir şeyi iptal edip onun yerine başka bir şey koymak, nakletmek ve istinsah etmek” gibi anlamları bünyesinde barındıran² nesh kavramının farklı istilâhî tanımları yapılmaktadır. Bununla beraber bu kavram en genel anlamda “Şer’î bir hükmün daha sonra gelen şer’î bir nasla kaldırılması”³ olarak tarif edilmiştir. Nesh mevzuunda hükmü değiştirilen kaynağa “mensûh”, nesheden yani hükmü değiştirici kaynağa veya şer’î delile ise “nâsîh” denilmiştir. Temelde Bakara sûresinin 106. âyeti,⁴ Ra’d sûresinin 39. âyeti⁵ ve Nahl sûresinin 101.⁶ âyetine dayandırılan nesh olgusu, cumhur ulemâ tarafından aklen ve naklen câiz görülmüş;⁷ neshin ancak emir ve ne-

Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, tahk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1404); Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz*, tahk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, (Riyâd: Şirketü'r-Riyâd, 1418/1997); Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, tahk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408); Cemalüddîn Ebû'l-Fereç Abdurrahman el-Cevzî, *el-Musaffâ bi eküffî ehli'r-rûsûh min ilmi'n-nâsîh ve'l-mensûh*, tahk. Hâtîm Salih ed-Dâmin, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986); Şerefüddin İbnü'l-Bârizî el-Cühenî, *Nâsîhu'l-Kur'âni'l-'Azîz ve mensûhuhü*, tahk. Hâtîm Salih ed-Dâmin, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985); Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Ali, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006), 349-356; Şeyh Muhammed Abdülâzîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Ahmed Şemsüddîn, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 2: 366-422; Yakup Aydoğdu, “Kur'ân'da Nesh Çalışması”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002), Davut İtaş, *Klasik Nesh Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016). Ayrıca Nesh konusundaki eserlerin detaylı listesi için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 80-86.

- 2 Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dâru Sadr, 1414), III, 61; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cem-ü mekâyisi'l-luga*, tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr, 1399/1979), V, 424; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*, tahk. Abdülhamîd Hendâvî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), V, 83; Zerkeşî, *Burhân*, 347; Zürkânî, *Menâhil*, 366-368.
- 3 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgîb el-İsfahânî, *Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Muhammed Halîl 'Aytânî, (Beirut: Dâru'l-Marife, 1431/2010), 492; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hüseynî el-Haneî, *Kitâbü't-ta'rifât*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, (Beirut: Dâru'n-Nefâes, 1433/2012), 330; Zürkânî, *Menâhil*, 367, 368.
- 4 “Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz.” (el-Bakara, 2/106).
- 5 “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır.” (er-Ra'd, 13/39).
- 6 “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman-ki, Allah neyi indireceğini çok iyi bilir.” (en-Nahl, 16/101).
- 7 Neshe karşı tutumlar en genel manada şöyledir: a) Yahudiler, bedâ ile ilişkilendirerek neshi inkâr etmişlerdir. b) Rafizîler, bedâyî da câiz gören bir anlayışla neshin sınırlarını aşırı genişletmişlerdir. c) İmam Şafîî (ö. 204/8209) neshin kapsamını olabildiğince daraltmış ve neshi âmın tahsisî, mutlaka takyidi, mübhem ve mücmelin beyanı gibi durumlardan ayırıştırarak “nassın hükmünün kaldırılması ve yerine yeni bir hükmün getirilmesi” şeklinde yaptığı tanımlama ile hem usul açısından neshin sınırlarını belirlemiş hem de kelimeyi istilâhî anlamda ortaya koymuştur. Deliller hiyerarşisinde sünnete Kur'ân'ı beyan rolü veren Şafîî'ye göre sünnet Kur'ân'ı neshedemeyeceği gibi, Kur'ân da sünneti neshedemez. Zira neshin gerçekleşebilmesi için naslar birbirinin misli olmalıdır. Sünnet ise Kur'ân'ın misli değildir. O halde sünnet ancak Kur'ân'ın âmın, hâs ve mücmelini beyân eder. d) Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (ö. 322/934) göre nesh, aklen câiz olmakla beraber İslam şeriatı içerisinde gerçekleşmemiştir. Görüşünü “لا يَأْتِيهِ النَّاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ” (Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.” (el-Fussilet, 41/42) âyeti ile temellendiren İsfahânî, Kur'ân'da nesh temelinde ele alınan yerleri tahsis olarak değerlendirmektedir. Ona göre nesh, sadece şeriatlar arasında gerçekleşmiş olup, İslam dini geçmiş din ve şeriatları neshetmemiştir. e) Şehrîstânî (ö. 548/1153) ise, nesh kelimesine “tekmil” manası yükleyerek bu kavramı bir şeriat veya hükmün iptal ve ilgası anlamında değil, bir şeriat veya hükmün daha iyi ve faydalı olanla tebdil ve tekmil edilmesi şeklindeki tedricî bir mükemmelleştirme süreci olarak kabul etmektedir. Bu manada nesh, genel olarak Hz.

hiyerde veya emir-nehîy anlamı taşıyan haberlerde gerçekleşebileceği; talep ifade etmeyen va'd ve va'îd bildiren haberlerde, itikad ve ahlaka müteallik temel hususlar ile ibadet ve muamelatın asılları mahiyetindeki hususlarda ise neshin meydana gelemeceğine dair genel kanaat hâsıl olmuştur.⁸ İlk dönemlerde yüzlerle ifade edilen mensûh âyetlerin sayısı, zaman ilerledikçe, aynı zamanda farklı bakış açıları ve neshe yüklenen anlamlar değiştiğçe aşağılara doğru çekilmiş, hatta zamanla Kur'an'da mensûh âyet olmadığı bile dile getirilir olmuştur.⁹ Bu kısa girişten sonra, tefsir külliyyatımızın nadi-de örneklerinden *Te'vilâtü'l-Kur'an* ile *Keşşâf* adlı tefsirlerin nesh meselesine¹⁰

Âdem ile başlayan İslam Dini özel olarak da Kur'an'a dayalı İslam şeriatı için geçerlidir. Ona göre, iptal ve ilga edip tamamen yürürlükten kaldırma anlamında değil, tedricen mükemmel olana ulaştırma anlamında bir nesh söz konusudur. f) Mu'tezilî ve Hanefî usûl âlimleri, cumhurdan farklı olarak neshi "Bir hükmün geçerlilik müddetinin beyanı" şeklinde tanımlamışlardır. Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090 [?]) gibi hanefî usulcüler nesh kavramını çift kutuplu ele alıp, kavramın Allah açısından bakınca beyân, kullar açısından bakınca bir tebdil ve değiştirme olduğunu vurgulamışlardır. g) Cumhur ulemâ ise nesh kelimesini iptal ve tebdil manalarına alıp, klasik nesh tanımını ortaya koymuştur. Aklen ve naklen câiz olan nesh, ilâhî şeriatlar arasında gerçekleştiği gibi İslam şeriatı içerisindeki hükümler arasında da gerçekleşmiştir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Risâle*, tahk. Ahmed Şâkir, (Mısır: Mekettebü'l-Halebî, 1358/1940), 108; Süyûtî, *İtkân*, 3: 54; Zürcânî, *Menâhil*, 375; Subhî es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Melâyîn, 2014), 9, 271, 272, Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 214; Ali Bakkal, "İmam Şâfiî'de Nesh Anlayışı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1997): 118; Recep Arpa, "Şehristânî'nin Nesh Anlayışı", *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, 32 (2014): 60, 61.

⁸ Muhammed Kâsım eş-Şevn, *Ulûmü'l-Kur'an ve menâhicü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 91.

⁹ İmâm Şâfiî'ye kadar yüzlerle ifade edilen mensûh âyet sayısı, İmâm Şâfiî'nin tahsis, takyid, tafsil ve beyân hususlarını neshin kapsamı dışına çıkarmasıyla bir hayli azalmış, bu sayı Süyûtî tarafından yirmi bir, Şah Velîyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) tarafından ise beş olarak belirtilmiştir. Dr. Mustafa Zeyd, Kur'an'da sadece beş yerde neshin mevcut olduğu kanaatine varmış; iddiaıy daha da ileri taşıyan M. Sait Simsek ise Mustafa Zeyd'in mensûh addettiği âyetlerin de gerçekte mensûh olmadığını dile getirmiştir. Bk. Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 157.

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye*, (y. y. , trsz.), 1: 562; 2: 130, 344, 561; Ebü'l-Fidâ Zeynüddin Ebü'l-Adl Kâsım b. Kutluboga es-Südüni, *Tâcü'l-terâcîm*, tahk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 249; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhâyy el-Leknevî el-Hindî, *Fevâidü'l-behiyye fi terâcîmü'l-Hanefiyye*, (y. y. , 1324), 195; Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, trsz.), VII, 19; İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, (İstanbul, y. y., 1951), II, 36-37; Ömer b. Rıza b. Muhammed Râgıb b. Abdülğani Kehhâle ed-Dimeşki, *Mu'cemü'l-müellifin*, (Beyrut: Mekettebü'l-Müsenâ, trsz.), 11: 300; Ömer Nasuhî Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), I, 376, 377; M. Ragıb İmamoğlu, *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an'daki Tefsir Metodu*, (Ankara: TDV Yayınları,1981); Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), XXVIII, 146; Osman Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 460; Hilmi Demir-Muzaffer Tan, *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmâm-ı Mâtürîdî* (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 33; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbârî men zehab*, tahk. Mahmûd el-Arnâvud, (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1406/1986), VI, 194-198, 216, 217; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, tahk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, (Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 11: 697; Ali Özek, *Zemahşeri ve Arap Luğatçılığındaki Yeri*, (İstanbul: İSAV, 2006), 25; Mustafa Öztürk, "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), XXXIV, 235; Enver Arpa, *Zemahşeri'nin Tefsirindeki Yeri*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 15; Mustafa Sâvî el-Cüveynî, *Menhec'ü'z-Zemahşeri fi tefsiri'l-Kur'an ve beyân-i i'câzih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984), 17-62; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), XXV, 329; Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, tahk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Meketteb-ü Vehbe, 1396), 121; Mu-

yaklaşımlarını çeşitli açılardan ele alıp mukayese etmek istiyoruz. Böylece özellikle son dönemlerde birçok akademik araştırmaya konu olan Mâtürîdiyye ekolünün kurucusu ve Ehl-i Sünnet'in önemli temsilcilerinden addedilen İmâm Mâtürîdî ile Mu'tezilî olmasına rağmen Ehl-i Sünnet ekolüne mensup müfessirler de dâhil hemen her müfessiri bir şekilde etkilemiş Zemahşerî'nin Ulûmü'l-Kur'ân'ın temel meselelerinden olan nesh konusuna nasıl yaklaştıklarını incelemeyi amaçladık. Bunun yanı sıra iki müfessirin aynı coğrafyada doğup yetişmelerine rağmen hayatlarını farklı coğrafyalarda geçirmeleri, Hanefî mezhebine mensup olmalarına rağmen itikadî alanda farklı mezheplere mensup olmaları, akla ve dirayete son derece önem vermelerine rağmen bakış açılarındaki hassasiyet ve üslup bakımından farklı olmaları ve aynı zamanda, tefsirlerini farklı mekânlarda ve farklı gerekçelerle yazmış olmaları gibi etkenlerden dolayı bu makalede Mâtürîdî ile Zemahşerî nesh açısından ele alınmıştır.

1. Nesh Kelimesinin Lügat ve İstilah Manası

Nesh kelimesi, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da Mâtürîdî tarafından رَفَعَ/ref' (ortadan kaldırmak) manasında ele alınmış, anlam örgüsü olarak ise ref' ve إِبْقَاءُ/ibkâ (sabit bırakmak) zıt anlamlılığı üzerine kurulmuştur. Mâtürîdî, neshi istilahî olarak "herhangi bir hükmün geçerlilik müddetinin sonunu beyân etmek" şeklinde, yani bir vakte kadar geçerli olup bâki kalan bir hükmün geçerlilik zamanının sona ermesiyle, takip eden süreçte başka bir hükümle yenilenmesi şeklinde ele almıştır.¹¹

Söz konusu kavram Zemahşerî tarafından ise "izâle etmek ve tebdil etmek (değiştirmek)" şeklinde kök manasında ele alınmış, kavramın istilahî tanımına dönük ise herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Buna rağmen müfessirin nesh kelimesine dayanak teşkil eden âyetler bağlamında yaptığı açıklamalarından, onun bu kavramı "herhangi bir âyetin bir başka âyetle tebdil edilip kaldırılması"¹² olarak ele aldığı rahatlıkla söylenebilir. Zira bu çerçevede Zemahşerî, Cebraîl'in Hz. Peygamber'e bir âyetin neshini emredip o âyeti mensûh kılmasını neshettirmek اِنْسَاخ (insâh) olarak, bir âyeti te'hir

ammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî*, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, trsz.), II, 315.

¹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, tahk. Mecdî Bâsellûm, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), I, 531, 582; 583; II, 18, III, 39, 75, 535. Ayrıca bk. Talip Özdeş, *Kur'ân ve Nesh Problemi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 18.

¹² Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki gavâmi-zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil*, tahk. Muhammed Abdüsselam Şahin, (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), I, 175; II, 209.

etmek veya onun yerine bedel olarak başka bir âyet getirmeksizin o âyeti ortadan kaldırmayı نَسَى (nes') olarak, bir âyetin hıfzının zihinlerden silinmesini ise انْشَاء (insâ) olarak değerlendirmekte ve "mensûh âyet" ifadesine karşılık "sâbit âyet" tabirini kullanmaktadır.¹³ Ayrıca Zemahşeri, Hac sûresinin 52. âyetindeki¹⁴ "فَيَنْسَخُ" kelimesini "şeytanın vesveselerini gidermek", "يَحْكُمُ" kelimesini ise "âyetleri sâbit bırakmak" anlamında ele almaktadır.¹⁵ Her ne kadar nesh kavramını farklı kelime kökleriyle ele alıyorsa da her iki müfessirin bu kavramı işlevsel olarak aynı hedef doğrultusunda kullandıkları kanaatindeyiz.

2. Nesh Mevzuuna Esas Kabul Edilen Âyetlerin Tefsiri

Bu başlık çerçevesinde, neshe dayanak olarak kabul edilen ve yukarıda işaret ettiğimiz âyetlerin her iki tefsirde nasıl ele alındığı üzerinde duracağız.

2.1. Bakara Sûresi 106. Âyet

مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"

Âyetin ilk kısmına yönelik daha önce dile getirilmiş bir takım yorumları aktaran Mâtürîdî, herhangi bir âyetin tamamen kaldırılmasının caiz olduğu gibi birtakım sebeplere binaen âyetin hükmünün kaldırılıp metninin bırakılmasının da câiz olduğunu dile getirmekte ve söz konusu sebeplerin şunlar olduğunu belirtmektedir: 1) Nesh olgusunun varlığından yani neshin fiilen gerçekleştiğinden dolayı neshe karşı çıkanların iddiaları boşa çıkmış olur. Bu durumda bile neshi inkâr eden varsa, bu o kişinin neshin mahiyeti hakkındaki cehaletinden kaynaklanmaktadır. Çünkü nesh, bir hükmün geçerlilik müddetinin sonunun beyanıdır ki bu durum, Yahudilerin iddia ettikleri gibi "bedâ", yani önceden kestirilemeyen bir durumun sonradan

¹³ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 175, 261. Zemahşeri aynı yerde Mâide sûresinin bütünüyle sâbit olup ondan hiçbir şeyin asla neshedilmediğini belirtmektedir.

¹⁴ "وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمانيه فينسَخُ اللهُ ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم" "Senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Ama Allah şeytanın vesvesesini giderir. Sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (el-Hac 22/52).

¹⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, I: 162.

meydana çıkması ve sonradan farkına varılan bu duruma göre pozisyon almak değildir. 2) Bir âyetle amel etmek nasıl sevap ise o âyetin hükmü neshedilse bile baki kalan metnin okunması da sevaptır. Dolayısıyla herhangi bir âyetin kendisiyle amel edilmesindeki sevap kaldırılıp okunmasındaki sevap bırakılmış olabilir. 3) Durumların değişmesiyle hüküm değişebilir. Yani ilk hüküm zaruret haline yönelik iken ikincisi rahatlık durumuna mebnî olabilir. Mâtürîdî, bu sebepleri zikrettikten sonra neshin diğer bir seçeneği olarak herhangi bir âyetin kendisinin yani hem metnin hem de zikrinin (okunmasının) ortadan kaldırılıp, ancak hükmünün devam edebileceğinin mümkün olduğunu dile getirmekte ve delil olarak Hz. Ömer'den aktarılan şu rivayeti kullanmaktadır: "Bizler, birtakım âyetleri kaldırılıp nesh edilmeye dek Ahzâb sûresini Bakara sûresine denk sayardık. Örneğin 'ihtiyar erkek ile ihtiyar kadın zina edince onları mutlaka recmedin' şeklindeki âyet söz konusu nesh edilen âyetlerdendir."¹⁶ Neshte bedel, yani mensûha karşı nâsihin daha kolay veya zor oluşu hakkında çeşitli yorumları aktarıp bazı yorumların da değerlendirmesini yaptıktan sonra Mâtürîdî, neshin daima zor olanı değiştirmek ve kolay olanı yerleştirmek için olacağını belirtenlerin bu görüşlerine karşı çıktığını ve delil olarak zina edenler hakkındaki "Ölüm kendilerini alıp götürünceye kadar zina edenleri evlerinde hapsedin"¹⁷ âyetinin hükmünün daha sonra çok daha ağır bir ceza olan "recm" ile nesh edildiğini belirtmekte ve bunun delilinin de "cevabınızı benden alın, benden alın..."¹⁸ şeklindeki hadis olduğunu zikretmektedir. Âyetin "daha hayırlısını getiririz" kısmının muhtemel diğer bir yorumunun ise buradaki "âyet" kelimesinin hissi mucize olabileceği, zira mucizelerin kesin delil mahiyetinde olduğu, bu durumda anlamın "hissi anlamda bir mucizeyi nesh edersek ondan daha kuvvetlisiyle nesh ederiz. Yani nâsih olan daha sağlam bir delil olur ve kişiyi il'am eder." şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹⁹

Zemahşeri de bir takım izahatla âyeti tefsir etmeye çalışmaktadır. İlk olarak âyetin sebab-i nüzulünü zikreden müellif "مَنْسَخَ" ve "نُسِيهَا" ifadelerinin çeşitli kıraat vecihlerini aktardıktan sonra âyetin neshedilmesinin bir âyeti izale edip onun yerine başka bir âyet getirmek; âyetin insâh edilmesinin söz konusu âyetin neshini emretmek, yani Cebrâil'in Hz. Peygamber'e söz konusu âyeti nesh etmesini ve bunu insanlara bildirmesini emretmek;

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I,531; III, 68; X, 64.

¹⁷ en-Nisâ, 4/15.

¹⁸ Buhârî, "Kefâlet", 1; Müslim, "Hudûd", 12-14.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 531-533.

âyetin nes' edilmesinin söz konusu âyetin başka bir âyetle değiştirilmesi değil, te'hir edilmesi veya bedelsiz olarak ortadan kaldırılması; âyetin insâ' edilmesinin ise âyetin bilinçten yani hıfz açısından zihinlerden silinmesi olduğunu belirtmektedir. Bu açıklamadan sonra âyetin manasının "Bedelli veya bedelsiz olsun maslahat gereği her hangi bir âyetin lafzı ile hükmü veya ikisinden birisi ortadan kaldırılabilir" şeklinde olduğunu belirttikten sonra aynen Mâtürîdî gibi âyetin "تَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا" (*daha hayırlısını getiririz*)" kısmı üzerinde durarak, daha sonra getirilen âyetin kullar açısından daha hayırlı olacağını belirtmekte ve "getirilen âyet öyle bir âyet olur ki, o âyetle amel eylemenin sevabı öncekinden ya daha fazla olur ya da ona denk olur." açıklamasını yapmaktadır.²⁰

Görüldüğü üzere her bir müfessir neshi, birbirine paralel ve yakın anlamlar vererek ele almakla beraber Mâtürîdî, neshteki temel hikmetin "imtihan" olacağını öne çıkarmakta Zemahşerî ise kulların maslahatı olacağını belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, nâsihin ille de mensûhtan daha kolay yani avantajlı olması gerekmediğini vurgularken Zemahşerî, kullardan yana bir avantajın olacağını belirtmektedir.

2.2. Ra'd Sûresi 39. Âyet

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِدُّهُ أُمُّ الْكِتَابِ

"Allah dilediğini siler, dilediğini de sabit kılıp bırakır. Ana kitap (Levh-i Mahfûz) O'nun yanındadır."

Mâtürîdî, neshe dayanak addedilen bu âyet hakkındaki birtakım tevil-leri aktarıp değerlendirdikten sonra, buradaki mahv (silme) ile hükümlerin neshedilmesinin muhtemel olup, bundan da maksadın herhangi bir âyetin hükmünü ve onunla amel etmeyi neshedip, âyetin metnini bırakmak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla âyette geçen ispat etmek ile de söz konusu âyetle amelin ve onun hükmünün neshedilmemesinin muhtemel olduğunu dile getirmektedir.²¹

Zemahşerî ise âyette belirtilen mahvetme ve sabit bırakmaya yönelik birtakım yorumlar yapmakta ve yorumlarının birinde, inkâr edenlerin neshi özellikle de şeriatler arası neshi inkâr edip kabul etmediklerini, ancak bu

²⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 175.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VI, 352.

âyetin, dinî hükümlerin dolayısıyla neshin taalluk ettiği hususların, insanların durumlarına ve zamanın değişmesine göre değişebilen maslahat esaslı hususlar olduğunu gösteren önemli bir delil olduğunu belirtmektedir. Her dönemde kullara farz kılınacak hususlar var olmakla birlikte bu hususların değişiklik arz edeceğini belirten Zemahşerî'ye göre Yüce Allah, maslahat gereği neshedilmesi uygun olanı nesh ediyor; yine maslahat gereği nesh edilmemesi yani sabit bırakılması gerekeni de nesh etmeksizin sabit bırakıyordu.²²

2.3. Nahl Süresi 101. Âyet

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini gayet iyi bilir- onlar Peygamber'e, "Sen ancak uyduruyorsun" derler. Hayır, onların çoğu bilmezler."

Neshin varlığına temel teşkil eden âyetlerin en önemlilerinden olan bu âyet hakkında iki tefsirde de açıklamalar mevcuttur. Neshe medar olan âyetin ilk kısmının iki şekilde yorumlanabileceğini belirten Mâtürîdî'ye göre ilk yorum, bir âyetin sonradan gelen diğer bir âyet tarafından nesh edilmesidir ki, bu durumda söz konusu âyetin lafzı kaldırılmamakla birlikte o âyetin hükmü başka bir âyetin hükmüyle değiştirilir.²³ Bu çerçevede Zemahşerî de bu âyetle ilgili nesh bağlamı bazı açıklamalar yapmaktadır. Şöyle ki, bir âyeti başka bir âyetin mekânına tebdil etmenin nesh olduğunu açıkça belirten Zemahşerî, diğer âyetlerde de belirttiği üzere neshin maslahat prensibine dayandığını ve Yüce Allah'ın, dün yararlı olan bir şeyin bugünkü zararlı durumundan veya tam zıddı bir durumdan dolayı maslahat esasına binaen dini hükümler veya şeriatler arasında nesh yani değiştirmede bulunacağını belirtmektedir. Müellif, Yüce Allah'ın maslahatları ve mefsedetleri bildiğini ve hikmeti gereği dilediğini sabit bırakıp dilediğini neshedeceğini belirtmekte ve âyette yer alan: "وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ" (Allah, ne indirdiğini en iyi bilendir)" ifadesinin de bunu vurguladığını belirtmektedir. Hz. Peygamber'i ta'n eden ve onu müfteri diye niteleyenlerin, bunu cehaletlerinden ve nâsîh ile mensûhun ne olduğunu bilmediklerinden yaptıklarına işaret eden Zemahşerî, âyetin nüzül sebebine yönelik inkârcılar tarafından Hz. Peygamber hakkında "Mu-

²² Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 513.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, VI, 571.

hammed ashabını alaya alıyor, zira bugün bir şey emrediyor ertesi gün emrettiği o şeyi yasaklıyor ve kendilerine daha hafif bir yükümlülük getiriyor." şeklinde iftira ettiklerini zikretmekte ve neshin temelinde "maslahat" olduğu, "daha hafif bir hüküm veya daha zor bir hüküm vazetmek" olmadığını belirtmektedir. Burada usûlî bir meseleye de giren Zemaşerî, "Bir âyetin yerine başka bir âyet getirme" ifadesinde, Kur'ân'ın ancak misliyle yani âyetin başka bir âyetle nesh edilebileceğine, bunun dışında sünnet, icmâ ve kıyasla nesh edilemeyeceğine delil yok mudur?" diye bir soru takdir etmekte ve cevap sadedinde: "Bu ifade âyetin âyetle neshedildiğini gösterir, fakat âyetin âyetten başka bir şeyle nesh edilmeyeceğini göstermez. Zira mütevâtir sünnet, ilim ifade etmede Kur'ân gibidir ve âyetin bu tür mütevâtir bir sünnetle neshedilmesi aynen bir âyetle neshedilmesi gibidir. İcma', kıyas ve kesin olmayan sünnete gelince bunlarla âyetin nesh edilmesi sahih değildir." değerlendirmesini yapmaktadır.²⁴

3. Neshe Dair Genel Bakış Açısı

Hem şariatler arası hem de İslam şariatının kendi iç bünyesinde neshin varlığı ve gerçekleştiği hususu, iki müfessir tarafından da vurgulanıp kabul edilmektedir. Her iki tefsirde, kiblenin değişmesinden hareketle Yahudi ve müşriklerin neshe yönelik eleştirileri ele alınmakta, onların neshi doğru anlamayıp bedâ ile karıştırdıkları, hâlbuki neshin bir gerçeklik olduğu dile getirilmektedir.²⁵ Zemaşerî, müşriklerin Hz. Peygamber hakkında "Muhammed'e bir bakın! Ashabına bir şey emrediyor, sonra o emrettiğinden dönüp önceki emrettiğinin hilâfına başka bir şey emrediyor. Bugün bir söz söylüyor, yarın o söylediği sözden vazgeçiyor"²⁶ şeklindeki söylemlerini, neshin temel dayanağı olan âyetlerden Bakara sûresinin 106. âyetinin sebebi nüzûlü olarak kabul etmekte ve neshin gerçekliğini bu temel üzerine kurmaktadır.

Daha geniş bir çerçevede, şariatler arası neshle ilişkili olarak Muhammed sûresinin 3. âyeti²⁷ üzerinden, İslâm'ın hak olduğundan neshedileme-

²⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, II, 209, 210. Ayrıca bk. Faruk Çelik, "ez-Zemaşerî ve er-Râzi Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum, 2015), 23.

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 582; Zemaşerî, *Keşşâf*, I, 198.

²⁶ Zemaşerî, *Keşşâf*, II, 609.

²⁷ ذَلِكَ يَأْتِ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبِعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ "Bu, inkâr edenlerin bâtıla uymaları ve inananların Rablerinden gelen gerçeğe uymalarından dolayıdır. İşte Allah, onların örnek teşkil edecek durumlarını insanlara böyle anlatır." (Muhammed 47/3).

yeceğini, aksine diğer tüm şeriatleri neshedeceğini vurgulayan Zemahşeri,²⁸ Hz. Meryem'in susmak şeklindeki oruç adağının²⁹ Hz. Peygamber için neshedilmesini buna örnek olarak sunmaktadır.³⁰ Bunun yanı sıra daha da derinlemesine bir işaretle Zemahşerî, önceki şeriatlerin kendi iç bünyelerinde de neshin gerçekleştiğini Enbiyâ sûresinin 78-79. âyetleri³¹ çerçevesinde ifade edip aynı dönemde yaşamalarına rağmen Hz. Davud'un verdiği hükmün Hz. Süleyman'ın verdiği hükümlerle neshedildiği örneğini, bu çerçevede sunmaktadır.³² Neshin temel gerekçesi olarak maslahat prensibini zikreden Zemahşerî, herhangi bir âyetin lafız ve hükmünün birlikte neshedilip izale edilebileceği gibi, bunlardan sadece birinin bedelli veya bedelsiz (başka bir âyet indirerek veya indirmeyerek) neshedilebileceğini belirtmektedir.³³

Bir âyetin neshedilip zikrinin dahi zihinlerden silinebileceğinin câiz olduğunu belirten ve delil olarak "Ahzâb sûresinin Bakara sûresine denk olduğu, daha sonra ondan bazı âyetlerin neshedildiği"³⁴ şeklinde bir rivayeti aktaran Mâtürîdî, Bakara sûresinin 41. âyetindeki³⁵ مُصَدِّقًا (doğrulayan) ifadesini مَوْافِقًا (uygun olan) kelimesiyle karşılamakta ve bunu da şeriatler arası nesh temelinde yorumlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre tüm ilâhî kitaplar, aslen Allah katından olmaları hasebiyle, uygulamada bazı farklılıklara rağmen nâsih şeriat ile mensûh şeriat arasında temel ilkeler açısından herhangi bir farklılık yoktur. Çünkü şeriatlerin hepsi temel ilkeler bağlamında birbirini tasdik edip desteklemektedir. Allah'ın herhangi bir şeyi emredip, başka bir zaman diliminde yasaklamasının hikmet dışı bir durum olmadığını vurgulayan müellif, şeriatler arasında olduğu gibi Kur'ân âyetleri arasında da, asıllar aynı kalmak üzere, neshin var olduğunu ve bu durumun herhangi bir

²⁸ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 308.

²⁹ "فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَلَمَّا تَرَيْنِ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا". İnsanlardan birini görececek olursan, "Süpheziz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım, de!" (Meryem 19/26)

³⁰ Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 13.

³¹ "وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخْتَصِمَانِ فِي الْوَعْدِ فَأَنْشَقَّتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ" (٧٨) فَهَمَمْنَا هَا سَلِيمًا وَكُلًّا اتَّيْنَا حَكَمًا وَعِلْمًا وَسَفَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجَبَّالِ وَكَانَ يُرِيدُ أَنْ يَمْلِكَ الْبَلَدَ فَجَاءَهُ دَاوُدُ بِالْحَقِّ وَكُنَّا فَاعِلِينَ "Dâvud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik. Dâvud ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan bizdik." (el-Enbiyâ 21/78, 79)

³² Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 125.

³³ Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 175.

³⁴ Söz konusu rivayeti müfessir şu şekilde işlemiştir: "كنا نعدل سورة الأحزاب بسورة البقرة، حتى رفع منها آيات، منها الشيخ والشبيحة". Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 531.

³⁵ "وَأْمُرُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا أَوْلَ كَافِرٍ بِيٍّ وَلَا تَتَّبِعُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّاي فَاتَّبِعُونِ" (Kur'ân'a) iman edin. Onu inkâr edenlerin ilki olmayın. Âyetlerimi az bir karşılığa değişmeyin ve bana karşı gelmekten sakının." (el-Bakara 2/41)

tezat oluşturmadığını kaydetmekte ve görüşünü Nisâ sûresinin 82. âyetiyle³⁶ delillendirmektedir.³⁷

Mâtürîdî, A'lâ sûresinin 6. ve 7. âyetlerinin³⁸ tefsiri bağlamında, son derece dikkatli bir üslupla, Hz. Peygamber'in Kur'an'dan bir âyeti hatırlamak isteyip de hatırlayamayacak şekilde unutmamasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Müfessire göre, ümmî olan Hz. Peygamber'e Kur'an'ı vahyeden ve onu koruyacak olan Yüce Allah'tır. Aksi bir durumun risâlet vazifesi açısından ta'n/eleştiri sebebi olacağını, nübüvvetin delili mesabesindeki vahiy malzemesini Hz. Peygamber'in hatırlamak isteyip de hatırlayamamasının veya kendisine unutturulmasının söz konusu olmayacağını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'e unutturulduğu yönündeki bazı âhâd haberlerin ta'n riski taşıyan ve itikadî olan bir hususta delil olmayacağını belirten Mâtürîdî, söz konusu rivâyetlerin sadece ameli bilgi gerektireceği, itikadî bilgi sahasında ise delil olamayacağını belirtmektedir.³⁹ Zemahşerî de, maslahat gereği bir âyetin metin ve hükmünün birlikte neshedilebileceği gibi ikisinden birinin de bedelli veya bedelsiz neshedilebileceğini dile getirmekte ve maslahatın gerektirdiği şeyi yapmaya Allah'ın gücünün her açıdan yeteceğini belirtmektedir.⁴⁰

Kur'an'daki mensûh âyetlerin sayısına gelince, her iki tefsirde de bu konuda birbirine yakın değerlendirmeler yer almakta ve yaklaşık yirmi âyet-te neshin varlığından söz edilmektedir. Seyf âyeti olarak bilinen Tevbe sûresinin 5. âyeti⁴¹ hakkında oldukça temkinli davranan müfessirler, bu âyetin sadece Mâide sûresi 2. âyeti⁴² neshettiğini kaydetmektedirler.⁴³

³⁶ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı." (en-Nisâ 4/82).

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 444; II, 501.

³⁸ سَتَقَرُّكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ "Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmuyacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka." (el-A'lâ 87/6, 7).

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, X, 504, 530; Talip Özdeş, "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtı Ehli's-Sunne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtım", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997), 174-176.

⁴⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 175, 176.

⁴¹ فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَهَاتُوا الْمَشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَعْلَنُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ عَا أَنِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَيْدِيَّ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا وَإِنِ افْتَرَسُوا فَمَا صُنُّوا وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالنَّفْقَةِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ "Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenlere sa-

⁴² عَا أَنِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَيْدِيَّ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرَضُوا وَإِنِ افْتَرَسُوا فَمَا صُنُّوا وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالنَّفْقَةِ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ "Ey iman edenler! Allah'ın (koyduğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenlere sa-

4. Neshte Öncelik Sonralık İlişkisi

Nesh olgusunda kronolojik yön, diğer bir deyişle nâsîh âyet ile mensûh âyet arasındaki öncelik-sonralık temelli ilişkiyi irdeleyen Zemahşerî'ye göre bu hususta esas, Kur'ân'ın mevcut tertibi değil nüzûl tertibidir. "Kur'ân'da tertip açısından sonra gelen bir âyet ile önce gelen bir âyet nasıl neshedilir?" şeklindeki takdiri soruyu "Kur'ân'da tertip açısından önce olan bir âyet tenzîl açısından sonra inmiş olabilir, dolayısıyla esas olan öncelik-sonralık ilişkisinin tilavet açısından değil, tenzîl açısından olmasıdır."⁴⁴ diyerek cevaplandırmaktadır. Benzer şekilde Nûr sûresinin 62. âyetinin⁴⁵ Tevbe sûresi 44⁴⁶ ve 45. âyetleri⁴⁷ neshettiğine dair görüşü reddeden Mâtürîdî, gerekçe olarak Tevbe sûresinin son nâzil olan sûre olduğunu ve nâsîh ile mensûh âyetler arasında zaman uyumunun yani tenzîl tertibinin aranması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸

Bakara sûresinin 71. âyeti⁴⁹ bağlamında bir hükmün fiilden önce yani o hükmün gereği olan fiil uygulanmadan önce neshedilme imkânını da irdeleyen Zemahşerî, bunun câiz olduğunu belirtmektedir. Ne var ki müellif, söz konusu hüküm neshedilmeden önce hükmün gereği olan fiilin yerleşip uygulanabileceği kadar bir zaman diliminin geçmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁰

5. Neshin Geçerli Olduğu Alan ve Konular

kin saygısızlık etmeyen. İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın. Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye bir takımlarına beslediğiniz kin, sakın ha sizi, haddi aşmaya sürüklemesin. İyilik ve takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma) üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir." (el-Mâide 5/2).

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 439; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 261.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 285; III, 237.

⁴⁵ *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوا ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ فَإِذَا اسْتَأْذِنُوكَ لِيَخْرُجُوا إِلَيْكَ فَقُلْ لَهُمْ قَوْلٌ مِّنْ لَّدُنِّي لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* "Mü'minler ancak Allah'a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir. Senden izin isteyenler var ya, iste onlar Allah'a ve Rasûlüne iman eden kimselerdir. O halde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver ve onlar için Allah'tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (en-Nûr 24/62).

⁴⁶ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ* "Allah'a ve ahiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla cihad etmekten geri kalmak için senden izin istemezler. Allah kendine karşı gelmekten sakınanları çok iyi bilendir." (et-Tevbe 9/44).

⁴⁷ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ* "Ancak Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp kendileri de o şüphelerinin içinde bocalayan kimseler senden izin isterler." (et-Tevbe 9/45).

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, V, 380.

⁴⁹ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ* "Mûsâ şöyle dedi: "Rabbim diyor ki, o; çift sürmek, ekin sulamak için boyunduruğa vurulmamış, kusursuz, hiç alacası olmayan bir sığırdır". Onlar, "İşte, şimdi tam doğrusunu bildirdin" dediler. Nihâyet o sığırı kestiler. Nere-deyse bunu yapmayacaklardı." (el-Bakara 2/71).

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 154.

Neshin ancak emir ve nehiyeler için söz konusu olduğunu; inanç esasları, ahlâkî kurallar, muâmelatın yanı sıra ibadetlerin asıllarında da câiz olmadığını vurgulayan Mâtürîdî ve Zemahşerî, Allah'ın isim ve sıfatları, meleklerle ilgili hususlar, âhiret ahvali, kısaca duyular âlemi dışında kalan metafizik unsurlarda neshin cârî olmadığını belirtmektedirler.⁵¹ İfade etmek isteriz ki aynı zamanda bu hususlar, neshi savunan hemen herkesin ittifak ettiği esaslardır.⁵² Bununla ilgili Mâtürîdî, insanları kılıç (zor) kullanarak uyarma ile söz ile uyarma arasında mukayese yapmakta; birinci durumda (insanları kılıçla zor kullanarak uyarma) nesh ihtimali olmasına karşın, ikinci durumda (söz ile uyarmak) ebedî olarak neshe ihtimal olmadığını belirtmektedir.⁵³ Bu çerçevede “salât” ve “zekât” kavramları üzerinde de duran Mâtürîdî, bu kavramların İslâm'da bilinen ibadetler olarak ele alınması durumunda neshin söz konusu olabileceğini; yok eğer bu kavramlarla İslâm'ın temeli olan Cenâb-ı Allah'a teslimiyet ve boyun eğmek, nefsi kötülüklerden arındırmak gibi durumlar anlaşılırsa bu durumda nesh ihtimalinin ortadan kalkacağını belirtmektedir. Müellife göre ibadetlerin şekli, şartları, zamanı ve benzeri durumlarda şeriatler arasında farklılıklar olabileceği gibi, bir şeriatin kendi iç bünyesinde bile öncesi-sonrası arasında farklılıklar olabilir.⁵⁴

Özellikle va'd ve va'îd bildiren ilâhî mesajlarda ve âhirete müteallik konularda neshe ihtimal vermeyen ve bu çerçevede Bakara sûresinin 284. âyeti⁵⁵ hakkında dile getirilen nesh iddialarını reddeden Mâtürîdî, aksi bir durumun hulf ve bedâ kapsamına gireceği, bedânın ise ancak olayların sonuçlarını hesap edip bilemeyen cahillerden zuhur edeceğini, Yüce Allah'ın ise bu gibi durumlardan münezzehtir olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Ayrıca Ebû Mansûr, neshe konu edilmiş bazı yerleri tahsis olarak değerlendirmekte ve “aklen kabul edilebilirlik yani aklen imkân dairesinde olma” ilkesini neshin

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 369, 374; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 284. Ayrıca bkz. Kaşif Hamdi Okur, “Mâtürîdî'ye Nispet Edilen İçtihadî Nesh Kavramına Hanefî Geleneği Perspektifinden Bir Bakış”, *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Eskişehir, Nisan 2014*, haz. Ahmet Kartal, (İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 542.

⁵² Zürcânî, *Menâhil*, 388.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, VIII, 482.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, X, 592

⁵⁵ *بَلِّغْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدِّلُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا إِحْسَابَكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْلَمِ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعْذِبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “Göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allah sizi, onunla sorguya çeker de dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter.” (el-Bakara 2/284).

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 251, 289, 443; IX, 490; X, 43.

temel esaslarından saymakta; aksi yani gerçekleşmesi aklen mümtenî görülen durumlar için neshin olamayacağını belirtmektedir.⁵⁷

Genel ahlakî prensip ve uygulamalarla ilgili âyetlerde neshin söz konusu olmayacağı kanaatinde olan Mâtürîdî, Nisâ sûresinin 8. âyetini⁵⁸ bazı yorumcuların mensûh, bazılarının ise muhkem addettiklerine değinmekte ve âyetin muhkem olduğunu belirten görüşü tercih etmektedir. Tercihini ise âyette vurgulanan hususların İslâm'ın iyilik, maruf ve güzellik gibi temel ahlakî prensiplerine işaret ettiğinden dolayı neshe ihtimal olmadığı şeklinde gerekçelendirmektedir.⁵⁹

İnsanî ilişkiler ve şeriat açısından güzel addedilen durumlarda neshe ihtiyaç olmadığını, zira bu mesajların genel ahlakî ilkeler olduğunu ve bu tür ilkelerde neshin olmayacağını vurgulayan Zemahşerî'ye göre⁶⁰ iman, tevhid ve usûlî'd-din alanlarında da nesh söz konusu olamaz. Çünkü neshin cârî olduğu saha şeriatlerdir, şeriatler ise çeşit çeşittir. Bu çerçevede Vâkı'a sûresinin 13. ve 14. âyetlerinin⁶¹ yine aynı sûrenin 39. ve 40. âyetleriyle⁶² neshedildiği yönündeki bir görüşe itiraz ettikten sonra itirazına gerekçe olarak, söz konusu âyetlerin haber âyetleri olduğunu, haber bildiren âyetlerin ise neshe konu olmayacağını belirtmektedir.⁶³

6. Neshin Dayanakları ve Nesh Merkezli Eleştirisi

Neshe dayanak olacak şer'î deliller hakkında Ebû Mansûr, Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetin sünnetle, Kur'ân'ın sünnetle ve sünnetin de Kur'ân'la neshini câiz görmektedir.⁶⁴ Nitekim kıblenin tahvilinden önce Beyt-i Makdis'e yönelmenin Kur'ân'dan bir âyetle değil sünnetle, bunun yanında Mes-cid-i Haram'a yönelmenin ise Kur'ân âyetleriyle gerçekleşmesini Sünnetin Kur'ân'la neshine örnek göstermiş, bu görüşü kabul etmeyen İmam Şafii'yi eleştirmiştir.⁶⁵ Bu çerçevede Bakara sûresinin 34. âyeti⁶⁶ doğrultusunda me-

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 124; X, 495.

⁵⁸ "وإذا حضر القسمة أولوا القربى والمساكين فالزكوة منه وقولوا لهم قولاً معزوماً" "Miras taksiminde (kendilerine pay düşmeyen) akrabalar, yetimler ve fakirler hazır bulunurlarsa, onlara da maldan bir şeyler verin ve onlara (gönüllerini alacak) güzel sözler söyleyin." (en-Nisâ 4/8).

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 32.

⁶⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 284.

⁶¹ "ثُمَّ مِنَ الْأُولَىٰ (13) وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ" "Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir." (el-Vâkıa 56/13, 14).

⁶² "ثُمَّ مِنَ الْأُولَىٰ (39) وَثَلَاةٌ مِنَ الْآخِرِينَ" "Bunların birçoğu öncekilerden, birçoğu da sonrakilerdendir." (el-Vâkıa 56/39, 40).

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 41, 77; IV, 448.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 583; II, 420, 421.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 583.

leklere Hz. Âdem'e secde etmeleri emredilmişken, insanlara secde edilmesinin sünnetle yasaklanmasını, sünnetin Kur'ân'ı neshine örnek göstermiştir.⁶⁷ Müfessire göre, bir hükmün neshi için metluvv vahiy (Kur'ân) ile gayr-i metluvv vahiy (Sünnet) arasında bir fark yoktur ve bu yönde birçok haber mevcuttur. Sünnetin sünnetle neshine dair de örnekler veren müellif, çok farklı bir görüş olarak, Nisâ sûresinde ümmetin tevarüs etmiş uygulamasının nesh delili olabileceğini dile getirmektedir.⁶⁸ Âyet ile ortaya konan bir hükmü neshetme hususunda sünnetin kâfi geleceğini vurgulayan Mâtürîdî, hatta Kur'ân'ın âhâd haberlerle bile neshedilebileceği görüşündedir. Nitekim bu çerçevede, anne babaya vasiyet ifade eden Bakara sûresinin 180. âyetinin⁶⁹ hükmünün miras âyetlerinin⁷⁰ yanı sıra Hz. Peygamber'in vasiyet hadisiyle⁷¹ neshedildiğini dile getirmekte ve bu hadisin âhâd olduğu yönündeki itirazları ele alıp "Sübut açısından kesinlik ifade etmeyen haberi vâhid ile Kur'ân nasıl neshedilebilir?" sorusunu sormaktadır. Cevap olarak, her ne kadar âhâd ise de bu hadisin amel ve uygulama açısından mütevâtir olduğunu ve amel yönünden mütevâtir olan hususun ise uygulama açısından mütevâtir olduğunu ileri sürmektedir. Yine ona göre terk edilmesine yönelik Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir amelin insanlar tarafından toptan terk edilmesi, Kitabın neshine bir dayanak noktası ve delildir.⁷²

Nesh merkezli eleştiriler bağlamında özellikle, Kur'ân ve sünnet arasındaki nesh ilişkisi üzerinden İmam Şâfiî'yi çok sert biçimde eleştiren Mâtürîdî, "Kur'ân'ın içtihat ve sahâbe kavliyle de neshedilebileceğine" dair görüşüyle net bir biçimde Zemahşeri'den ayrılmaktadır. Nitekim o, Tevbe sûresinin 60. âyeti⁷³ çerçevesinde Hz. Ömer'in müellefe-i kulûba zekât verilmesini iptal etmesini, içtihat ile neshin câiz olduğuna örnek göstermekte

⁶⁶ "Hani meleklere, 'Âdem için saygı ile eğilin' demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu." (el-Bakara 2/34).

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 420, 421; III, 67, 71; X, 64.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 67, 69, 74, 344.

⁶⁹ "Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı." (el-Bakara 2/180).

⁷⁰ Bk. en-Nisâ 4/11, 12.

⁷¹ Buhari, "Vasiyetler", 6, (3641 nolu hadis).

⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 18; III, 39; IV, 297, 298; IX, 623.

⁷³ "İمَّا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبَهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" (Sadakalar (zekâtlar), Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, zekât toplayan memurlar, kalpleri İslam'a ısındırılacak olanlarla (özgürlüğüne kavuşturulacak) köleler, borçlular, Allah yolunda cihad edenler ve yolda kalmış yolcular içindir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (et-Tevbe 9/60).

ve Hz. Ömer'in uygulamasının bunun delili olduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Burada belirtmek isteriz ki, Mâtürîdî'nin "sahâbe sözü ve içtihatla Kur'ân'ın neshi câizdir" görüşü nesh tarihi açısından oldukça ilginçtir.⁷⁵ Çünkü bu görüş, neshe dair yazılan kitaplarda rastlanan bir görüş olmayıp, Mâtürîdî dışında bu yönde görüş belirten de yoktur. Onun bu kabulünde, Kur'ân'ı anlamada akla verdiği önemin etkili olduğu düşünülmektedir. Yine de, son derece ilginç bu görüşüne rağmen müellif, "Hz. Peygamber'in vefatından sonra Kur'ân'dan bir âyetin neshedilebilme imkânı nedir?" şeklinde akla gelebilecek bir soruya cevap mahiyetinde herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Neshin dayanakları çerçevesinde âhâd haberle bir âyetin nasıl neshedileceğini soran Zemahşerî, vasiyet âyetinin hem miras âyetleriyle hem de Hz. Peygamber'in miras hadisiyle neshedildiği kanaatini belirttikten sonra söz konusu soruyu "Her ne kadar âhâd olsa da, ümmetin miras hadisini kabul etmesi, bu hadisi mütevâtir derecesine çıkartmıştır. Çünkü ümmet rivâyet açısından sahih olmayan bir haberi bu şekilde kabul etmez."⁷⁶ diyerek cevaplamıştır. Kur'ân'ın ancak misliyle neshedilebileceğini, mütevâtir sünnetin de ilim ifade etme açısından Kur'ân'ın misli gibi olduğunu belirten Zemahşerî, icmâ, kıyas ve kesinlik ifade etmeyen Sünnet ile Kur'ân'ın neshinin sahih olmadığını da ayrıca dile getirmektedir.⁷⁷

Nesh çerçevesinde diğer bir eleştiri örneği olarak neshi "bedâ" ve "bir karardan dönme" şeklinde anlayan ve şeriatler arası neshi câiz görmeyen Yahudileri eleştiren Mâtürîdî, onların iddia ettikleri üzere dinde veya dinin asıllarında bir ihtilaf ve tezat gerekçesinin olmadığını söylemektedir. Yine Mâtürîdî, bedânın bir rubûbiyet fiili değil, insan fiili olduğuna ve bu fiilin yaptığı işin nereye varacağını bilmemek gibi bir cehaleti gerektirdiğine işaret ederek, böyle bir durumu her şeyi bilen Yüce Allah'la ilişkilendirmenin asla mümkün olmayacağını belirtmektedir. Ona göre, gerek şeriatler arası gerekse bir şeriatin hükümleri arasındaki neshte maslahat prensibi ön planda

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 583; 5: 406, 407.

⁷⁵ Ömer Dinç, "Taberî ve Mâtürîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013), 114; Murat Akçay, "Mâtürîdî'de Nesh Problemi", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013), 100; Yüksel Macit, "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân'dan Bir Hükümün İchtihat İle Neshi", *Hükmet Yurdu*, 274 (2009), 133-135.

⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 222.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 609, 610.

olup,⁷⁸ ebedî kıldığı bir hükmü Cenâb-ı Allah sonradan neshetmez. Zira böyle bir durum bedâdır, bedâ ise ilahî fiiller için değil beşerî fiiller için geçerli olabilecek bir durumdur, dolayısıyla rubûbiyet fiili değil, beşer fiilidir.⁷⁹ Her iki müfessirin nesh temelindeki eleştirileri, özellikle İslâm şeriatı ve Kur'ân'ı tahrif etme eğilimindeki fikirlere ve rivâyetlere dönüktür. Mesela, Hz. Âişe'nin evinde bulunan bir mushaftaki bazı bölümlerin bir keçi tarafından yenildiği yönündeki rivâyetleri kabul etmeyen Zemahşerî, bu tür rivâyetleri Râfiziler ve mülhitlerin uydurmaları olarak değerlendirmektedir.⁸⁰

7. Neshin Hikmeti

Neshin varlığı ve gerçekleştiği hususunda herhangi bir problem görmeyen her iki müfessir, büyük ölçekte şeriatler arasında, küçük ölçekte ise bir şeriatin kendi iç bünyesinde gerçekleşen neshin hikmet ve gerekçesi olarak, hem kulların maslahatını hem de Yüce Allah'ın kullarını dilediği şekilde imtihan etmesini ön plana çıkartmaktadır.⁸¹ Neshin temelindeki hikmeti Yüce Allah'ın mahlûkatı imtihan etmesi esasına dayandıran ve bunun hikmet dışına çıkmak olmadığını belirten Mâtürîdî'ye göre ezeli ve ebedî olup hak ve adaletle hüküm veren yüce Allah, dilediğini dilediği gibi ve dilediği vakitte imtihan eder. Yüce Allah'ın önceden emrettiği bir durumu sonradan yasaklayıp başka bir şey emredebileceğini, bunda hikmet sahibi olmaya muhalif bir durumun olmadığını belirten Mâtürîdî'ye göre nesh olgusu, şeriatteki bir çelişkinin Yüce Allah tarafından ortadan kaldırılıp bertaraf edilmesi adına bir çıkar yol değildir. Müellife göre neshin temelinde, çelişki gibi görülen bir durumun ortadan kaldırılıp bertaraf edilmesi değil, maslahat ve imtihan esasına binaen bazı hükümlerin yürürlükten kaldırılması yatmaktadır.⁸² Neshi hak kapsamında ve iman edenler için bir imtihan unsuru olarak ele alan Zemahşerî, neshin temelindeki maslahatı hastalık, ticaret, sefer ve Allah yolunda cihat olarak açıklamakta ve Mâtürîdî'den farklı olarak, söz konusu maslahatın gerekçesini Mu'tezile'nin temel ilkelerinden olan aslah prensibi üzerinden temellendirmektedir.⁸³ Şeriatlerin maslahata ve hikmet prensibine binaen neshedileceğini dile getiren Zemahşerî, evvel-

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 403.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 582, 589; 3: 67.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 503.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II, 403, III, 535; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 630.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, 533; V, 496.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 185; II, 610; IV, 630.

den maslahat olan bir şeyin sonraki bir zamanda mefsedet olabileceğini, maslahat ve mefsedetleri en iyi bilen de yüce Allah olduğuna göre hikmeti gereği O'nun bazı şeyleri sabit bırakıp bazılarını ise neshedebileceğini belirtmektedir.⁸⁴

Sonuç

Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve *Keşşâf* tefsirlerinde nesh kelimesinin ele alınış biçimi, iki müfessirin de bu kelimeyi hem sözlük hem de ıstılah anlamında birbirine yakın kullandıkları izlenimi vermektedir. Hem şeriatler arasında hem de bizzat İslam şeriatında neshin varlığı ve gerçekleştiği hususunda iki müfessir müttefik iken Zemahşerî, önceki şeriatlerin kendi iç bünyelerinde de neshin gerçekleştiğini dile getirmektedir. Vurgulanan diğer ortak bir husus şudur ki, dinin asılları arasında nesh olmayacağı gibi nâsih şeriat ile mensûh şeriat arasında temel ilkeler açısından da herhangi bir farklılık yoktur. Neshin hikmet ve temel gerekçesi adına "maslahat" her iki tefsirde de vurgulanırken Mâtürîdî, ayrıca Allah'ın kullarını dilediği şekilde imtihan etmesi esasını da dile getirmiştir. Neshin bedâ olmadığına özellikle işaret edilmekte ve Yahudiler nesh ile bedâyı bir ve aynı addettikleri gerekçesiyle iki müfessir tarafından da eleştirilmekte, ayrıca bir âyetin lafız ve hükmünün birlikte neshedilip izale edilebileceği gibi, bunlardan sadece birisinin de bedelli veya bedelsiz neshedilebileceği kabul edilmektedir.

Mâtürîdî, nes' yani Hz. Peygamber'in bir âyeti hatırlamak isteyip de hatırlayamaması gibi bir durumun mümkün olmayacağını belirtmekte, buna gerekçe olarak da kitabet bilmeyen Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı vahyeden ve onu koruyacak olanın Allah olduğunu, aksi bir durumun risâlet vazifesi açısından ta'n sebebi olacağını dile getirmektedir. Hz. Peygamber'e unutturduğu yönünde bazı âhâd haberlerin ta'n riski taşıyan ve itikadî olan bir hususta delil olmayacağını, bu tür âhâd rivayetlerin sadece amelî bilgi gerektireceğini, şahadet/itikadî bilgide ise delil olamayacağını belirtmektedir.

Neshin emir ve nehiylerde geçerli olduğu; inanç esasları, ahlâkî kurallar, Allah'ın isim ve sıfatları, meleklerle ilgili yerler, âhiret ahvali gibi kısaca insanların duyumları dışında kalan metafizik unsurlar ile yalnız haberlerde geçerli olmayacağı ittifak edilen hususlardan olup va'd ve va'îd bildiren âhirete müteallik konularda nesh ihtimalinin olmadığı da özellikle belirtil-

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 609.

miştir. İki tefsirde de, nâsih-mensûh âyetler arası ilişki Kur'ân tertibi temelinde değil de tenzil tertibi temelinde ele alınmıştır.

Mâtürîdî, Kur'ân'ın Kur'ân'la, sünnetin sünnetle, Kur'ân'ın sünnetle, sünnetin Kur'ân'la neshini caiz görmektedir. Ümmetin tevarüs etmiş uygulamasını da neshin kaynağı kabul eden Mâtürîdî, Kur'ân'ın âhâd haberle neshedilebileceği gibi terkedilmesine yönelik Kitap ve sünnette hükmü bulunmayan bir ameli insanların bir bütün olarak terk etmesi durumunun bile neshe dayanak teşkil edeceğini belirtmektedir. Bu çerçevede en özgün görüşünü ise "Kur'ân'ın sahabe sözü ve içtihatla neshedilebileceği" şeklinde dile getirmektedir. Neshin kaynaklarıyla ilgili, âhâd haberle bir âyetin nasıl neshedileceği sorusunu soran Zemahşerî, bunu "Her ne kadar âhâd olsa da, ümmetin miras hadisini kabul etmesi bu hadisi mütevâtir derecesine çıkartmıştır. Çünkü ümmet rivayet açısından sahih olmayan bir haberi bu şekilde kabul etmez." diyerek cevaplandırmaktadır. Ancak Zemahşerî, icmâ, kıyas ve kesinlik ifade etmeyen sünnet ile Kur'ân'ın neshinin sahih olmayacağı fikrindedir.

Her iki müfessirin de nesh temelindeki eleştirileri, özellikle İslam şeriatı ve Kur'ân'ı tahrif etme eğilimindeki fikirlere ve rivayetlere dönüktür. Bu bağlamda, Hz. Âişe'nin evinde bulunan bir mushaftaki bazı bölümlerin bir keçi tarafından yenildiği yönünde rivayetleri kabul etmeyen Zemahşerî, bu tür rivayetleri Rafizîler ve mülhitlerin uydurmaları olarak değerlendirmektedir. Şeriatler arası neshi caiz görmeyen, aynı zamanda neshi bir bedâ ve bir karardan dönme şeklinde anlayan Yahudileri eleştiren Mâtürîdî indinde nesh, dinde veya dinin asıllarında bir ihtilaf ve tezat gerekçesi olmadığı gibi bedâ durumu da değildir.

Kaynakça

- Akçay, Murat. "Mâtürîdî'de Nesh Problemi". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013.
- Arpa, Enver. *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Arpa, Recep. "Şehristânî'nin Nesh Anlayışı". *İslâmî Araştırmaları Dergisi*, 32 (2014): 39-61.
- Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Aydoğdu, Yakup. "Kur'ân'da Nesh Çalışması". Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2002.

- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî. *Hediyetü'l-'arifin es-mâü'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*. İstanbul, 1951.
- Bakkal, Ali. "İmam Şâfiî' de Nesh Anlayışı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1997): 109-132.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *el-Musaffâ bi eküffi ehli'r-rüsûh min ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh*. tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986.
- Cühenî, Şerefüddin İbnü'l-Bârîzî. *Nâsihu'l-Kur'âni'l-'Azîz ve mensûhuhû*. tahk. Hâtim Salih ed-Dâmin, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Hüseynî el-Hanefî. *Kitâbü't-ta'rîfât*. tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 1433/2012.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecû'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyânî i'câzih*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1984.
- Çelik, Faruk. "ez-Zemahşerî ve er-Râzî Tefsirlerinin Nesh Meselesi Açısından Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn li'd-Dâvûdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trsz.
- Demir, Hilmi ve Tan, Muzaffer. *Ehl-i Sünnet'in Reislerinden İmam-ı Mâtürîdî*, Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Dinç, Ömer. "Taberî ve Mâtürîdî Tefsirlerinin Nesh Meselesine Yaklaşımları Açısından Mukayesesi". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2013.
- Herevî, Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz*. tahk. Muhammed b. Sâlih el-Müdeyfir, Riyâd: Şirketü'r-Riyâd, 1418/1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cem-ü mekâyîsi'l-luga*. tahk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zâm*. tahk. Abdülhamîd Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

- İmamoğlu, M. Rağıb. *İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. tahk. Muhammed Halîl 'Aytânî, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1431/2010.
- Kattân, Mennâ. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb b. Abdülganî ed-Dimeşkî. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, trsz.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed b. Nasrullah. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. y.y. , trsz.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy el-Hindî. *Fevâidü'l-behiyye fî terâcîmi'l-Hanefiyye*. y.y. , 1324.
- Macit, Yüksel. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Kur'ân'dan Bir Hükmün İçtihat İle Neshi". *Hikmet Yurdu*, 274 (2009): 133-135.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. tahk. Mecdî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer en-Nahhâs Ahmed b. Muhammed. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. tahk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1408.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Mâtürîdî'ye Nispet Edilen İçtihadî Nesh Kavramına Hanefi Geleneği Perspektifinden Bir Bakış". *Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî, Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı, Eskişehir, Nisan 2014*, haz. Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, (İstanbul: 2014), 541-543.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Nesh Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- _____. "İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü Ehli's-Sunne Adlı Eserinin Tefsir Metodolojisi Açısından Tahlil ve Tanıtımı". Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997.
- Özek, Ali. *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*. İstanbul: İSAV, 2006.
- _____. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, XXV, 329-330.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, XXVIII, 146-151.
- Öztürk, Mustafa. "Zemahşeri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013, XXXIV, 235-238.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Âlemi'l-Melâyîn, 2014.
- Sâlihî, Ebû'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. tahk. Mahmûd el-Arnâvûd, Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 1406/1986.
- Sedûsî, Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde el-Basrî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. tahk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmîn, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404.

- Sûdûnî, Ebü'l-Fidâ Zeynüddin Ebü'l-Adl Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcü't-terâcîm*. tahk. Muhammed Hayri Ramazan Yusuf, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. tahk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebet-ü Vehbe, 1396.
- Şâfiî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. tahk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l-Haleb, 1358/1940.
- Şevm, Muhammed Kâsım. *Ulûmü'l-Kur'ân ve menâhicü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. tahk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. tahk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. tahk. Ahmed Ali, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, trsz.
- Zürkânî, Şeyh Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî. *Menâhilü'l-irfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. tahk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013.

Comparing the Concept of Naskh in *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* and *al-Kashshāf*

Citation/©: Mollaibrahimoğlu, Süleyman ve Harbi, Abdurrahman, Comparing the Concept of Naskh in *Ta'wīlātu'l-Qur'ān* and *al-Kashshāf*, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 89-114.

Extended Abstract

Naskh (abrogation) is one of the important concepts in *'Ulūm al-Qur'ān* (Sciences of the Qur'ān) that functions as a tool to preserve the Qur'ān and one the means for *Tafsīr* (exegesis) and *Ta'wil* (interpretation). Since the beginning of the Qur'ānic exegesis, the practice and nature of naskh has been one of the controversial subjects in Islamic science. Due to this crucial point, naskh was widely discussed and almost every *mufassir* (the Qur'ān exegetist) stated his opinion on this significant concept. This article focuses on *Ta'wīlāt al-Qur'ān* by Abū Mansūr Muḥammad bin Maḥmūd al-Māturīdī al-Samarkandī (d. 333 H /944 CE) and *al-Kashshāf* by Abū Qāsim Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad al-Ḥārīzmī al-Zamakhsharī (d. 538 H /1144 CE) in terms their approaches to discuss naskh.

By relying on al-Baqarah, 2/106, al-Ra'd, 13/ 39, and Qal-Qalam, 68/ 39, al-Māturīdī and al-Zamakhsharī describe the term of naskh as "to remove" and "to change". Al-Māturīdī, besides this explanation, adds to the traditional meaning of this word: "to declare when the validity period of a provision is expired". According to al-Māturīdī and al-Zamakhsharī, naskh can function in three ways: either abrogating the text completely, or leaving the text and removing its provision by relying on evidence, or vice versa, leaving the provision indicated in the text and abrogating the text. Al-Māturīdī argues that the Prophet (pbuh) could remember a verse any verse in the Qur'ān whenever he wanted. In the contrary case, he would be criticized in terms of his mission. Some of *khābar al-aḥad* (hadith with single narrator) in this direction cannot provide evidence on issues related to the theological doctrines.

Al-Māturīdī and al-Zamakhsharī stated that both *shar' man qablana* (the revealed laws preceding the Shari'a) and the Shari'a accepted the existence and the realization of naskh in their exegesis. Al-Zamakhsharī also stated that the revealed laws preceding the Shari'a had its own concept of naskh. While the two *tafsīrs* emphasizes the existence of naskh in other religious laws, al-Māturīdī argues that there is no difference between the *nāsikh shari'a* and *mansūkh shari'a* among the revealed laws in terms of the basic principles. Even the revealed laws are supporting each other in terms of the fundamental principles of divine law.

In both exegeses, the chronological use of naskh, in particular the usage of the terms *nāsikh* and *mansūkh* was pointed out. It is stated that not the present structure of the Qur'ān, but structure when the Qur'ān was revealed is essential. In

Ta'wilât, it is emphasized that *nāsikh* relies more on a solid evidence than *mansūkh*. Whereas, al-*Kashshāf* claims that the *nāsikh* relies on a solid ground in terms of *maşlahā* (not in terms of being an evidence).

Both exegetists also question the views and traditions regarding naskh which carries the risk to misevaluate the Qur'ānic verses. At the heart of these critics lies the possibility to manipulate the texts while employing naskh to the text. The Jews claims that there is no abrogation among the religious laws and that abrogation is as a kind of compromising (*badā'*). Al-Māturīdī criticizes this claim. As to al-Māturīdī, the concept of naskh is not the reason of contradiction and controversy, but the human acts are. Naskh cannot be applied on orders and prohibitions, the principles of belief, ethics, basic principles of *mu'āmalat*, the principles of prayers, the names and attributes of Allah, issues related to angels, and the hereafter, in sum metaphysic. Al-Māturīdī does not implement naskh on issues related to divine messages that declare *al-wa'd wa al-wa'id*, and hereafter. He states that implementing naskh on those topics would lead to *khulf* and *badā'*. *Badā'* emerges from illiterate people who cannot understand the consequences of the circumstances; Allah is excluded (*munazzah*) from those. Naskh is not implied into to subjects which cannot potentially comprehend by reason. Similar to Al-Māturīdī, al-Zamakhsharī states that naskh cannot applied to topics, such as human relations, situations that are considered good in terms of Sharī'a (*husn*), faith, *tawhīd* (oneness, the concept of monotheism is Islam) and *uṣūl al-dīn* (the roots of faith/religion).

Both *mufassir* accept the fundamental grounds of naskh which are abrogating the Qur'ānic verse with another Qur'ānic verse, or Sunnah with Sunnah, or the Qur'ānic verse with Sunnah, and in this regard, both criticize Imām al-Shāfi'ī's point of view regarding naskh. Al-Māturīdī differs from al-Zamakhsharī on the bases of naskh. Those are: The inherited practice of the ummah can be the basis of naskh. Also, abandoned legal rules and practices which are not deduced from the Qur'ān and Sunnah can be evidence for naskh. Furthermore, al-Māturīdī states that the Qur'ān can be abrogated by *ijtihād* and traditions from the companions of the Prophet. Al-Māturīdī who shares the views of al-Zamakhsharī on *khābar al-aḥād* (hadith with single narrator), argues that every *khābar*, which is *mutawātir* in terms of deed and practice. Therefore, they can be considered as the basis for naskh.

According to al-Māturīdī, naskh is not a way to eliminate the contradiction within the Sharī'a, but is a test for the believer. In the same way, al-Zamakhsharī regards *maşlahā* as the basic justification of the existence of naskh. Al-Zamakhsharī explains *maşlahā* on the basis of naskh as the disease, trade, expedition, and *jihād* in the way of Allah. Unlike al-Māturīdī, he ground his justification of the *maşlahā* on the principle of *aşlah*, which is one of Mu'tazilī principles.

As a result, it can be said that both tafsirs included the concept of "naskh", took the subject from a general perspective and qualified it. Also, the two exegetes tried to combine the traditional understanding of knowledge on naskh with the *dirāyah*. In the course of naskh, both exegetes approached generally in the same

way, but in some occasions, they differ in the examination of the traditions and the sources of the naskh. Nevertheless, they successfully demonstrated a general view of naskh, and applied it as means into their works, and achieved to put into practice the concept of naskh in their works.

Mücellî'nin Manzum Şurûtü's-Salâti

 İdris Söylemez*

Atıf/©: Söylemez, İdris, Mücellî'nin Manzum Şurûtü's-Salâti, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 115-143.

Öz: Türk-İslam edebiyatı X. yüzyıldan bu yana varlığını devam ettirmektedir. Bu edebiyat sahasının temel referans kaynağı İslam dini ve onun çerçevesinde meydana getirilen zengin ilmi ve edebî müktesebattır. Bu edebiyat sahasında amaç toplumu aydınlatmak, insanı eğitmektir. Dini bir konunun anlatımını şiir formuyla sağlayan bu edebiyatın içerisinde ilmi-haller, manzum hadisler, mukadimetü's-salâtların yanı sıra namazla ilgili kimi bilgiler ihtiva eden şurûtü's-salâtlar da dikkat çekmektedir. XVI. yüzyılda Mücellî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan manzûme, geneli ümmi olan ve göçebe halde yaşayan insanların ibadetlerin tacı konumunda bulunan namaz ile alakalı farz, vacip, sünnet ve müstehap gibi kimi değerleri öğrenmelerini kolaylaştırmak maksadı taşır. Bu eser, gusül ve namaz ile ilgili kaideleri ihtiva etmektedir. Çalışma, manzûm bir mukaddime ile konunun anlatıldığı on sekiz bâbdan meydana gelmektedir. Manzûmenin mukaddimesi, mesnevî nazım şekliyle kaleme alınmış olup geri kalan kısmı ise gazel tarzında kafiyeleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mücellî, Şurûtü's-Salât, Mesnevi, Namaz, Abdest.

The Poetic *Shurûtu's-Salât* of Mujallî

Citation/©: Söylemez, İdris, The Poetic *Shurûtu's-Salât* of Mujallî, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 115-143.

Abstract: The Turkish Islamic Literature exists since X. century. The main sources of this literature are Islamic intellectual heritage and the very rich scholarly body of knowledge developed around it. The main objective of the works in this literary genre is to enlighten the community and to educate Muslim community. In addition to catechisms, poetic hadiths, the introduction to şalât (obligatory Muslim prayers), this literary genre where religious matters can be expressed in the form of poem also includes *Shurûtu al-şalât* which provides information about şalât. The work to be examined in this article was written in XV. century by a poet whose appellative is Mujallî. The objective of his work was to make it easier to understand some legal principles on şalât such as farđ (obligatory acts), wajîb (compulsory acts), sunnah and mustahab

* Dr., Malatya Battalgazi Avni Kığılı Anadolu Kız İmam Hatip Lisesi Edebiyat Öğretmeni, idrissoylemez@gmail.com.

(recommended acts) for people who were illiterate or Muslim nomads. This work also includes some basic rules regarding ghusl (full-body ritual purification) in addition to şalât. This work is composed of a poetised introduction and eighteen sections about şalât. While the introduction part of the work was written in masnawî poetic style, the rest of the work was rhymed in the ghazal form.

Keywords: Mujallî, Shurûtu's-Salât, Masnawi, Salât, Ablution.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]

Giriş

Türk-İslam edebiyatı sahasının temel referans kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in sünneti ve hadisleridir. Bu iki kaynak, aynı zamanda dinin de temel kaynaklarının başında gelmektedir. X. yüzyıldan itibaren, dinî eserlerin büyük bir kısmı bu iki kaynak etrafında oluşan muktesebatı ihtiva edecek şekilde manzum olarak oluşturulmuştur. Bu sahanın şairleri söz konusu eserleri, Arapça, Farsça ve Türkçenin imkânları dâhilinde vücuda getirmişlerdir. İslam'ın kabulüyle beraber yeni bir saha içerisinde kimi dinî ve tasavvufî eserler ortaya konmuş, bu durum dinî muhteva etrafında bir edebiyatın canlanmasına da katkılar sunmuştur.¹ Yaşamın yansımaları olan bu edebiyatın muhtevasının neredeyse tamamı, dinî esaslar tarafından oluşturulmuştur. Sahanın şairleri, telif veya tercüme yoluyla edebiyat tarihimiz açısından oldukça büyük önem arz eden akaid, tarih, kelim, hadis, ilmihal ve sözlük konularıyla ilintili olarak yüzlerce eser ortaya koymuşlardır. Geçmişten günümüze İslam dini ve kurallarının yanı sıra, adab-ı muaşeret benzeri toplumsal kuralları içeren fıkıh ile alakalı çok fazla sayıda eser kaleme alınmıştır. İslam dininin esasları, İslam hukuku veya muamelatı konusunda kimi bilgiler ihtiva eden bu eserler, edebî sahamızda ilmihal ismi ile anılmıştır.² Orta Asya'dan göçlerle Anadolu'ya gelen insanlar, kendileriyle beraber Anadolu'ya farklı değerler içeren kültürel bir bilgi hazinesini de getirmişlerdir. Söz konusu bu ilmî zenginlik, bu sahada yerleşik bir zemine evrilmiş ve bu zeminin üzerinde yeni toplumsal bir değer inşaasına yol verir olmuştur. Tam anlamıyla edebî ürünlerini XIV. yüzyıldan itibaren veren yerleşik kültür, toplumun dimağında yeni bir değere bağlı olarak kimi düşüncelerin de

¹ Bilal Kemikli, "Popüler Dini Kültürümüze Dair Bir Manzûme ve Üç Şair Hudâ Rabbim Manzûrneşi Etrafında Tartışmalar", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, XIV/III-IV, (2001): 492.

² Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hatice Kelpetin Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I/XXII, (2002): 25-56.

olgunlaşmasına katkılar sunmuştur. Bütün ilimlerle ilgili Anadolu sahasında ortaya konmuş olan veya elde bulunan yazılı eserlerin geçmişi XIII. yüzyıla dayanmaktadır. Bu dönemden itibaren fıkıh alanında bir hayli eserin kaleme alındığı bilinmektedir. Söz konusu bu eserlerin başında, topluma yol gösteren, toplumun olası sorunlarının çözümlerini ihtiva eden fetvalar gelmektedir. Ulemaya sorulan sorular ve bu sorulara verilen cevaplardan ibaret olan fetva-nâmeler, dönemin dili, sosyal hayatı ve siyasi meseleleriyle alakalı olarak ihtiva ettiği kimi bilgilerden mütevellit olup edebiyat tarihi açısından oldukça önemli eserlerdir. Bu türün en önemli örneği Ebu's-Suud Efendi'ye ait olan "*Fetâvâ-yı Ebu's-Suud Efendi*"dir.³ Fetva konulu ilk manzum eser, Şeyhülislâm Hoca Sadeddîn Efendi tarafından kaleme alınmıştır.⁴ Fıkıh konularını içeren İslam'ın temel esaslarından sayılan ibadet ve özellikle de namaz ibadeti hususunda geçmişten bu yana Arapça, Farsça ve Türkçe mensur veya manzum kimi eserler yazılmıştır.⁵ Edebiyat sahamızda yazılan fıkıh eserlerinin büyük bir kısmı Arapçadan tercümedir.⁶ Bu eserler, avamı İslam dini ve ibadet ile alakalı olarak bilgilendirmek amacıyla kaleme alınmıştır.⁷ Anadolu sahasında bu amaçla yazılan eserler şunlardır: Ahî Evren (ö. 1262), *Menâhic-i Seyff'dir*⁸; İznikî (ö.1418), "*Mukaddime*"⁹; Vefâyî (ö.1464-65), "*Revnâkü'l-İslâm*"¹⁰; Âbidî (ö.1511'den sonra), "*Ravzâtü'l-İslâm*"¹¹; Devletoğlu Yusuf'un (ö.1424) "*Vikâyenâme*" tercümesidir.¹² Birgivi'ye (ö.1573) ait olup mensur olarak kaleme alınmış ve daha sonra farklı şairler tarafından manzum olarak dil içi çevirileri yapılmış olan "*Vasiyetname-i Birgivi*" eseri de bu alanda yazılmış önemli çalışmalarındandır.¹³

-
- ³ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Pehlül Düzenli, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*, (İstanbul: Osav Yayınları, 2012).
- ⁴ Muhittin Eliacık, "Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi ve Manzum Fetvaları", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, I/L, (2013): 276-285.
- ⁵ Ağâh Sırrı Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri", *Belleten*, (1972): 72-78.
- ⁶ Levend, "Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri": 77.
- ⁷ Vefâyî, *Revnâkü'l-İslâm*, haz. Abid Nazar Mahdum, (İstanbul: Çile Yayınları, 2010), 13-24/ Halil Çeltik, Türk Edebiyatında Manzum İlmihal ve Fıkıh Kitapları ile Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, VII/I, (Nisan 2006): 437
- ⁸ Mikail Bayram, Ahî Evren Kimdir, *Diyanet İlmî Dergi*, VII/I, (1978):
- ⁹ Mustafa Bakır, "Anadolu'da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İznikî'nin Mukaddimesi", *Uluslararası İznik Sempozyumu* (İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005), 431-442.
- ¹⁰ Vefâyî, *Revnaku'l-İslâm*, s. 13-15.
- ¹¹ Âbidî, *Hayat Kitabı - Ravzâtü'l İslâm*, haz. İsa Kayaalp, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016).
- ¹² Necla Pekolcay-Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı-Mustafa Uzun-M. Hüsrev Subaşı, *İslâmî-Türk Edebiyatında Şekil ve Nevîlere Giriş*. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 276-277.
- ¹³ Ayrıntılı bilgi için Bkz. Sezer Özyaşamış Şakra, *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyet-nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi Sözlük)*, (Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2005), 13-14.

Bu tür eserlerin haricinde içinde İslam dininin muamelat kısmına ait namaz, oruç, hac ve zekât gibi konuları ihtiva eden eserler de bulunmaktadır. Bu tarzda kaleme alınmış namazı konu edinen eserlere “Şurûtu’s-Salât” denilmektedir.¹⁴ Bu eserlerde abdest, teyemmüm ve gusül konuları, akabinde namazın farzları, vacipleri, sünnetleri, müstehapları, mekruhları ve namazı bozan durumlar ele alınmaktadır. İnsanlara dinin muamelat kısmı ile alakalı olarak kimi bilgiler vermek maksadıyla kaleme alınan bu eserler, sanat yönü itibariyle oldukça zayıftır. Sanat amacıyla kaleme alınmayan bu eserlerde, vezin kusurlarının yanı sıra dil, kafiye ve redif kullanımlarında da kimi sorunlarla karşılaşılması muhtemeldir.¹⁵ Bu çalışmamıza konu edindiğimiz manzûme, İslam’ın beş esasından biri olan namaz ve onun esaslarını ihtiva etmektedir.

I. Manzûmenin Bulunduğu Yazma

İncelediğimiz “Şurûtu’s-Salât Manzûmesi”, ahlâk, ilim, ibadet, edebiyat ve dil gibi alanlarda Arapça Türkçe olarak kaleme alınmış 48 müstakil risale veya şairlerin şiirlerinden parçalar ihtiva eden bir mecmuanın 29. sırasında yer alan çalışmadır. Mecmua, sözlük anlamıyla, dağınık halde bulunan şeyleri bir araya toplamak veya bir araya getirilmiş, toplanmış, yığılmış, birikmiş anlamlarına gelen bir sözcüktür.¹⁶ Kelime Arapça cem’ mastarından türemiştir. Edebî terim olarak baktığımızda ise: Toplanmış derlenmiş şeylerin bütünü anlamında bir veya daha fazla şair veya müellife ait farklı şekil ve hacme sahip dinî, edebî, ahlaki nesir veya nazımdan meydana gelen derleme tarzında eserlerdir: Mecmuâ-i Fetâvâ, Mecmûa-i Fevâid, Mecmûa-i Eş’ar gibi isimlerle anılarak yüzyıllar boyunca varlığını sürdürere gelmişlerdir.¹⁷ Yazmadaki te’lifatın sıralaması şu şekildedir:

- | | | |
|-------------------|--|--|
| 06 Mil Yz B 346/1 | Burhân ed-dîn ez-Zernûcî. | Ta’lîmu’l-Muta’allim |
| | li-Ta’âllumi Tarîki’l-’İlm. 1b-7b (Arapça) | |
| 06 Mil Yz B 346/2 | Mahmûd el-Karâmânî. | Kasîde 8a-8b (Türkçe) |
| 06 Mil Yz B 346/3 | Müellifi Bilinmeyen. | Kasîdetü Yekûlü’l-Abd 24a-28a (Türkçe) |

¹⁴ Âlim Yıldız, “Müellifi Meçhûl Bir Şurûtu’s-Salât Mesnevîsi”, *Geleneğin İzinde*, ed. Âlim Yıldız, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013), 358.

¹⁵ Ayrıntılı Bilgi için Bkz. Hatice Kelpetin Arpaguş, “İimihal”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, (İstanbul 2000), 139-141.

¹⁶ Yaşar Çağbayır, *Ötügen Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2017), 1019.

¹⁷ Mustafa Uzun, “Mecmua”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara 2003), XXVIII, 265.

- 06 Mil Yz B 346/4 Şeyh Sa'd-Allâh Halveti. Şerh-i Kasîdetü'l-Bürde, 9a-23b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/5 Müellifi Bilinmeyen. Tercümeti'l-Kasîdetü Yekûlü'l-'Abd, 24a-28a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/6 Müellifi Bilinmeyen. Terceme-i Bazı Ayât-ı Zebûr, 28a-32b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/7 Müellifi Bilinmeyen. Du'â-i Seyfî. 33a-40b, (Arapça)
- 06 Mil Yz B 346/8 Müellifi Bilinmeyen. Şerh-i Du'â-i Nûr. 41a-b, (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/9 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Kenzü's-Sâlikîn, 42a-48a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/10 Müellifi Bilinmeyen. Tefsîr Sûre Ve'd-Duhâ. 48b-50a (Arapça)
- 06 Mil Yz B 346/11 İlahî Abd-Allâh Nakşibendî Esrâr-nâme. 50a-58b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/12 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Makam-ı Ma'rifet-i Hür ve Kusûr Cennet-i Veledân. 59a-b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/13 Akşemseddîn Mehmed b. Hamza. Risâle-i Makamât-ı Evliyâ 60a-66b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/14 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Makâm-ı Ma'rifet Terakkî ve Urûc Ademiyân ve Merâtib-i İnsân. 67a-b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/15 Müellifi Bilinmeyen. Makâm-ı Ma'rifet-i Beden-i İnsân. 67b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/16 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Beyân-ı Kerâmât. 68a-71b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/17 Şihâb ed-dîn Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî. el-Vasîye 71b-
- 06 Mil Yz B 346/18 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Nasâyih lî's-Sâlikîn. 73a-74b (Türkçe) 72b (Arapça).
- 06 Mil Yz B 346/19 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Eyyâm Usbu' . 75a-78b. (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/20 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Beyân-ı eş-Şehr fi-Küllî Yevm 79a-80a (Arapça)
- 06 Mil Yz B 346/21 Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Beyân fi-Eyyâme'l-Meşhûri'l-Mürûmiyye 80b-82b (Arapça)

- 06 Mil Yz B 346/22 Müellifi Bilinmeyen. Risâle der Beyân-ı Nâm-ı Enbiyâ'-i Mürselîn. 83a-b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/23. Müellifi Bilinmeyen. Bahr-ı Tavîl. 84a-85a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/24. Müellifi Bilinmeyen. Risâle fî-Beyân fî's-Sinâ'î ve'l-Futuvvet fî'l-Meşayîh. 86b-87a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/25. Mücellî. Risâle-i Beyân-ı Feth-i Kal'a-i Egrî ve Gazâ-i Tabur. 87b-89b
- 06 Mil Yz B 346/26. Mücellî. Tertîb-i Sefer-i Engirûs. 90a-90b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/27. Mücellî. Nazm-ı Şurûtu's-Salât. 98b-101ab (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/28. Mücellî. Gazaliyât. 103a-120b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/29. Müellifi Bilinmeyen. Tercemetü'l-Vasîyetü'l-Îmâmi'l-A'zam. 120b-122a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/30. Müellifi Bilinmeyen. Hikâye-i Bâyezîd Bestâmî. 123a-124b
- 06 Mil Yz B 346/31. Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Ahvâl-i Iskâtû's-Salâti 125a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/32. Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Beyân-ı Salâtu'l-Kadâ. 126a-b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/33. Abd el-Hâdî Vardârî (Türkçe) Silsile-i Evliyâ. 129b-131a
- 06 Mil Yz B 346/34. Müellifi Bilinmeyen. Risâle fî's-Sücûdî's-Sehv. 134a-134b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/35. Müellifi Bilinmeyen. Hikâyât. 149a-163b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/36. Müellifi Bilinmeyen. Hikâye-i Fir'avn. 164a-165a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/37. Alî b. Hemdem b. Aydın b. Halîl Risâle-i'İlm-i Sukûk. 166a-173b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/38. Müellifi Bilinmeyen. Kavâ'idü'l-Kur'ân. 174a-184a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/40. Müellifi Bilinmeyen. Terceme-i Vasîyetü'l-Hazreti 'Alî. 188a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/41. Müellifi Bilinmeyen. Hikâyât. 191a-197b (Türkçe)

- 06 Mil Yz B 346/42. Refikî Esrar-nâme. 197b-198a
(Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/43. Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Hakîkî alâ Tarîkû'l-
Meşâyih. 201a-b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/44. Kemâl Pâşâ-zâde Şems ed-dîn Ahmed b. Süleymân.
Râhatü'l-Ervâh fî-Def' Âhatî'l-Eşbâh. 211b-214a (Arapça)
- 06 Mil Yz B 346/45. Ebû Hanîfe en-Nu'mân b. Sâbit el-Kûfî. İlm-i Kelâm
mine'l-Mezâhibi'l-Muhtelifi. 214b-230b (Arapça)
- 06 Mil Yz B 346/46. Müellifi Bilinmeyen. Fütüvvet-nâme.
237a-246a (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/47. Müellifi Bilinmeyen. Cezîre-i Mesnevî.
246b-248b (Türkçe)
- 06 Mil Yz B 346/48. Müellifi Bilinmeyen. Risâle-i Zikr-i
Cemîl. 252a-253a (Türkçe)

Yazma, 280x180 mm dış 230x110 mm ebatlarında olup sert mukavva üzerine siyah meşin ciltle ciltlenmiştir. Eser kolay okunaklı bir nesih ile kaleme alınmıştır. Mecmuada yer alan diğer risaleler ve şiirler de aynı hat ile kaleme alınmıştır. Manzûme, tac filigranlı bir kâğıda yazılmış olup kâğıt saman renklidir. Mecmuanın her sayfasında 29 satır yer almaktadır. Manzûmenin, ana başlıkları surh hat ile yazılmışken konunun işlendiği esas bölüm ise siyah hat ile yazılmıştır. Metinde namazın farzları, vacipleri, sünnetleri ve müstehaplarının yanı sıra namazla ilgili diğer te'lifatlarda olduğu üzere abdest, teyemmüm ve gusülden de bahsedilmektedir. Mücellî mahlaslı bir şair tarafından "*Fâ'ilâtün, fâ'ilâtün fâ'ilün*" vezniyle kaleme alınmıştır. Manzûme, 18 bâb üzerine kurulmuş olup sonunda mürekkeple süslemeler yer almaktadır. Manzûme hicrî 1016, milâdi 1607-08 yılında nihayete erdirilmiştir. Değişik kütüphanelerde yaptığımız çalışmalar neticesinde bahis konusu "*Şurûtu's-Salât'ın*" başka bir nüshasına ulaşabilmemiş değiliz.

A. Manzûmenin Adı

Makaleye konu olan manzûme, Milli Kütüphane Yazma Eserler kataloğu 06 Mil Yz B 346/29. numarada "*Nazm-ı Şurûtu's-Salât*" adıyla kaydedilmiştir. Manzûme, namazın içindeki ve dışındaki şartlarından bahsettiğinden ismin seçimi isabetli olmuştur. Manzûmenin baş kısmında ise şu isim yer almaktadır: "*Kitâb-ı Şurûtu's-Salât Sebeb-i Te'ôlif-i Mücellî*" buradan da anlaşıldığı üzere eser, namaz ile alakalıdır. Eserin sonunda aynı

şair tarafından kaleme alınmış olan “*Mukaddimetü’s-Salât*” adlı bir başka manzûme ile birlikte şairin çeşitli şiirleri yer almaktadır.

B. Manzûmenin Şairi

Mücellî mahlaslı bir şaire, tezkire ve biyografi tarzı edebi kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Bununla beraber, şair hakkında var olan yegâne bilginin tek kaynağı, şaire ait olan “*Şurûtu’s-Salât*” adlı eser ve bu eserin de içinde yer aldığı mecmuada şaire ait olan kimi şiirlerdir. Buradan hareketle kimi bilgiler veren Ahmet Topal, şairin çocukları için düşmüş olduğu tarih kıtalarında mevlûd-ı Muhammed bin Osman ifadesinin kullanıldığını söylemekte ve Mücellî mahlasını kullanan şairin asıl isminin Osman olduğunu ifade etmektedir.¹⁸ Şair, bu mecmuanın içinde yer alan eserlerinde mahlasını açıkça zikretmektedir. Burada yer alan bilgiye göre şairin mahlası şu şekildedir:

Muhtaşar kıldı Mücellî naẓm idüp
Hıfzı âsân olsun için bil yakîn¹⁹

Şairin mahlasıyla alakalı bir başka bilgi de “*Mukaddimetü’s-salât*” adlı manzûmenin sonunda yer almaktadır. Şairin mahlası burada manası ile beraber yer almaktadır:

Mîm mir’ât-ı Mücellî cîm cemâl-i Mustafâ
Lâm lillâh yâ yakîn oldı makâm-ı müntehâ²⁰

Şair burada, mahlasının anlamını açıkça izah ederek mimin aynayı yani kendisini, cim harfinin Hz. Peygamber’i ve lam harfinin de Allah’ı karşılar olarak kullandığını ifade ederek, kendisini tecelli edilen olarak Allah’ı da tecelli eden olarak zikretmiştir. Şair, açık temizleyen anlamına gelecek şekilde bir mahlas seçmiştir.

Şairin eserlerinin hiçbirinde doğum tarihi ve doğum yeri ile alakalı olarak bilgi bulunmamaktadır. Yalnız şaire ait olan çalıştığımız “*Şurût-ı Salât Manzûme*”sinde yer alan eserin yazılışı ile alakalı yıl hicrî 1016, milâdî olarak 1607-1608’e denk gelmektedir. Aşağıdaki beyitte yer alan bu bilgiden hareketle şairin XVI-XVII. yüzyıllarda yaşadığını söylemek mümkündür:

On sekiz bâb üzre yazdım ser-ber
Biñ on altı târihinde her birin²¹

¹⁸ Ahmet Topal, “Rumelili Bir Şair Mücellî ve Ravzatu’l-Esrâr Mesnevisi”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, VIII/XIII, (2013): 1561-1593.

¹⁹ 06 Mil Yz B 346/ 97b.

²⁰ 06 Mil Yz B 346/ 100b.

Mecmuada yer alan kimi şiiirlerde, şairin bugünkü Bosna²² eyaletine bağlı bir kasaba olan Pojegayada yaşadığı hususunda kimi bilgiler yer almaktadır:

İrdi düşmen Pojegaya fi'l-hakîka ansuzın

Çekmemişiz böyle havfı tâ irelden bu çağa²³

Yine şairin yukarıda verilen bilgilerden hareketle Pojegaya yakınlarında bulunan Sultan Süleyman Camii'nde imam/hatip olarak görev yaptığı bilgisi şiiirlerinde şu şekilde yer almaktadır:

Budur ol câmi'-i Sultân Süleymân

'Adâletle münevverdi beñizde

....

Mücellî Kutheva câmi' de târih

Hatîb oldum na'am yaz bin sekizde²⁴

"Ravzatü'l-Esrar" adlı eserin sonunda yer alan kayıta şairin, dönemin Beyazıd-i Bistamî'si olarak isimlendirilen Muhammed Müslihi'd-din Halvetî isimli bir şeyhe intisap ettiği bilgisi yer almaktadır. Burada yer alan bilgilerden hareketle şairin Halvetî olduğunu söylemek mümkündür:

Mürşidim oldı Mücellî şeyh Muhammed halvetî

Pîr-perver şeyh-i ekber Muslihü'd-dîn Ĥazreti

Bâyezîd-i vakt dirsem var aña îmânımız

Kasaba-ı Brut' da sâkin rûhumuz hem cânımız²⁵

Şairin eğitim hayatı ile ilgili olarak kaynaklarda veya şaire ait olan eserin bizatihi kendisinde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bununla beraber bulunmuş olduğu görev göz önünde tutulduğunda şairin iyi bir eğitim geçmişine sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra şaire ait olan şiiirler dikkatle incelendiğinde, burada kullandığı bilgiler ve dil, şairin din ve ilim dili olan Arapçayı çok iyi bildiğini göstermektedir. Bu durum gözönüne alındığında şairin düzenli bir eğitim aldığını söylemek mümkündür. Bununla beraber şiiiri amaç olarak değil araç olarak gören tasavvuf kökenli şairlerin tamamına yakınında görüldüğü üzere şiiirleri,

²¹ 06 Mil Yz B 346/ 97b.

²² Feridun Emecan, "Bosna Eyaleti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, (Ankara: 2003), VI, 296.

²³ 06 Mil Yz B 346/94a.

²⁴ 06 Mil Yz B 346/94a.

²⁵ Topal, "Rumelili Bir Şair Mücellî Ve Ravzatu'l-Esrâr Mesnevisi", 1566.

sanat kaygısıyla kaleme alınmadığından kuruluşu itibariyle çok güçlü olmadığını söylemek mümkündür. Öyle ki kimi şiiirlerinde halk söyleyişlerine önem verdiği aslında bu durumun Rumeli kökenli şairlerimizin çoğunda bulunan bir özellik olduğu dikkat çekmektedir.²⁶

Şairin ölüm tarihi ile alakalı olarak eserlerinde veya edebiyat ile ilgili yazılmış olan eserlerde bir bilgi yer almamaktadır. Bununla beraber mecmua içerisinde şaire ait olan şiiirlerin içerisinde tarih olarak en sonuncusu, Sultan Mustafa için yazılan şiiirdir. Bu şiiirin yazılış yılı 1031(1621-22)'dir. Bu durumda şairin 16. yüzyılın ikinci yarısı ile 17. yüzyılın birinci yarısında yaşadığını söylemek mümkündür.²⁷

1. Şairin Eserleri

Şaire ait manzûmenin içerisinde yer aldığı mecmua, şaire ait şiiirlerin yanı sıra dönemin diğer şairlerinin ve alimlerinin eserlerinden de kimi örnekler içermektedir. Bu mecmuanın, tek nüshası Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz B 346 numarada yer almaktadır. Şaire ait olan manzûmelerin yazıldığı tarihle alakalı kimi bilgiler bulunmaktadır. Fakat mecmuanın bütünüyle ne zaman yazıldığına dair sonunda bir ketebe kaydı bulunmamaktadır. Rumeli'de yaşanan fetihlerin yanı sıra dinî ve tasavvufi özellikler içeren gazeller, muammalar, kasideler ve tercümelere bulunan şairin mecmua içerisinde şu eserler yer almaktadır: *İnşâ-ı Feth-i Kal'a-ı Egrî ve Gazâ-yı Tabur* (86b-91a); *Sûre-i Kur'ân Münzilü'r-rahman mi'etün ve 'aşere erba'atün* (91a-91b); *ÖAded-i İstintâk-ı Âyât-ı Kur'ânü'l-'Azîm* (91b); *Der-beyân-ı Secdehâ-yı Furkân-ı 'Azîm* (91b); *Feth-i Kal'a-yı Yanık* (91b) *Berâ-yı Târîh-i Garz-ı Bâğ* (92a); *Vefat-ı Sultân Murâd Han* (92a) *Cülûs-ı Sultân Muhammed Hân*: (92a) *Mevlûd-ı Muhammed bin Osmân* (92a-92b); *Feth-i Kal'a-yı Egrî* (92b) *Muhâfaza-ı Pojega*: (92b) *Mevlûd-ı 'Alî bin Osmân*: (92b) *Berâ-yı Târîh-i Ziyâfet* (92b-93a) *Vefât-ı Pervîz Kethüdâ* (93a-93b) *Vefât-ı Bahtiyâr Bey ve Sultân* (93b) *Katl-i Kâdî-i Pojega* (93b-94a) *Berâ-yı Târîh-i Diger* (94a) *Kuthevada Geogili Ağası Yapdırdığı Köşkdür* (94a); *Berâ-yı İmâmet-i Hitâbet* (94a); *Mevlûd-ı Hasan bin Osmân* (94b) *Feth-i Bobofça* (94b) *Feth-i Kal'a-ı Kanije* (94b) *Vefât-ı Serdâr İbrâhîm Paşa-yı 'Âdil* (94b-95a) *Mevlûd-ı Hüseyin bin 'Osmân* (95a) *Mevlûd-ı Sunullâh bin 'Osmân* (95a) *Celâlî Hasan Paşa'ya Bosna Verildi* (95a) *Cülûs-ı Sultân Ahmed Hân-ı Hakan-ı Rûm* (95a) *Muhammed Paşa Pojega Beyi*

²⁶ Halil Çeltik, *Divan Sahibi Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*, (Ankara: MEB Yayınları 2008), 234.

²⁷ Topal, "Rumelili Bir Şair Mücellî Ve Ravzatu'l-Esrâr Mesnevisi", 1566.

Olduğudur (95a-95b) *İsm-i Muhammed Paşa* (95b) *Boçka-ı Macar ili Pâdişâha Tapdığudur* (95b) *Binâ-ı Kahvehâne* (95b) *Vefât-ı Vezîr 'Alî Paşa* (95b) *Vefât-ı Şeyh Receb Kethüdâ* (96a) *Berâ-yı Ahvâl-i Kitâbet* (96a) *Mısra'-ı Târîh-i Aherî-i Bî-Nukât* (96a) *Berâ-ı Livâ-yı Mü'min Beg* (96a) *Ân Kasaba-ı Burut-ı Despot* (96a) *Güft-i Târîh-i Mücellî bî-nukat* (96b) *Sırr-ı Târîh-i İnsân-ı Kâmil* (96b) *Vefât-ı Şeyh 'Alî Efendi* (96b) *Sultân Ahmed Han Muhammed Bege* (96b) *Gurrenâme-i Mücellî 'an Ma'rifet-i Felekiyye* (97a) *Kitâb-ı Şurûtu's-salât* (97b-99a) *Der-Beyân-ı Erkânü's-Salât* (99b-100b) *Der-Beyân-ı Sıfât-ı Eşyâ ki Der-Hilkat-i Benî Âdem* (100b) *Der-Beyân-ı Makâm-ı Ubudîyyet-i İslâm* (100b) *Der-Beyân-ı Dîn 'Alâ Tarîk-i Şer'-i Mübîn* (100b) *Der-beyân-ı Makâm-ı Ubudîyyet-i İmân* (100b) *Der-Beyân-ı Ahvâl-i Tevbe 'Anî'l-İsyân* (100b) *Der-Beyân-ı Makâm-ı Tevfik-i Rabbânî* (100b) *Bende Mücellî Sûret-i Cemîl Nümûden* (100b) *Der-Beyân-ı Hikmet-i Rabbânî ve Fazl-ı Yezdânî* (101a-101b), *Gazeller* (102a-102b) *Muamma ve Lugazlar* (103b-107a) *Nazîre-i Mücellî* (109a) *Kasîde-i Kimyâ-yı Sa'âdet-i Tercüme-i Mücellî* (111a-111b) *Tecellî-i Sırr-ı İlâhî* (111b-112a) *Muktezâ-yı Ahvâl-i Dehr* (112a) *Medh-i Şa'bân Efendi* (112b) *Vireveniçe (Virovitiçe) Hatibî Recâi Efendiye Cevab* (112b-113a) *Târîh-i Vefât-ı Recâi Efendî* (113a); *Derviş Paşa Vukamine Emînlik Virdigidür* (113a-113b) *Kıt'a-ı Muamma-ı Sırr-ı Hafî: (117a) Târîh-i Mecmû'atu'l-Esrâr* (197a-197b) *Ravzatu'l-Esrâr* (209a-209b) *Berâ-yı Ferzendân-ı Östörgona Gönderilen Mektûb Sûretidür* (232a-233b) *Medh-i Östörgon: (233b-234a) Muhemmes-i Mücellî Berâ-yı Medh-i Östörgon* (234a-235a) *Hazâ Risâle-i Ravzatu'l-Esrâr* (236b-237b) *Tevhîd-i İlâhî-i Bî-Zevâl* (250a-250b); *Cülûs-ı Sultân Mustafâ* (252a).²⁸

C. Manzûmenin Yazılış Tarihi

Mücellî, eserin manzum mukaddimesinde “*Nazm-ı Şurût-ı Salât*” adlı manzûmesini yazmış olduğu tarihi şu şekilde zikretmektedir:

On sekiz bâb üzere yazdım ser-ber
Biñ on altı târihinde her birin²⁹

Burada var olan bilgilerden hareketle “*Nazm-ı Şurût-ı Salât*” adlı manzûme, milâdi 1607-1608 yılları arasında kaleme alınmıştır.

²⁸ Topal, “Rumelili Bir Şair Mücellî ve Ravzatu'l-Esrâr Mesnevisi”, 1567-1568.

²⁹ 06 Mil Yz B 346/ 97b.

D. Manzûmenin Yazılış Nedeni

Mücellî, mukaddimedede İslam dini açısından önemli olan namaz ve ona ait olan şartların öğrenilip kolayca ezberlenmesi maksadıyla bu manzûmeyi kaleme aldığı ifade etmektedir:

Bu kitâbın nazmına kıldım şurû'
Tâ ki ezber ide ümmî müslimîn

'Arabîden Türkîye döndermişem
Mübtedîye feth-i bâb olsun qarîn³⁰

Bu manzûme, ümmî olan halkın Hz. Peygambere nas ile yani vahiyle bildirilen İslam dinine ait kimi değer ve özellikleri rahat öğrenebilmeleri ve kolayca ezberleyebilmeleri amacıyla şiirin imkânları çerçevesinde kaleme alınmıştır. İslam'ın temel esaslarından olan namaza ait olan farz, vacip ve sünnetin öğrenilmesi ve bu emirlerin yerine getiriliyor olması, ferdin Allah ile kurmuş olduğu bağın güçlü olması anlamına geldiği gibi, toplumsal hayatın inşa edilmesini de kolaylaştırması bakımından oldukça önemlidir. Bu sebepten bahis mevzu bu manzûme, Müslümanların dinlerini öğrenmesi maksadıyla muhtasar olarak kaleme alınmıştır.

E. Manzûmenin Şekil Unsurları

"Nazm-ı Şurûtu's- Salât" adlı manzûme, mukadime ile başlar bu bölüm on dört beyitten meydana gelmektedir. Manzûme, toplamda on sekiz bâb üzerine tertip edilmiştir. Her bâba ait bilgi kırmızı mürekkeble yazılmış ve akabinde şair her bâbı farklı sayıda beyitle inşa etmiştir: 1 ve 2. Bab 3, 4/12, 5/14, 6/5, 7/4, 8/2, 9/5, 10/2, 11/5, 12/3, 13/3, 14/3, 15/3, 16/1, 17/3, 18/3'er beyitle kurulmuştur. Aruzun "*fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün*" kalıbı ile kurulu bulunan metinde mukaddimedeki kafiyeleşmesi mesnevideki ile aynı olup aa, bb, cc şeklinde iken esas konunun işlendiği kısımda ise her bâb kendi içinde gazel tarzında aa, xa şeklinde kafiyeleşmiştir. 8, 10 ve on altıncı 16. bâbların dışındaki bâblar ise ikiden fazla beyitten meydana gelmektedir. Bâbları birbirinden ayıran başlıkların her biri Arapça olarak yazılmıştır. Hemen akabinde ise konu ile alakalı bölüm gelmekte olup konular sade ve anlaşılır bir dille kaleme alınmıştır. Manzûmenin tamamında aynı aruz

³⁰ 06 Mil Yz B 346/ 97b.

kalıbı kullanılmıştır. Manzûme dinî bir konu olan namazı ihtiva eden öğretici bir metindir. Sanat gâilesi ile ele alınmadığından aruzun metne başarılı bir şekilde uygulanmadığı görülmektedir.

Manzûme, farklı beyit sayılarını ihtiva eden 18 bâbdan meydana gelmektedir. Bu başlıklardan altısı namaz, sekizi abdest, dördü gusül ile alakalıdır. Toplamda 95 beyitten meydana gelen eserin ilk 14 beyti manzûm mukaddimedir. Eserde yer alan konulardan namaz ile alakalı konular şu şekildedir: namazın şartları 4 beyit, farzları 3 beyit, vacipleri 5 beyit, sünnetleri 12 beyit, müstehapları 14 beyit, mekruhları 5 beyit ve ifsadları 4 beyit. Abdest ile alakalı konular şöyledir: abdestin farzları 2 beyit, sünnetleri 3 beyit, müstehapları 2 beyit, adabı 5 beyit, nafileleri 3 beyit, mekruhları 3 beyit, yasakları 2 beyittir, ayrıca abdesti bozan şeyler 3 beyitte ele alınmıştır. Gusül ile alakalı konular ise guslün farzları 1 beyitte, vacipleri 3 beyitte, sünnetleri 3 beyitte, müstehapları ise 2 beyitte ele alınıp işlenmiştir.

F. Manzûmenin Muhteva Unsurları

Mücellî'nin “Şurûtu's-Salâti” manzûmesi, manzum bir mukaddime ile başlamaktadır. Mücellî Türk-İslam edebiyatı sahasında manzum ve mensur tarzda kaleme alınan bütün te'liflerde olduğu üzere eserine, Allah'a hamd ve akabinden Allah'ın zatını anlattığı tevhid bölümüne yer vererek başlamaktadır. Akabinde Hz. Peygambere salat ve selam bölümü gelir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in üstün meziyetlerine yer veren şair, akabinde manzûmenin sebep-i telif bölümüne geçer. Burada açıkça zikredildiği üzere şair faydalı bir iş yaparak kıyamet günü Hz. Peygamber'in şefaatine mazhar olmayı ummaktadır. Mücellî, manzûmeyi basit bir şekilde kurguladığını Arapçadan tercüme ederek vahiyle Hz. Peygamber'e bildirilmiş olan İslam dininin temel esası olan namaz ve onun başlangıcını oluşturan şartları kolay anlaşılabilir, ezberlenebilir olsun diye böyle müfid ve muhtasar bir çalışma vücuda getirdiğini açıkça beyan etmektedir. Amacı, ümmi Müslümanlara, dinlerine ait temel emirlerden olan namaz konusunu öğretmektir.

Bu sebepten Mücellî halka ulaşmayı önemsemiş ve şiirlerinin yazımında halka faydalı olmayı birinci esas olarak kabul etmiş olduğundan şiirlerinde sanattan ziyade faydayı esas kabul etmiştir. Dinî müktesebat çerçevesinde eserlerini meydana getiren şairler ki büyük bir çoğunluğu alim ya da tasavvuf müntesibidir bu sebepten eserlerinde sanattan ziyade kolay söyleyişi, halka faydalı olmayı önemsemektedirler. Bundan dolayı, onun

şiiirlerini kaleme alırken sanat ideasından uzak, fayda esasını önemsemediği bir gerçektir. Dolayısıyla şair sanatın kendisinden ziyade, muhtevaya önem vererek meselelerin anlaşılır olmasını kolaylaştırmayı düşünmüştür.

Manzûmesini oluştururken evvela başlığı veren şair, akabinde başlıkla alakalı bilgileri şiirin değerleri çerçevesinde aktarma yoluna gitmiştir. Çalışma, birbirini tamamlayıcı şu konulardan meydana gelmektedir:

Bâbu Şurûtü's-Salât (Namazın Şartları): Namazı kılmayı dileyen kişi evvela şu sekiz şartı yerine getirmelidir: setr-i avret, niyet etmek, abdest almak, abdest için su bulamazsa teyemmüm etmek, kibleye yönelmek, bedeni, elbiseyi, namaz kılacağı yeri temizlemek. Beş vakit namazı eda etmesi gereken birinin bu konuları bilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla da eser bu konuları ele almaktadır.

Bâb-ı Ferâyizi's-Salât (Namazın Farzları): Namazın farzları altı tane olup eserde şöyle sıralanmıştır: ayakta durmak, tekbir almak, Kur'an okumak, rükû', secde ve son oturuş ile namazı tamamlamak

Bâbu Yücebü's-Salât (Namazın Vacipleri): Namazın vacipleri on iki olarak ele alınmaktadır: ön oturma, son tahiyat, Kur'an okumak, açıktan okumak ve gizli okumak, kunut okumak, iki tahiyat okumak ya da oturmak, altı tekbir almak, namazın erkânına dikkat etmek, gizli ve açık okumalar yapmak, selam vermek, vaciplerden birinin terki neticesinde sehiv secdesi getirmek.

Bâbu Süneni's-Salât (Namazın Sünnetleri): Namazın sünnetleri yirmi beştir: besmele, âmin, tesbihler, başlangıçta ellerin kaldırılması, tesmi', sağ elin sol el üzerinde olması, el ve ayak parmaklarının kibleye dönük olması, dua okumak (sübhâneke duası), tesbihat yapmak, ellerini dizlerinin üzerine koymak, secdede başını ellerinin arasında yere koymak, kolları bedenden ayrı tutmak, tekbir ve sena, son iki rekâta Fatiha'dan sonra sûre okumamak, üç sefer ruku ve secdede tesbihte bulunmak, rükûda dizler bitişik olmak, son oturuşta sol ayak üzerine oturmak ve sağ ayağı dikmek, teşehhüd ve salavat okumak.

Bâbu Müstehabati's-Salât (Namazın Müstehapları): Namazın müstehapları yirmi üç tanedir: ayakta secde edilecek yere bakmak, rüku esnasında ayaklarının üzerine bakmak, sırtı düz olmak, secdede burnunu ve başını yere koymak, otururken önüne bakmak, el ayak parmakları kibleye bakmak, kollar bedenden ayrı olmak, secde esnasında tesbihat yapmak yani üç, beş

veya yedi kez Sübhâne Rabbiye'l-a'lâ demek ve birkaç ayet okunabilecek kadar oturmak, elleri dize koymak, sağa ve sola selam vermek, secdeye varırken önce dizleri ardından elleri yere koymak, rükudan başını "Semia'llahu limen hamideh" diyerek kalkmak, secdeden önce başı daha sonra elleri kaldırmak, tekbir getirmek ve namazın bitiminde ellerini yüzüne sürmek.

Bâbu Mâ-Yekrehu fi's-Salât (Namazın Mekruhları): Namazın mekruhlarının on bir adet olduğu ifade edilmiştir: göz yummak, gerinmek, esnemek, imamdan önce bir takım şeyler yapmak, secdeye giderken yerden bir şeyler almak, elleriyle oynamak, özürsüz bağdaş kurmak, saflar arasında boşluk bırakmak, boğazını sebepsiz yere temizlemek, tertibe uymamak.

Bâbu Mâ-Yüfsidu fi's-Salât (Namazı Bozan Haller): Namazı bozan durumların on bir adet olduğu ifade edilmiştir: örtülmesi gereken yerleri açmak, konuşmak, imamdan önce okumaya başlamak, aksırana cevap vermek, yemek yemek, ağlamak, selam almak, kahkaha ile gülmek, özürsüz uyarmak.

Bâbu Ferâyizi'l-Vudû' (Abdestin Farzları): Abdestin farzlarının dört adet olduğu ifade edilmiştir: başı mesh etmek, elleri dirseklere kadar, ayakları bilekleriyle beraber ve yüzü yıkamak.

Bâbu Süneni'l-Vudû' (Abdestin Sünnetleri): Abdestin sünnetlerinin on üç olduğu ifade edilmiştir: Besmele çekmek, necasetten temizlenmek (bunun için temiz taş veya kesek kullanmak), niyet, tertib, misvak ile ağız temizlemek, burnu temizlemek, elleri yıkamak, baş, boyun ve kulakları mesh etmek, her uzvun üçer defa yıkanması, sakalın parmaklarla karıştırılması.

Bâbu Müstehabati'l Vudü' (Abdestin Müstehapları): Abdestin müstehaplarının altı adet olduğu ifade edilmiştir: niyyet, besmele ile başlamak, uzuvların yıkanmasına sağdan başlamak, her uzvu ara vermeden yıkamak, başı mesh etmek, tertibe riayet etmek.

Bâbu Adâbi'l-Vudû': (Abdestin Adapları): Abdestin adabının dokuz adet olduğu ifade edilmiştir: Hacetin giderilmesinden sonra görülmemesi gereken yerleri örtmek, sağ elle ağza ve burna su vermek, burnunu sol elle temizlemek, hacetini giderme esnasında arkasını ve yüzünü güneşe ve aya dönmemek, abdest alırken konuşmamak, abdest alırken dua okumak ve kibleye dönmek.

Bâbu Nevâfili'l-Vudû' (Abdestin Nafileleri): Abdestin nafilelerinin dört adet olduğu ifade edilmiştir: her uzvu yıkarken dua etmek, taharet aldıktan sonra elini duvara sürtmek, sonra iki elini yıkamak, cinsel uzvuna ve iç çamaşırına su serpmek.

Bâbu Mekrûhâtî'l-Vudû' (Abdestin Mekruhları): Abdestin mekruhlarının altı adet olduğu ifade edilmiştir: suya sümürmek, yüzü yıkamak, sol el ile ağza ve burna su vermek, suya tükürmek, avret mahaline bakmak, büyük veya küçük abdestine bakmak.

Bâbu Menhiyyati'l-Vudû' (Abdestin Nehiyeleri): Abdestin nehiyelerinin beş adet olduğu ifade edilmiştir: suyu israf etmek, edep yerini hacetini giderirken örtmek, çıplak ayağa meshetmek, uzuvları üç kereden fazla veya eksik yıkamak, farz olan uzvu hemen yıkamak.

Bâbu Nevâkidi'l-Vudû' (Abdesti Bozan Şeyler): Abdesti bozan şeylerin sekiz adet olduğu ifade edilmiştir: ağız dolusu kusmak, yüksek sesle gülmek, kendinde olmamak, önden ve arkadan çıkanlar, abdestli olduğun halde bir yere yaslanarak uyuklamak veya soyunup uyumak, bozuk düşünce, zihin karışıklığı.

Bâbu Ferâyizi'l-Ğusûl (Guslün Farzları): Guslün farzlarının üç adet olduğu ifade edilmiştir: ağza su vermek, burna su vermek ve vücudun tamamını yıkamak.

Bâbu Vâcibâtü'l- Ğusl (Guslün Vacipleri): Guslün vaciplerinin iki adet olduğu ifade edilmiştir: bilerek ve isteyerek karşı cinse yönelmek ya da onunla beraber olmak veya uyku halinde ihtilam olmaktır.

Bâbu Süneni'l-Ğusl (Guslün Sünnetleri): Guslün sünnetlerinin on adet olduğu ifade edilmiştir: vücuda bulaşmış olan meniye temizlemek, elleri ve avret mahallini yıkamak, uzuvları üçer kere yıkamak, abdest almak, en sonunda ayakları yıkamak. Şu dört halde gusûl abdesti almak sünnettir: vakfe, ihram, cuma günü ve bayram günü.

Bâbu Müstahabâtî'l-Ğusl (Guslün Müstahabları): Guslün müstahablarının üç adet olduğu ifade edilmiştir: çocuk baliğ olduğunda, deli iyileştiğinde ve kâfir Müslüman olduğunda gusûl abdesti almalıdır.

1. Metin

97a

Kitâb-ı Şurütü's-Salât Sebeb-i Te'lif-i Mücellî

Ĥamdulillâh ferd-i Rabbi'l-'âlemîñ
Kudretile zindedir varlık hemîñ

Żerreden kıldı tecellî 'âleme
Zeyn oldı çerh-i eflâk ü zemîñ

Nitekim bir varlığa oldı sebeb
Faĥr-i 'âlem şâh-ı hatmü'l-mürselîñ

Küntü kenziñ sırrı aña oldı fâş
Hem 'ulûm-i evvelîñ ü âhirîñ

Bir daĥı evkât-ı hamsı kıldı farż
Tâ ki emrin dutalar aşĥâb-ı dîñ

Rûz-ı maĥşerde şefâ'at ide hem
Ümmetine ol şefî'î'l-müznibîñ

Aĥmede yüz biñ durûd ile selâm
Âline aşĥâbına mâ hemçün îñ

Bu kitâbüñ nazmuna kıldım şurû'
Tâ ki ezber ide ümmî müslimîñ

'Arabîden Türkîye döndermişem
Mübtedîye fetĥ-i bâb olsun çarîñ

On sekiz bâb üzre yazdım ser-be-(ser)³¹
Biñ on altı târihinde her birin

Farż vâcib sünnet ü hem nâfile

³¹ Burada kullandığımız "ser", şiirde bulunmamaktadır. Dolayısıyla burada metin tamiri yoluna gidilmiştir.

Şıdkıle emrin dutan olmaz hâzın

Şart-ı İslâm emrini bilmek için
Kim Resûle naıs ile oldu mübın

Her ki Hâkımın buyruğun bilüp duta
Ola anlar tamu odundan emın

Muhtaşar kıldı Mücellı naẓm idüp
Hıfzı asân olsun için bil yaqın

Bābu şurūtu's-salāt

Çün namāzın şartları sekkiz ola
Setr-i 'avret niyyet ü ābdest ola

Şu yoğise kıl teyemmüm hāk ile
Kıldığın yer gövde ü ton pāk ola

Biri bu kim kıbleye karşı tura
Bir daı beş vaqti vaqtiyle kıla

Bu sekizden kim birin terk eyleye
Kıldığı ger 'amd ü sehv bātıl bile

Bābu ferāyizi's-salāt

Altıdır farzı namāzın kıl silāh
Oqumaq Kurōān ü tekbır iftitāh

Örü durmaq son oturmaq hem daı
Secde kılmaq hem rukū' etmek melāh

Altıdan nāqıs olursa hod biri
Kıldığı bātıl olur olmaz sıhāh

Bābu mā yucıbu fı's-salāt

On ikidir bu namāz vācibleri
Öñ oturmaq soñ taḥıyyāt hem biri

Öñ ikiye sûre ta'yîn eylemek
Hem kıunût ü cehr ü ihfâ yirleri

Dü teşehhüd fâtiha 'aydinde hem
Altı tekbîr iftitâhdan ayırı

Hem isâbet eylemek lafz-ı selâm
İde tertîbe ri'âyet dîñ eri

98a

Terk olunsa sehv secde ideler
Çün bu erkân üzredir âyînleri

Bābu sünneni's-salāt

Yirmi beşdir bu namāzîñ sünneti
Besmele âmîñ selāmuñ şafveti

İftitâhdā kıaldırarak ellerin
Barmağına dege üzneyn şahmeti

Şağ elin şolı üzere bağlamak
Döşemek oldu beraber kıameti

El ayak barmağların kıbleye dut
Kıl du'â tasbîhe eyle rağbeti

Ellerinden dizleriñ öñ yere kıor
Burnıñ evvel hâmd ile şoñ cebheti

Secde içre yüz kıomağ beyne yedey
Pes bu tertîb üzre oldu vüs'atı

Ellerin uyluğa kıo tefrih idüp
Koltuğ açmağ oldu secde hürmeti

İde tekbîr ü ne'ûzu hem şenā
Bile bî-żamm iki şoñra rak'atı

Fātiha ta'yîn ide soñ rek'ate
Üçe dek tesbîhîñ oldı 'âdeti

Dizlerine dayana 'inde'r-rukû'
Kıla hem tesmî'a yahşi 'izzeti

Qıbleye dik sağ ayağıñ barmağın
Şol ayağıñ düşe otur ki qatı

Teşehüdden soñra oqı şalavât
Oldıñ ise Hâq resülün ümmeti

Bābu mā yüstahabb-ı fi's-salāt

Yirmi üç müstehābbat oldı tam
Secde yerin gözleye itse kıyām

Yeñleriñden çıkar elin kıl dahı
Çâr esba' qademini infisām

Ayağı üsten göre 'inde'r-rukû'
Başı arqayla berāber kıl müdām

Secdede burnun göre hem qoya baş
Teşehüdde göre önün ihtitām

El ayak barmağların qıbleye dut
Batn ü uyluq ayru ola ber-devām

Hem batından kollarıñı ayru kıl
Başın alnıñ secdedeykeñ ey imām

Secdede tesbîh oqumaq oldı beş
Zamm ide üç ya beş āyet ol imām

Ellerini dizlere qo ahz idüp
Şağ u şola yüz tuta 'inde's-selām

Yere öñ ço dizleriñi soñ eliñ
Ola aslınca müretteb bu nizām

Bir dahı nisvān için idem beyān
Şol nisā kim tā'at üzre ola rām

El kavuşuben namāza duricağ
Bağlaya şadrında el-hâsıl kelām

Götüre andan berāber omuza
Ellerin tekbırde niyyet kim sihām

Ellerin uyılıqları üzre kıoma
Ka'de içre kıla tā kim infihām

Yañşi tertıb oldı āhir fehm için
Yirmi üç müstehabbāt irtisām³²

Bābu mā-yekrehu fı's-salāt

135

On bir oldı mekrûh iden tā'ati
Göz yumağ gerinmek esnemek kıatı

Görine imāmınñ kıılmağ sucûd

Almı açuğ  ca hürmeti

Secdeden nesne eliyle almaya
Elleriyle oynamağdır bid'ati

Qurmaye bağdaş 'özürsüz ger ola
Köl döşemek çevre bağmağ 'ādeti

Şaf arasında duricağ şığ dura
Taşra şafdan durmamağdır hıkmeci

³² Misra, hece eksikliğinden vezne uymamaktadır.

Bābu mā-yüfsidu fî'ş-salāt

Bil namāziñ müfsidin on dört tamām
İctināb itmek gerekdir hās ü 'ām

Setrin açmağ zāhir olmağ söylemek
Hem imāmdan gayre fetḥ itmek kelām

Bir daḥı ahsurana virmek cevāb
Yemek içmek aqlamağ reddi's-selām

ḲahḲahā vü gülmek ü fi'l-i kesir
Bî 'özür etmek tenāhnuḥ zikr-i nām

Bābu ferāyizi'l-vuḏū

Farż-ı abdest çü dördtür bil aḥağ
Başa mesh ü yüz yumağ el ü ayak

Lıke keff ü mirfekeyn ü ka'beten
Pes bile oldı bu a'żā'i yumağ

Bābu süneni'l-vuḏū

Sünneti on üçdür ābdestiñ biliñ
Evvel istincā arınmağ soñ eliñ

Üç taş istincā için al ya kesek
Üçe dek her 'użvı tekrār yu siliñ

Eylemek tertib ü men'süsü'l-velā
Hem daḥı niyyet ile ābdest alıñ

Mażmaža misvāk ü istinşāķile
Laḥye vü barmağları taḥlil kılıñ

Baş sıuyıyla Ḳulağlara³³ boyna mesh
Ḳıldıñ ise şübhesiz oldı diliñ

³³ İkinci tef'ilede vezin bozulmaktadır.

Bābu müsteḥabbātü'l-vuḏūḫ

Müsteḥabbāt altıdır âbdestde bil
Başla sağdan birbirin ardınca kıl

Gözle tertîb başa mesh it kaplayu
Niyyet ü hem besmeyleyle başlağıl

Bābu adābü'l-vuḏūḫ

Bil toḫuz ādāb-ı âbdest bilmege
Ĥâcetinden soñra setrin örtmege

Hem şehâdet gelmesi emrü'l-vuḏūḫ
Kibleye karşı yüzüni dirmege

Şağ elile maḫmaḫa istinşâk hem
Şol elile yapışa sümürmege

Vaḫt-i ḥâcet ayağını kibleye
İctināb it ögüñ ardın virmege

Bir daḫı âbdestlenürse yoḫ aña
Kim duâdan gayri kelām itmege

99a

Bābu nevāfilü'l-vuḏūḫ

Bilgil âbdest içre dördür nāfile
Yuy her 'uzvı kıl du'ā ihfā ile

Ba'de'l-istincā elin dıvāra sür
İki elleriñi soñra yuy bile

Şuyı saçmaḫ tonına vü fercine
Kim tahâret birle sonıñda kıla

Bābu mekrūhātü'l-vuḏūḫ

Altıdır mekrūh-ı âbdest bid'ati

Şuya sümkürmek yüze şu urumağ

Şol elile mażmaža istinşāğ hem
Kendüden ayruğa bağmaq 'ādeti

Söylemek hem şuya tükürmek daħı
Şu dökerken nażar itmek 'avreti

Bābu münhiyyāti'l-vudūó

Beşdir ābdset içre menhı bil 'ayān
Şuyı isrāf eylemeklikdir beyān

Üçden artuğ eksik eylemek daħı
Farż olan a'zayı ğusletmek hemān

Örtmek edeb yerin istincāda hem
Yalın ayağ üzre mesh etmek revān

Bābu nevākıdū'l-vudūó

Bozan ābdesti sekizdir dem ile
Kusmağ ağızı tolu dilüñ bile

Şavtile gülmek oğunmağ kendüden
Nesne bile şol sebıñinden gele

Dayanuben yaştanuben söykünüp
Fıkr-i fāsıd işi ol dem ger kıla

Bābu ferāyizi'l-ğusl

Bilgil üçdür farżı ğusliñ bı-ta'ab
Mażmaža istinşāğ yumak 'użvı heb

Bāb-ı vācibātü'l-ğusl

Vācibātü'l ğusli iki bil hemān
Öñ hağıķi soñı hūkmi ey cān

İştihâyla olsa ger nâzil menî
Ya uyanup bulsa tonunda revân

İkiden biri bulunsa ğusl ide
Birde meyyit vâkı' olsa nâ-gehân

Bābu süneni'l-ġusl

Ğuslîñ ondır süneti ey ehl-i dil
Kim menîden gövdeñ evvel pāk kıł

Fercin üç kez ellerin her 'użvı yu
Şoñradan ābdest alup ayaķ yuġıl

Beyt-i āhirle Mücellî oldı tām
Vaķfe vü iħrām ü 'ıydın cum'a bil

Bābu müsteħabbātü'l-ġusl

Müsteħabbü'l-ġusl üç biliñ ehemm
Kim şabı bālîġ olıcaġız ü hem

Bir delü mecnün iken şıhhat bula
Bir de kâfir gelse islâma ümem

Sonuç

“Şurâtü's-Salâti” isimli manzûme, manzum olarak kaleme alınan ilmihal türünden bir eserdir. Manzûme, kimliġi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi yer almayan Mücellî mahlaslı bir şair tarafından XVII. yüzyılın başında kaleme alınmıştır. Mecmuada var olan şiirlerinden hareketle 16. yüzyılın son yarısı ile 17. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı görülen Mücellî'nin, İslamî ilimlerle alakalı olarak şiirle söz söylemeye muktedir biri olduğu anlaşılmaktadır. Manzûme bu tarz eserlerin tamamında görüldüğü üzere ümmi ve göçebe olan toplumlara dinî bilgiyi aktarmak veya din ile alakalı kimi bilgileri öğretmek amacıyla kaleme alınmıştır. Namazın insana kazandırmış olduğu manevî duygunun esas ve usulleri üzerine yoğunlaşan şair, Allah ile kurulacak bağın en önemli anahtarlarından birisi olan ve Hz. Peygamber tarafından “Dinin direği

olarak ifade edilen namazı” yeniden bütün özellikleriyle gündeme getirmeyi amaçlamaktadır. Manzûmeyi bir bütün olarak değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda, dinî konuları ihtiva eden şiirlerin edebi yönden zayıf olmaları, kabul edilebilir bir durumdur. Zira bu tarz eserlerde birinci derecede amaç, bir bilgiyi topluma aktarmak olduğundan, sanat geri planda kalmaktadır. Bundan dolayı, şair manzûmede sanat galesinden ziyade konunun anlaşılır olmasını ön plana çıkarmayı hedeflemiştir. Bu durum şiirin edebî hususiyetler itibariyle zayıf kalmasına sebebiyet vermiştir. Bununla beraber, şairin manzumenin kurulumunda tercih etmiş olduğu dil ve anlatım esaslarının, verilmek istenen mesajla uyumlu olduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Âbidî. *Hayat Kitabı-Ravzâtü'l İslâm*. haz. İsa Kayaalp, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- Baktır, Mustafa. “Anadolu’da Yazılan İlk Türkçe İlmihal Kitaplarından İzniki’nin Mukaddimesi”, *Uluslararası İznik Sempozyumu*. ed. Ali Erbaş. İznik: İznik Belediyesi Kültür Yayınları, 2005.
- Bayram, Mikâil. “Ahî Evren Kimdir”. *Diyanet İlmî Dergi* VII/I, 1978.
- Çeltik, Halil. “Türk Edebiyatında Manzum ilmihal ve Fıkıh Kitapları İle Son Devre Ait Manzum Bir İlmihal”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* VII/I, Nisan 2006.
- _____. *Divan Sahibi Rumeli Şairlerinin Şiir Dünyası*. Ankara: MEB Yayınları, 2008.
- Düzenli, Pehlül. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları*. İstanbul: Osav Yayınları, 2012.
- Eliaçık, Muhittin. “Şeyhülislam Hoca Sadeddin Efendi ve Manzum Fetvaları”. *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science*, I/I, 2013.
- Emecen, Feridun. “Bosna Eyaleti”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, VI, 296, Ankara: 2003.
- Kelpetin Arpaguş, Hatice. “Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmiş ve Fonksiyonu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/XXII, 2002.
- _____. “İlmihal”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXII, 139-141. İstanbul 2000.
- Kemikli, Bilal. “Popüler Dini Kültürümüze Dair Bir Manzûme ve Üç Şair Hudâ Rabbim Manzûmesi Etrafında Tartışmalar”. *İslamî Araştırmalar Dergisi* XIV/III-IV, 2001.
- Levend, Ağâh Sırrı. “Dini Edebiyatımızın Başlıca Ürünleri”, *Belleten Dergisi*, 1972.

Milli Kütüphane Yazma Eserler, 06 Mil Yz B 346/ 97b.

Pekolcay, Necla - Eraydın, Selçuk - Tahralı, Mustafa - Uzun, Mustafa - Subaşı M. Hüsrev. *İslamî -Türk Edebiyatında Şekil ve Nevilere Giriş*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Şakar, Sezer Özyaşamış. *Birgivi Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi Sözlük)*, (Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi), 2005.

Topal, Ahmet. "Rumelili Bir Şair Mücellî ve Ravzatü'l-Esrâr Mesnevisi". *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* VIII/XIII, 2013.

Uzun, Mustafa. "Mecmua", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: 28:265, TDV, 2003.

Vefâyî. *Revnâkî'l-İslam*. haz. Abid Nazar Mahdum. İstanbul: Çile Yayınları, 2010.

Yıldız, Âlim. "Müellifi Meçhûl Bir Şurâtü's-Salât Mesnevisi". *Geleneğin İzinde*, ed. Âlim Yıldız, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2013.

The Poetic *Shurūtu's-Salāt* of Mujallī

Citation/©: Söylemez, İdris, The Poetic *Shurūtu's-Salāt* of Mujallī, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 115-143.

Extended Abstract

History is full with events that affected the societies profoundly. As being the products of the actions of the society, historical events are also a composition that includes the reason and results of values from which a nation is affected. Religion is one of those effective agents in this change and development. When we look holistically at the Turkish literature, it can be seen that many different religions or cultures have contributed to the Turkish culture and literature by changing and contributing it.

When the Turks meet Muslims and thereby converted to Islam in the eighth century, the conversion to Islam had an impact on them both individual and social base. This influence cannot be limited to the individual practices, but it is extended to the social, political economic and cultural practice of community. Within the Islamic civilization, the Turks also took part in the development of Islamic civilisation including literature; even they have become the main actor in this development. They also achieved to produce works in Persian and Arabic in various genres of literature; such as tawhīd, münājāt, na'āt, mawlid, hilya, prophetic biography, forty hadiths, one hundred hadiths, thousand hadiths, hicrat-nāma, shafā'at-nāma, raghabiya, mi'rājiya, qisās al-anbiyā, shurūt al-şalāt, pand-nāma, ramadāniya. One of them is the literature on şalāt (obligatory Muslim prayers). Şalāt is among the five principles of Islam. It has been the most important and the prime praying that is performed individually or in communally (preferable) five times a day.

With this profound change in the society, it was necessary to produce a literature or translate it from other literatures into the Turkish. When this literature is analysed, it can be concluded that this literature genre is introduced with the purpose of educating and enlightening the community about the principles of Islam. Also, we see that many works written in a prosaic way in different languages was translated into Turkish in a poetic way from the 13. century onwards. The shurūt al-şalāt which is the subject of this study, is found in the majmū'a/codecs numbered 06 Mil Yz B 346/29 in the National Manuscript Library Collection. Majmū'a means to recollect something together that was dispersed before. It is derived from the infinitive jam' in Arabic. From literary point of view, it is a compilation of the works that belong to one or many poets, such as Majmū'a-i fatāwā, Majmū'a-i Favāid, Majmū'a-i Aş'ar.

The work called shurūt al-şalāt is a translation of an Arabic poetic work. It mentions the essential elements of şalāt; such as ghusl, tayammum (ablution).

This type is a kind of literary catechism related with the concepts, such as fard (obligatory acts), wajîb (compulsory acts), sunnah and mustahab (recommended acts). In the early catechisms works, the conditions of şalât were written in a prosaic way in Arabic literature. The first catechism belongs to Abu al-Lays al-Samarkandî, named Muqaddima al-şalât. It was translated into Turkish by Qutbuddin İznîki and was known to be the first Turkish catechism in Anatolia. There are also some other examples of this type of literary type which was very important in Ottoman period. These are: Vikâye-nâme (Devletoglu Yusuf) , Rawdah al-îmân (Halil, Mustafa b. Yusuf) , Manzûm İlmihal (Ali Efendi) , Manzûm İlmihal, - Manzûm Ferâiz (Halim Efendi) , Manzûm Fiqh, Manzûma fi al-'ilm al-hâl (Vidinli Sâdi Efendi) , Manzûm Fıkıh Kitabı, - Hüdâ Rabbim Manzûmesi (Sun'ullah Ghaybî) , Vasiyetnâme/ Manzûm İlmihal (İbrahim Hakkı Birgivi) , Manzûme-i Fıkıh-ı Keydâni (Ridâi) , Kitâb shurûti al-şalât (Mujallî) , Manzûm İlmihal (Manastırlı Mehmed Rifat). In addition to these books, there are also many anonymous books whose writer is unknown, such as Manzûme-i Elli Dört Farz, Manzûme-i Otuz İki Farz.

With the Persian and Arabic literature's influence, this literary type has continued to exist from the 10. century onwards. Many poetic or religious translations or copyrighted works in Turkish are exhibited to the public in order to make those works easily accessible.

The primary sources of this literary genre are the Qur'an, hadith and the rich intellectual heritage built on the Qur'an and hadith. This literary genre was written for two aims: first, for aesthetic reasons, such as ghazal, eulogium, quadrate and the second, didactic works were written in a poetic way in order to enlighten and inform the community. Catechisms, poetic hadiths, muqaddima al-şalât, and finally the shurûti al-şalât belong to this literary genre. The subject of this study is shurûti al-şalât that belongs to a poet called Mujallî who lived in XV. century. The poet wrote this work to give information to the nomadic community on şalât (what is fard, wajîb, sunnah and mustahab) easily. This work is composed of a poetised introduction and eighteen sections about şalât. While the introduction part of the work was written in masnawî poetic style, the rest of the work was rhymed in the ghazal form. The main aim of this work is to inform the reader on some religious practices. Therefore, the literary features of the text are weakly presented. The text includes rhythm failures, general problems found in the inartistic works.

أهمية القرائن لدى تأويل النصوص الحديثية، وأثرها في تلافي سوء الفهم والتطبيق

 M. Kamel Karabelli*

الملخص: هذا البحث تم فيه عرض أهم القرائن المهمة التي تم استقراؤها من كتب الشروح وكتب مشكل الحديث، مما استعمله العلماء في تأويل الأحاديث، وأبرزها ما يتعلق بظاهر النص؛ كسياق النص، وزمانه ومتغيراته، ومراعاة حالة صاحب النص. ومنها ما يتعلق بجانب فقه النص؛ كاشتماله في ظاهره على ما تأباه الشريعة الغراء، مما يتطلب الخروج عن معناه الظاهري، إلى معنى آخر مجازي لا تدفعه الأصول، وكتعهد الوجوه المحتملة في النص مما يحول دون الجزم بأحد تلك الوجوه، وكانصوص التي يتطلب تأويلها النظر في الأشباه والنظائر التي تُرشد إلى فهمها، ثم تلا ذلك بيان أخطر الآثار المترتبة على التأويل بمعزل عن القرائن، مما يتعلق بجائز الفهم والتطبيق؛ كإساءة فهم صاحب الشريعة، وما يبني عليه من إساءة التطبيق، باستعمال النص في غير محله، وتعدية ما حُفَّه القصر، وقصر ما حُفَّه التعدية، وإلزام الناس بأحد الوجوه المحتملة، مع تحطئة المخالف.

الكلمات المفتاحية: القرينة، مشكل، الظاهر، تأويل، حديث.

Hadis Metinlerinin Te'vilinde Karinelerin Önemi ve Yanlış Anlama ve Uygulamanın Giderilmesine Etkisi

Atf/©: Karabelli, M. Kamel, Hadis Metinlerinin Te'vilinde Karinelerin Önemi ve Yanlış Anlama ve Uygulamanın Giderilmesine Etkisi, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 145-170.

Öz: Bu çalışma hadis ulemasının hadis şerhlerinde ve müşkilü'l-hadis literatüründe hadisleri tevil ederken kullandıkları yöntemi ve delilleri incelemektedir. Özellikle, nassın zahiri anlamı, nassın siyâkı, nass sahibinin içinde bulunduğu durum, nassın zaman ve bağlamla bağlantılı değişkenleri dikkate alınmıştır. Bu yöntem aynı zamanda hadisin manasının belirlenmesini, ihtiyaç halinde vücûh ve nezâir literatürüne başvurulmasını ve gerektiğinde nassın zahiri manasını terk etmeyi içerir. Hadisin zahiri anlamı şeriatın kabul etmeyeceği hususları içerdiğinde ya da hadisin birden fazla manaya işaret etmesi sebebiyle kesin bir mana seçilemediğinde sözü edilen yöntemle başvurulmaktadır. Çalışma aynı zamanda hadisleri tevil etme yönteminden bahsettikten sonra, bu yöntem dikkate alınmadan hadislerin tevil edilmesinden kaynaklanan tehlikelere de

* Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, m.kamel79@gmail.com.

ayrıca değinmiştir. Bu tehlikeler; şeriatın muradını tespit edememek, hadisi işaret ettiği mananın dışında kullanmak, hadisin işaret ettiği hâs yani özel olan bir hükmün genelleştirilmesi (âmm) ya da tam tersi âmm olan hükmü hâs olarak değerlendirmek ve birden fazla manaya işaret eden veya çok yönlü olan hadisi tek bir mana üzerinden yorumlamaktır .

Anahtar Kelimeler: Karine, Müşkil, Zâhir, Tevil, Hadis

The Importance of Qarīna (Evidence) in Understanding the Hadith and the Impact of Qarīna on the Prevention of Misunderstanding and Misapplication

Citation/©: Karabelli, M. Kamel, The Importance of Qarīna (Evidence) in Understanding the Hadith and the Impact of Qarīna on the Prevention of Misunderstanding and Misapplication, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 145-170.

Abstract: This paper focuses on the methodology and how the concept of qarīna (circumstantial evidence) were used by the Muslim scholars in order to interpret hadith in the mushkil al-hadith and annotations to hadith works. In particular, the subjects of what the apparent meaning (zāhir) of the hadith text (naṣṣ) or statement gives, the composition of the text (siyāq al-naṣṣ), the contextual indications of the text (time frame and other contextual indications), and the condition of the text are taken into consideration. This method also includes qualifying the meaning of the statement, and if it is necessary, to refer to al-wujūh wa al-naẓāir, and to digress from the apparent indications of the statement. Qarīna is used as a means when the literal meaning of the statement contradicts with the Sharī'a, or if the statement indicates multiple meanings and thus a particular meaning cannot be ascertain. After explaining these interpretation methods, the pitfalls of interpreting (ta'wīl) the statement without taken into consideration the above mentioned indications are also separately stated. They are: the misapplication of the text resulting from misunderstanding the intention of the Sharī'a and employing the statement beyond its meaning, or extending the influence area of a text which is specific (khāṣ), or vice versa limiting the meaning of the text, or prioritising only one meaning over other meanings when the statement indicates multiple meanings.

Keywords: Qarīna (circumstantial evidence), Mushkil, Zāhir (Apparent meaning), Ta'wīl (Interpretation), Hadith
[The Extended Abstract is at the end of the article.]

مدخل:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن من الموضوعات الجديرة بالبحث والدراسة في أيامنا موضوع أهمية القرائن لدى تأويل نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية؛ لما لهذا الموضوع من أثر في استقامة المنهج في التأويل، ذلك أن مراعاة تلك القرائن مما يعصم من الوقوع في الخطأ في الفهم والتطبيق اللذين يُسببهما النظرة المجتزأة العجلى إلى تلك النصوص، دون البحث فيما يُحيطها من قرائن تُظهر التأويل الصحيح لها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن محلّ هذا البحث في النصوص المنفردة التي تتعلّق بالموضوعات المهمّة في الشريعة، والتي يؤدي استعمالها بمعزل عن القرائن إلى فهمها فهماً سقيماً، الأمر الذي يؤدي كذلك إلى إساءة تطبيقها.

وليس موضوعه التعارض والترجيح بين النصوص، من حيث إن موضوع التعارض والترجيح يتعلّق بالنصوص المتعدّدة في باب واحد بشكل مباشر، مما يشتمل بعضها على أحكام تناقض أخرى في الظاهر، فهذا قد أشبع بحثه ودراسته كثيراً في مجالات البحوث والدراسات الأصولية والفقهية والحديثية.

والهدف من هذا البحث يكمن في توجيه النصوص المشكّلة المنفردة التي لا يوجد في الباب غيرها، وقد يوجد نصوص غير مباشرة تُعارضها، مما يُجتم تأويل تلك النصوص المشكّلة تأويلاً مناسباً على وفق القرائن العلمية المُعتبرة عند أهل العلم.

وقد سلكني هذا البحث أولاً المنهج الاستقرائي، من خلال القيام بسبر النصوص المشكّلة، ليُجرى بعد ذلك استعمال المنهج التحليلي؛ من خلال تحليل محتواها، لاستنباط تلك القرائن التي لا بدّ منها لتوجيه تلك النصوص، لثجّل تلك القرائن عناوين يُذكر تحت كلّ منها ما يُناسبها من النصوص، بعد بيان موضع الإشكال فيها، ثم تأويلها على وفق القرائن المُعتن بها.

وترجع جذور البحث في هذا المجال إلى عصر الصحابة رضي الله عنهم، مُتمثلاً في استدراقات بعضهم على بعض، وتصويب بعضهم بعض فيما لم يَفْقوا على وجهه الصحيح، ولعل كتاب «الإجابة فيما استدركته عائشة على الصحابة» للزّكشي، خير شاهد على ذلك، لكن لم تكن تلك القرائن إذ ذاك مُوصّلة مفصّلة.

ثم يأتي في البحث بعد ذلك بيان الآثار غير المحمودة لتأويل النصوص بمعزل عن القرائن السابق ذكرها، مما يتعلّق بجانب الفهم والتطبيق، ثم دُبل هذا البحث بحاتمة تُخصّ فيها أبرزُ النتائج التي تم التوصل إليها من خلاله.

وهذه الأحاديث والآثار مَظنّتها في كتب العلماء التي تناولوا فيها مُشكل الحديث أو الأثر، سواءً من ذلك المصنفاث المُفردة المُختصّة بهذا الموضوع، ككتاب «تهذيب الآثار» للطبري، وكتاب «مُشكل الآثار» للطحاوي، وكتاب «مُشكل الحديث» لابن فُورك، إلى غير ذلك.

أو كُتب العلماء التي خصّصوها لشرح الأحاديث أو الآثار، حيث كانوا يعنّون خلال الشروح بتأويل مُشكلها.

وقد كتب بعض المعاصرين بحثاً ودراسات تتعلّق بهذا الشأن، ومن أبرزها:

- حُجّية القرائن في الشريعة الإسلامية، للدكتور عدنان حسن العزايزة، طبع في دار عمار، 1990م.

- القرائن وأهميتها في بيان المراد من الخطاب عند الأصوليين والفقهائ دراسة أصولية تطبيقية، نزار معروف محمد جان

بنتن، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، 1423هـ.

- القرائن الصارفة للأمر عن حقيقته وأثر ذلك في الفروع الفقهية في كتابي الصيام والحج، محمد علي الحفيان، وهي

رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله في جامعة أم القرى، 1416هـ.

- القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، محمد قاسم الأسطل، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة

الماجستير في الفقه وأصوله، في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، 2004م.

- القرينة عند الأصوليين وأثره في القواعد الأصولية، محمد الخيمي، وهي رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير في

الفقه وأصوله، ثم طبع في مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق-بيروت، 1431 هـ.

- دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، للدكتور أبن صالح، نُشرت في مجلة إسلامية المعرفة العدد 65.

- وَكَيْبَ فيما يتعلق بذلك أيضاً بحوثٌ ودراساتٌ في تَرْكِيَا بِاللُّغَةِ التَّرْكِيَا اِبْضَا.¹

وتتميز دراستي هذه بأنها تلقي الضوء على قرائنٍ جديديّةٍ لم أجدهم تعرّضوا لها، كقرينة حالةِ صاحبِ النصِّ الذي سيَقُ

النصُّ لأجله، وقرينة امتناع إرادة ظاهر النص، لاشتماله على ما تأباه الشريعة الغراء، وقرينة النظر في الأشباه والنظائر من

النصوص، للوصول إلى التأويل الأوجه للنصّ.

كما أنني اقتصرت في هذه الدراسة على أمثلةٍ حَيَّةٍ لنصوصٍ شائعةٍ بين الناس في أيامنا هذه، مما يكثر فيه الأخذُ

والردُّ، فافتضى الحال بيانها وشرحها على وفق القرائن المربّلة لإلباسها وإشكالها.

المبحث الأول: أهمُّ القرائن المعتمدة لدى أهل العلم، مما ينبغي حمل النصوص المشكّلة على وفقها:

1- القرينة الأولى: سياق النصِّ ومحلّه في ذلك السِّياق.

إن قرينة مُراعاةِ سِياقِ النصِّ ومحلّه مُهمّةٌ لمعرفة ما إذا كان ذلك النصُّ صالحاً لاستعماله في غير ذلك السِّياق أم لا،

فقد يشتمل سياق النص على ما يقصّر استعماله في إطار ذلك السِّياق لا غير، كما أن سياق النص يفيد في معرفة طريقة أو

هيئة استعماله، وهناك نصوص عديدة هذا حالها، ومنها:

1 Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, 3. bs., (İstanbul: İFAV, 2016); Nurullah Agitoğlu, "Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1 (2013): 105-132; Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütüncel Yaklaşım*, (İstanbul: KURAMER, 2018); Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 5. bs., (Ankara: OTTO, 2014); Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri*, 5. bs., (İstanbul: Rağbet, 2013); Fikret Özçelik, "Hz. Peygamber'e İsnat Edilen Rivayetlerdeki Mübalağa Üslubunun Pratiğe Yansımaya ve Anlaşılmasına Eleştirel Bir Bakış: Cemaatle Namaz Örneği", *İslam ve Yorum II*, ed. Saffet Sancaklı, Harun Bekiroğlu, Serkan Demir, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018), 469-482.

أ- حديث شُرِبَ أبوال الإبل: عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قَدِمَ أناسٌ من عُكْلٍ أو عُزْبَةٍ، فَاجْتَوَا

2

المدينة، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بِلِقَاحِ، وأن يَشْرَبُوا من أبوالها وألبانها، الحديث.

- الإشكال في هذا الحديث: دَهَنًا الحديث صَرِيحاً على صلاحية تناول بول الإبل للتداوي، ولكن ما طريقة تناوله

تلك؟

- تأويله: بعد استقراء روايات حديث أنس هذا نلاحظ أن سياق الحديث في معظمها يدل على اقتران أبوال الإبل

بألبانها في التداوي، يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم أن يَشْرَبُوا من أبوالها وألبانها ممتزجين معاً، وهذا أمر ينبغي مراعاته لدى تأويل النص، والفقهاء رحمهم الله اختلفوا في شأن أبوال الحيوانات اختلافاً يَبِينًا، ولكن ينبغي في مثل هذه الحال أن ننظر في قول أهل الطب، لنستشرد بأقوالهم في هذا الصدد، إذ عليهم الاعتماد فيه، يقول الطبيب ابن سينا خلال حديثه عن ألبان البَقَاح، يعني الإبل: وقد يُحْلَطُ بأبوال الإبل، وقد يُقْتَصَرُ عليها طعاماً وشراباً، وقد يُضَافُ إليها طعامٌ غيرها.

قال: وأجوده أوقيتان منه مع أوقية من بول الإبل، ويهجر يعني المريض الماء أياماً ثلاثة، فيجد ما يخرج بالإدرار قريباً

3

مما يشرب... انتهى.

ونظرنا أيضاً في أقوال المعاصرين من أهل العلم بالطب والأحياء، فوجدناهم قد بحثوا في موضوع بول الإبل، وقد

ذهب بعضهم إلى أنه نافع منفرداً دون إضافة شيء إليه، لكن الدكتور جمال الدين إبراهيم المتخصص بعلم السموم، ومدير مركز علوم الحياة «ساينس لايف لاب» بالولايات المتحدة الأمريكية قد تبّه إلى خطورة ذلك، فذكر أن بول الإبل يحتوي على مواد شديدة السُمِّيَّة، وأنه لا جدوى من استخدامه بهدف العلاج من الأمراض، مُعَلِّلاً ذلك بأنه أعشاب «الميلك سيسيل» الطبية التي يتغذى عليها الإبل، والموجودة في البيئة الصحراوية تحتوي على مادة «السيلمارين»، وبها (12) مادة فعالة تساهم في العلاج من الفيروس الكبدي «سي»، حيث إنها مادة منشطة للكبد تساعد على اختراق الخلية الكبدية، مشيراً إلى أن غذاء الإبل على تلك الأعشاب، يجعل بولها يحتوي على المواد السامة، بالإضافة إلى مادة «السيلمارين» النافعة.

وأكد على أن الخطورة التي يسببها بول الإبل بميزة مادة «السيلمارين» كانت مقبولة أيام الرسول صلى الله عليه

وسلم؛ نظراً لبقاء البيئة، والنفع كان في صالح المريض، أما بيئة اليوم فهي بيئة شديدة التلوث، وجهاز المناعة في الإنسان اختلف، فأصبح مُتَعَلِّقاً بالسموم الكثيرة مثل المبيدات والرواص، لذلك فإن استخدام بول الإبل في العلاج شديد الخطورة وغير مقبول

4

حالياً.

قلت: ففعل هذا الذي دعا ابن سينا إلى القول باستعمال بول الإبل مُتَمَرِّجاً مع لبن الإبل، وفي الحديث قرينة تُدَلُّ

2 رواد البخاري الصحيح، في كتاب الوضوء، باب أبوال الإبل، والدواب، والغنم ومراضها (233).

3 ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا الرئيس، القاتون في الطب، II، 544-545.

4 مقال نُشر في صحيفة بوايه اليوم لسابع بلس الالكترونية، تاريخ 29/سبتمبر/2012م، 800178/youm7.com/www.

عليه، حيث قُرِنَ ذِكْرُ الأَبْوَالِ مع الأَبْيَانِ؛ فوجب المَصْبِرُ إليه.

ب- حديث قَتَلَ مَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً أَبِيهِ: عن البراء بن عازير رضي الله عنه، قال: مرَّ بي خالي أبو بُرْدَةَ بن تيار، ومعه لواءٌ، فقلت: أين تُرِيدُ؟ قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجلٍ تَزَوَّجَ امرأةً أَبِيهِ أن آتِيَهُ برَأْسِهِ.⁵

- الإشكال في هذا الحديث: هذا حديثٌ يدلُّ صريحاً على قَتْلِ هذا الرجل الذي تَزَوَّجَ امرأةً أَبِيهِ على القَوْرِ، فهل تُضْرَبُ عُنُقُ الإنسان مباشرةً لِحُجْرَةِ إِيْتَانِهِ ذاتِ حَرَمٍ منه حراماً؟

- تأويله: سياق الحديث دالٌّ على أن هذا الرجل تَزَوَّجَ امرأةً أَبِيهِ زَواجاً حقيقياً، ولم يقتصر على إِيْتَانِهَا حراماً، فقد قال الطبري: الذي أمرَ عليه السلامُ بضَرْبِ عُنُقِهِ، لم يكن أمراً بضَرْبِ عُنُقِهِ على إِيْتَانِهِ زوجةً أَبِيهِ فقط، دون معنى غيره، وإنما كان لإِيْتَانِهِ إِيْأَاهَا بعقد نِكَاحٍ كان بينَهُ وبينَهَا، وذلك مُبَيَّنٌّ في الأخبار، ... قال: وكان الذي عَزَسَ بِزَوجَةِ أَبِيهِ، متخطياً بفعله حُرْمَتَيْنِ، وجامعاً بين كبيرتَيْنِ من معاصي الله، إحداهما: عقدُ نِكَاحٍ على مَنْ حَرَّمَ اللهُ عقدَ النِكَاحِ عليه بِنَصِّ تَنْزِيلِهِ بقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: 22/4] والثانية: إِيْتَانُهُ فَرَجاً مُحَرَّمًا عليه إِيْتَانُهُ، وأعظم من ذلك تَقَدُّمُهُ على ذلك، بِمَشْهَدٍ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإعلانه عقد النِكَاحِ على مَنْ حَرَّمَ اللهُ عليه عقْدَهُ عليه، بِنَصِّ كِتَابِهِ الذي لا شُبُهَةَ فِي تَحْرِيمِهَا عَلَيْهِ، وهو حَاضِرُهُ.⁶

ج- حديث أن الإِبِلَ خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ: عن عبد الله بن مُعَقَّلٍ رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «صَلُّوا فِي مَرَابِضِ العَنَمِ، وَلَا تُصَلُّوا فِي أَعْطَانِ الإِبِلِ، فَإِنَّمَا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ».⁷

- الإشكال في هذا الحديث: دلَّ هذا الحديثُ على تعليل منع الصلاة في مَبَارِكِ الإِبِلِ بأن الإِبِلَ خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ، فهل حَقًّا خُلِقَتْ مِنَ الشَّيَاطِينِ، بمعنى أنها نوع من جنس الشياطين، وعليه فينبغي أن تكون مُرَكَّبَةً من مثل تَرْكِيبِهَا، والشياطين اسم لِمَرَكَدَةِ الجِنَّ، وكان ينبغي على هذا عدم اقتنائها والاقتراب منها، بل والاستعاذة منها نَظِيرَ الاستعاذة مِنَ الشَّيَاطِينِ؟

- تأويله: سياق بعض روايات الحديث يدلُّ على أن المراد شَبَهُهَا بالشياطين في نفورها وحسب، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا تَرَوْنَ عُنُقِيَّا وَهَيْئَتَهَا إِذَا نَفَرَتْ؟»، وليس المراد أنها نوعٌ مِنَ الشَّيَاطِينِ، بالمعنى الظاهري للحديث، وذلك أن التعبير بـ «من» في قوله: «من الشياطين» يمكن حمله على معنى التشبيه، نظير قوله تعالى: ﴿وَوَخَّلَقْنَا مِنْهَا زَوْجَهَا﴾⁸

5 رواه الترمذي، المستن: أبواب الأحكام، باب فيمن تزوج امرأة أبيه، (1362)، وابن ماجه، المستن: كتاب الخلود، باب من تزوج امرأة أبيه من بعده، (2607). وقال الترمذي: حديث حسن غريب.

6 الطبري، محمد بن جرير، قليب الآثار وتخصيل الثابت عن رسول الله (ص) من الأخبار - قسم مسند ابن عباس، I، 571.

7 رواه ابن ماجه، المستن: كتاب المساجد والجماعات، باب الصلاة في أعطان الإبل، ورمح الغنم (769).

8 رواه أحمد بن حنبل، المستن، (20557).

[النساء: 1/4]، ونظير قوله صلى الله عليه وسلم أيضاً: «المرأة خلقت من ضلع»، فقد ذكر غير واحد من العلماء أنها على التشبيه، ففسر بعض المفسرين الآية بأن المراد: خلق زوجها من جنبها زوجها، وفسروا الحديث بأن المراد: خلقت المرأة كالضلع، قال أبو حيان: يُتمثل أن يكون ذلك على جهة التمثيل؛ لاضطراب أخلاقهم، وكونهم لا يثبتن على حالة واحدة، واستدل بعضهم أنه ورد بلفظ: «المرأة كالضلع»، وقد قال الخطابي: من الشياطين: يُريد أنها لما فيها من الثمور والشُرود ربما أفسدت على المصلّي صلاته، والعرب تسمي كل مارٍ شيطاناً.⁹

د- حديث المرأة التي لا ترد يد لامسٍ: عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إن امرأتي لا تمتع يد لامسٍ، قال: «عزبها»، قال: أخاف أن تتبعها نفسي، قال: «فاستمتع بها».¹⁰

- الإشكال في هذا الحديث: يُوهّم هذا الحديث أن هذه المرأة تُؤاتي وتوافق كل من يريد على نفسها، وتطاوله، ومع ذلك يقول النبي صلى الله عليه وسلم لزوجها: استمتع بها، يعني أنه رخص له بالتمسك بها، وعلى فرض كون المعنى أن تلك المرأة تأتي الفاحشة، فكيف يقبل منه صلى الله عليه وسلم قذفها، دون بيّنة، أو تكرار الشهادة على مقتضى الحكم الثابت في قذف الزوج للزوجة الوارد في سورة النور، بل يأذن له صلى الله عليه وسلم بإمسакها، فهل هذا هو المعنى المراد؟!¹¹

- تأويله: لا شك أن هذا الحديث ليس معناه على ظاهره، بدلالة سياق الحديث، فلو كان الحديث على معنى إتيان الفاحشة لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم في آخر سياق الحديث: «استمتع بها»، يعني: احتفظ بها، ولا تُطلقها.¹²

ثم لو كان الحديث على ظاهره لعدّ النبي صلى الله عليه وسلم الزوج قاذفاً لزوجته، وعليه فوجه الحديث كما قال ابن كثير: «المراد أن سحيتها لا ترد يد لامسٍ، لا أن المراد أن هذا وقع منها، وأنها تفعل الفاحشة، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأذن في مُصاحبة من هذه صفتها، فإن زوجها والحالة هذه يكون ديوثاً، وقد تقدّم الوعيد على ذلك، ولكن لما كانت سحيتها هكذا ليس فيها ممانعة ولا مخالفة لمن أرادها لو خلا بها أحد، أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بفراقها، فلما ذكر أنه يُحِبُّها، أباح له البقاء معها، لأن محبتها له مُحَقَّقة، ووقوع الفاحشة منها مُتَوَقَّع، فلا يُصار إلى الضّرر العاجل لتوهم الآجل».¹³

وقال محمد بن إسماعيل الصنعاني في «سبل السلام»: «الأقرب المراد أنها سهلة الأخلاق ليس فيها نفور وحشمة عن الأجانب، لا أنها تأتي الفاحشة، وكثير من النساء والرجال بهذه المثابة مع البعد عن الفاحشة، ولو أراد أنها لا تمتع نفسها

9 رواه البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، (3331).

10 انظر: أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، III، 494.

11 المصدر السابق.

12 رواه بهذا اللفظ البخاري، الصحيح، كتاب النكاح، باب للذرة مع النساء، وقول النبي (ص): «إنما لرك كالمضلع»، الحديث (5184).

13 الخطابي، أبو سليمان، معالم السنن، I، 149.

14 رواه أبو داود، السنن، كتاب النكاح، باب النهي عن تزويج من لم يلد من النساء، (2049).

15 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، VI، 13.

من الوقوع من الأجنب، لكان قاذفاً لها».

هـ- حديث صلاة الملائكة على مُتَنَظِر الصلاة: عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

17

قال: «الملائكة تُصَلِّي على أحدكم ما دام في مُصَلَّاه، ما لم يُحَدِّث: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه».

- الإشكال في هذا الحديث: في حَمَلِ هذا الحديث على ظاهره إيهام أن الملائكة تُصَلِّي على العبد الصلاة

المعهودة، فهل هذا هو المعنى المراد؟

- تأويله: سياق الحديث يشتمل على قَرِينة تُصَرِّفُ هذا الحديث عن معناه الظاهري، وهي ذِكْرُ الدعاء في آخر

18

سياق الحديث، وهو قوله: «اللهم اغفر له، اللهم ارحمه»، ومعلوم أن من معاني الصلاة في لغة العرب الدعاء. قال ابن عبد

البر: أما قوله: «الملائكة تُصَلِّي على أحدكم» فقد بَانَ في سياق الحديث مَعْنَاهُ، وذلك قوله: «اللهم اغفر اللهم ارحمه»، ومعنى

19

«تُصَلِّي على أحدكم» يريد: تَدْعُو له وتَتَرَخَّم عليه.

2- القريفة الثانية: زمان النص ومُتَغَيَّرَاتُه.

وهذه القريفة مُهمَّة في بيان خصوصية الأحكام الواردة في بعض النصوص بزمان دون آخر، وعدد من النصوص هذا

حالها، ومن ذلك:

أ- حديث كراهية النبي صلى الله عليه وسلم للمَسَائِلِ وَعَيْبِهَا: عن سهل بن سعد رضي الله عنه: أن غُوْمِرًا أتى

عاصم بن عدي، وكان سيِّدَ بني عَجْلَانَ، فقال: كيف تُقُولون في رجل وجدَّ مع امرأته رجلاً، أيقنُّه فتنقُلونه؟ أم كيف يصنع؟

سأل لي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فأتى عاصم النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ...، فكره رسول

20

الله صلى الله عليه وسلم المسائل، فسأله غُوْمِرٌ، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كره المسائل وعابها.

- الإشكال في هذا الحديث: حَمَلُ الحديث على عُمومه زماناً ومكاناً مُشكِل، فهل يُمنَع السؤال عن الأحكام هكذا

على الإطلاق، والأدلة الكثيرة من القرآن والسنة دالَّة على إباحة السؤال، بل والأمر به فيما هو ضروريٌّ من أمور الدِّين، فما

وجهُ هذا الحديث؟

16 لأمر الصنعاني، نُشِل السلام شرح لمع البرقي، II، 284.

17 رواه البخاري، الصحيح، كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة وفضل للمساجد (659).

18 الراسب الأصبهاني، القدرات في غريب القرآن، 491.

19 ابن عبد البر، الاستيعاب للجامع لمناهج فقهاء الأمصار، VI، 210، برقم (8674) و(8675).

20 رواه البخاري، الصحيح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله عز وجل: ﴿ وَالَّذِينَ يَزُؤْنَ أَرْبَعَهُمْ وَمَا يَحْنُ لَهُمْ شَهَادَةٌ إِذَا أُنْمِتُوا فَمِنْهُمْ مَنُوعٌ أُخْرَجَ أَيْعُ شَهَادَتُهُ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ [النور: 24/6]، (4745).

أ- تأويله: الأصل في السؤال في لغة العرب أنه يُقصدُ به: السؤالُ عما لا تعلمهُ لتعلمه. ²¹ ، لكن قد يُخرج السؤال عن كونه استفهاماً للعلم بالشيء إلى أغراض أخرى يَبينها عُلماءُ البيان، ومنها: السؤالُ للتعجب، والسؤالُ للإنتكار، والسؤالُ للتهديد، إلى غير ذلك من الأغراض ²² ، وقد يكون السؤال على معنى التَّعُنُّتِ والتكَلُّفِ فيما لا حاجةَ فيه، ومثل ذلك خَطِيرٌ في زمانِ النبوةِ والتزليل، لما يُجشَى من أن ينزلَ الوحي فيه بالتشديد، قال الشافعي: كانت المسائلُ فيما لم ينزل فيه حُكْمَ زَمَنٍ تُرول الوحي ممنوعةً، لئلا ينزل الوحي بالتحريم فيما لم يكن قبل ذلك مُحَرَّمًا، فيُحَرِّم. ²³ ، وقال ابن الأثير: هذا الحُكْمُ من تعظيم أمر السؤال إنما هو فيمن يسأل تَعُنُّتًا وتكَلُّفًا فيما لا حاجة له فيه، لا فيمن سأل سؤالَ حاجةٍ وضرورةٍ، مثل: مسألة بني إسرائيل في شأن البقرة، وذلك أن الله سبحانه وتعالى أمرهم أن يذبحوا بقرةً، فلو استعرضوا البقر، وأخذوا منها بقرة فذبحوها لأجرأتهم، فما زالوا يسألون وَيَعْتَنُونَ حتى عُظِّمَتْ عليهم. وأُمرُوا بذيح بقرةٍ مخصوصةٍ، فعُظِّمَتْ عليهم المؤنة، وَخَفَّتْهُمُ المشقة في طلبها، حتى وجدوها فاشترَوْها بالمال العظيم، فذبحوها وما كادوا يفعلون. ولذلك قال: «إن بني إسرائيل شَدَّدُوا فشَدَّيدَ عليهم».

ب- حديث نفى المدينة المنورة حَبِيثًا: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، رَفَعَهُ: «إنما المدينة كالكبير تنفي حَبِيثَهَا، وَيَنْصَعُ طَبِيعَهَا».

الإشكال في هذا الحديث: حمل هذا الحديث على عمومِهِ في كل الأزمنة مُشكِلاً؛ لأنه يُوهم أن كلَّ مَنْ قَطَنَ المدينة ثم غادرها إنما نَفَتَهُ، وعليه يكون من أهل الحَبِيثِ؟

أ- تأويله: لا شك أن هذا الحديث ليس على عمومِهِ، بل الأقربُ أنه خاصٌّ بزمن النبي صلى الله عليه وسلم، فلم يكن ليجتمع في المدينة مع النبي صلى الله عليه وسلم في زمانه أحدٌ، ثم يُعادر المدينة رغبةً عنها، ومن حمل الحديث على هذا المعنى ابنُ عبد البرِّ، فقد أشار إلى أن ذلك خاصٌّ في حياته صلى الله عليه وسلم، قال: ومعلومٌ أن مَنْ رَغِبَ عن جوارِ النبي صلى الله عليه وسلم أبدله الله خيراً منه، وأما بعدُ وفاته صلى الله عليه وسلم فقد خَرَجَ منها جماعةٌ من أصحابِهِ، ولم تُعَوِّضَ المدينةُ بخيرٍ منهم.

ج- حديث أن القوة الرُّمِّي: عن عتبة بن عامر رضي الله عنه، يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، يقول: «﴿وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60/8]، ألا إن القوة الرُّمِّي، ألا إن القوة القُوَّة

21 أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم الكاتب، البرهان في وجوه البيان، 94.

22 الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، III، 68-80.

23 نقل كلامه ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، XVI، 233.

24 ابن الأثير، الشافعي في شرح مسند الشافعي، V، 42.

25 رواد البخاري الصحيح، كتاب فضائل المدينة، باب المدينة تنفي الخبث، (1883). والكر بالكر: كيز الحداد، وهو الطين. والخبث: هو ما نقيه النار من سبخ الفضة والنحل وغيرهما إذا أديا. وينصع: ينظف.

نظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (الوادحيث) و(كبر) و(نصع) II، 5 و IV، 217، و V، 65.

26 ابن عبد البر، التمهيد، XXII، 280.

- **الإشكال في هذا الحديث:** حمل هذا الحديث على ظاهره، في تفسير القوة الواردة في الآية بالرمي حصراً، مُشكِلاً؛ فهل على مقتضى ذلك لا ينبغي اعتماد غير تلك الوسيلة، من أنواع القوى الضاربة، سبيلاً للقتال ودفع الأعداء؟

- **تأويله:** ليس هذا الحديث على ظاهره، وهو أقرب لأن يكون خاصاً بزمنه صلى الله عليه وسلم، إذ كان الرمي في ذلك الزمان أهمّ وسائل القتال، ولذلك حثَّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم في عدة أحاديث، وجعل تعليم الرماية من اللهو المُباح. قال موسى شاهين لاشين الدكتور: هذا التفسيرُ خاصٌّ بزمن النزول، والمناسبُ لجميع الأزمنة عموماً وسائل القوة من دباباتٍ وصواريخٍ ومدافعٍ وطائراتٍ قاذفةٍ، ونحو ذلك.²⁸

- **د- حديث نبيه صلى الله عليه وسلم أن يتكفَى أحدٌ بكُنية النبي صلى الله عليه وسلم وأن يتسَمَّى باسمه جامعاً بينهما:** عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم في السُّوق، فقال رجلٌ: يا أبا القاسم، فالتفت إليه النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إنما دَعَوْتُ هذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «سَمُّوا بِاسْمِي وَلَا تَكْنُوا بِكُنْيَتِي».²⁹

- **الإشكال في هذا الحديث:** حمل هذا الحديث على عُمومه مُشكِلاً، وعليه فهل يُحظَر على كل من تسمَّى باسم النبي الكريم صلى الله عليه وسلم أن يتكفَى بكُنْيته، أو العكس؟

- **تأويله:** الأقرب أن يكون هذا النهي خاصاً بزمانه صلى الله عليه وسلم، قال أبو العباس القرطبي: النهي عن ذلك مخصوصٌ بحياته صلى الله عليه وسلم، وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم. وقد جاء في رواية عن علي بن أبي طالب، قال: يا رسول الله، أ رأيت إن وُلِد لي بعدك ولِدٌ أُسمِّيهِ محمداً، وأُكْنِيهِ بكُنْيَتِكَ؟ قال: «نعم» فكانت رخصةً لي.³⁰

أقول: وسياق الحديث دلٌّ على الخُصوصية، لأن ذلك الرجل لما نادى أبا القاسم ظنَّ النبي صلى الله عليه وسلم أنه المعنيُّ، فالتفت، فقال له الرجلُ المنادي: لم أعنِكَ، وفي ذلك من سوء الأدب معه صلى الله عليه وسلم ما لا يخفى، وفي ذلك أوضح دليل على خُصوصية الحكم بزمان النبي صلى الله عليه وسلم. ومما يدل أيضاً على اختصاص ذلك بحياته صلى الله عليه وسلم أن غير واحد من أبناء الصحابة قد جمع بين اسم النبي صلى الله عليه وسلم وكُنْيته، وبذلك يتبين لنا أن الإذن ليس خاصاً بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.³¹

27 رواد مسلم، الصحيح، كتاب الإمامة، باب فضل الرمي والحث عليه، (1917).

28 د.موسى لاشين، فتح النعم شرح صحيح مسلم، VII، 591.

29 رواد البخاري، الصحيح، كتاب البيوع، باب ما ذكر في الأسواق، (2120).

30 أبو العباس القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، V، 456-457.

31 رواد الترمذي، السنن، أبواب الأدب، باب ما جاء في كراهية الجمع بين اسم النبي (ص) وكُنْيته، (2843)، وقال: حديث صحيح.

32 منهم محمد بن أبي بكر الصيغري، ومحمد بن سعد بن أبي وقاص، ومحمد بن علي بن أبي طالب المعروف بابن الحنيفة، ومحمد بن جعفر بن أبي طالب، ومحمد بن طلحة بن عبيد الله، ومحمد بن أبي حنيفة بن عُتبة. وغيرهم انظر: ابن مُنذَر، محمد بن إسحاق العبدي، فتح الباب في الكنى والألقاب، 21-23.

هـ- حديث ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أنه مرَّ بِقَبْرَيْنِ يُعَدَّانِ، فقال: «إنهما ليعُدَّانِ، وما يُعَدَّانِ في كبيرٍ، أما أحدهما فكان لا يستترُّ من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة»، ثم أخذ حريدةً رطبةً، فشَقَّها بينصفين، ثم عَزَّرَ في كلِّ قَبْرٍ واحدةً، فقالوا: يا رسول الله، لم صنعت هذا؟ فقال: «لعلَّه أن يُخَفَّفَ عنهما ما لم ييسَّأ».³³

- الإشكالُ في هذا الحديث: هذا الحديث مُشكِّلٌ، فهل هو عامٌّ يجوز فعله في جميع القبور، ولكلِّ أحدٍ أن يفعلَه؟

- تأويله: الصحيح أن ذلك ليس على عمومِه، بل هو خاصٌّ بالنبي صلى الله عليه وسلم، لِبِرْكَتِهِ يَدِهِ المقدَّسة، ويعلمه بما في القبور، كما جزم بذلك جماعة من أهل العلم، منهم الخطابي والطُّرطوشي وابن الحاج.³⁴

3- القرينة الثالثة: حالة صاحب النص الذي سبق ذلك النص لأجله.

وهذه القرينة مُهمَّةٌ للغاية؛ لأنها تُبيِّنُ خُصُوصِيَّةَ الحُكْمِ الوارد في النَّصِّ بِصاحِبِهِ، دون مُجاوِزَتِهِ لغيره، وعددٌ من النصوص هكذا حالها، فمن ذلك:

أ- حديثُ دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على مَنْ تَعَدَّرَ بِعدمِ القُدرةِ على الأكلِ بيمينِهِ بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا استطعت»: عن سلمة بن الأكوع: أن رجلاً أكل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بشمالِهِ، فقال: «كل بيمينك»، قال: لا أستطيع، قال: «لا استطعت»، ما منَعَهُ إلا الكِبَرُ، قال: فما رَفَعَهَا إلى فيه.³⁵

- الإشكالُ في هذا الحديث: حَمَلُ هذا الخبر على ظاهره مُشكِّلٌ، لأنه بظاهره دالٌّ على جواز الدعاء على الذي يأبى الانصياع للأمر النبوي بَعْدَرِ يَديهِ، فهل يجوز أن يُفَعَلَ ذلك على إطلاقه، مع وجود الكثير من الناس في زماننا ممن هكذا حالهم؟

- تأويله: لا شك أن هذا الحديث لا يُحْمَلُ على ظاهره، وفي سببِ الحديث ما يُشعر بأن داعي الرجل لَعْدَمِ الانصياع كان هو الكِبَرُ، فدَلَّ ذلك على اختصاص ذلك به دون غيره. وقد ترجم ابن حبان على هذا الحديث بقوله: دَكَرَ ما استجاب الله جلَّ وَعَلَا لِصَبيِّهِ صلى الله عليه وسلم ما دعا على بعض المشركين في بعض الأحوال. أقول: فإن صحَّ كونه مشتركاً فهذا دليلٌ آخر على اختصاص الدعاء بمن كان هذا حاله.

ب- حديث نحن أحقُّ بالشكِّ من إبراهيم: عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

33 رواه البخاري الصحيح، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، (218).

34 نقله عنهم القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، II، 453.

35 رواه مسلم الصحيح، كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما، (2021).

36 ابن حبان، الصحيح - بترتيب ابن بلان - كتاب التاريخ، باب المعجزات، بين يدي الحديث، (6512).

«نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿قُلِي﴾ [البقرة: 260/2]، وَيَرْحَمُ اللَّهُ لوطاً، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السِّجْنِ كَمَا لَبِثَ يُوسُفُ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ».³⁷

- **الإشكال في هذا الحديث:** حمل هذا الحديث على ظاهره مُشكِلٌ جداً، فهل يجوز الاعتمادُ على ظاهره للاستدلال به على جواز الشكِّ على الأنبياء في قدرة الله تعالى، وإلا فما وجه الحديث؟

- **تأويله:** حال سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكذا حال إبراهيم صلى الله عليه وسلم وكوئهما من أنبياء الله تعالى، يدفعان إرادة ظاهر الحديث في إمكان تطرُق الشكِّ إليهما في قدرة الله تعالى قطعاً، والأليق أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أراد استبعاد وقوع الشكِّ عن نفسه صلى الله عليه وسلم وعن أبيه إبراهيم صلى الله عليه وسلم، فكان في الحديث محذوفاً تقديره: لو كان وقع من إبراهيم شكٌّ مع قوة إيمانه بالله لوقع مآناً أيضاً، فهو دليلٌ على قوة إيمان إبراهيم صلى الله عليه وسلم. قال الطحاوي: أي: إنا ولم نَرِ من آيات الله الآية التي أُرِيهَا إبراهيمُ في نفسه لا نَشْكُ، فأبراهيمُ مع رؤيته إياها في نفسه أحرى أن لا يُشْكُ.³⁸

ج- حديث سئمة بن جندب والمغيرة بن شعبة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ حَدَّثَ عَنِّي بِحَدِيثٍ يُرَى أَنَّهُ كَذِبٌ، فَهُوَ أَحَدُ الْكَاذِبِينَ».³⁹

- **الإشكال في هذا الحديث:** حمل هذا الحديث على عُمومه مُشكِلٌ، فهل كل من روى حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم يظنُّ أنه كَذِبٌ عليه يكون كاذباً، ومعلوم أن عدداً من العلماء رَوَوْا أحاديثَ بأسانيدهم وجعلوها في مصنفات مُفردَةٍ، مُبَوَّهَةٍ، كما صنع ابنُ الجوزي في كتابه «الموضوعات»، فهل يدخل مثله في الحُكْمِ المذكور في الحديث؟

- **تأويله:** الصحيح أن مثل هذا الصنيع من ابن الجوزي وغيره ممن أفرَدَ الموضوعات ورواها، لا يدخل به صاحبه في الحُكْمِ الوارد في الحديث، لأن ذلك من باب التنبية على الأحاديث الموضوعية؛ لئلا يَغْتَرَّ بها مَنْ كانت بضاعتُهُ في الحديث قليلةً، قال أبو العباس القرطبي: يُعْبَدُ الحديثُ التحذيرَ عن أن يُحَدِّثَ أحدٌ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بما تحقَّق صدقه علماً أو ظناً، إلا أن مُجَدِّثَ بذلك على جهة إظهار الكذب؛ فإنه لا يَتَنَاوَلُهُ الحديثُ.⁴⁰

قلت: بل إن ذلك يُعَدُّ من باب النصيحة لعامة المسلمين، فقد روى تميم الدَّارِي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الدَّيْنُ النَّصِيحَةُ» قلنا: لِمَنْ؟ قال: «لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَقَائِمِهِمْ»، وأي نصيحة أعظم⁴¹

37 رواه البخاري، الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله عز وجل: ﴿يُوحِيهِمْ عَنْ ضَيْفٍ يُرِيهِمْ﴾ (٥١) [إذ دخلوا عليه] [الحجر: 51-52]، (3372).

38 الطحاوي، شرح مشكل الآثار، I، 297.

39 رواه مسلم، مقدمة الصحيح، I، 8.

40 أبو العباس القرطبي، لتفهيم، I، 112.

41 رواه مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة، (55).

من بيان الأحاديث المكونة المفتراة على النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأجل اجتنابها والحذر منها.

4-القرينة الرابعة: امتناع إرادة ظاهر النص، لاشتماله على ما تأباه الشريعة الغراء.

وهذه قرينة مهمة يُنظر فيها إلى مقاصد الشريعة الغراء، وإلى القواعد العامة المستوحاة من جملة النصوص القطعية، وهناك عددٌ من النصوص ينبغي تأويلها على وفق تلك القرينة، ومنها:

أ- حديث عُفْران الحَلِيف الكاذب بإخلاص قول لا إله إلا الله: عن ابن عباس رضي الله عنه: أن رجلين، اختصما إلى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل النبي صلى الله عليه وسلم الطالب البيّنة، فلم تكن له بيّنة، فاستحلف المطلوب، فحلف بالله الذي لا إله إلا هو، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بلى، قد فعلت، ولكن قد عُفِر لك بإخلاص قول لا إله إلا الله».⁴²

- الإشكال في هذا الحديث: هذا الحديث مُشكّل، فكيف يُعفّر لهذا الخالف كذباً بمجرد إخلاص كلمة التوحيد، ومعلوم أن مثل هذا الذنب العظيم يتطلب توبةً نصوحاً!

- تأويله: قواعد الشريعة الغراء المُستنبطة من النصوص القطعية تدلّ على أن الذنب العظيم المعداد في الكبائر لا يكفّر إلا بالتوبة النصوح، ولذلك وجب حملُ هذا الحديث على أن ذلك الحكم خاصٌّ بالنبي صلى الله عليه وسلم، وهو خاصٌّ أيضاً بذلك الرجل الذي سبق نص الحديث في حقه على وجه التحديد، قال البيهقي: المقصودُ منه البيان أن الذنب وإن عظم لم يكن مُوجباً للنار متى ما صحّت العقيدة، وكان ممن سبقت له المغفرة، وليس هذا التعيين لأحدٍ بعد النبي صلى الله عليه وسلم.⁴³ قلت: بيان ذلك أن مثل هذا الحكم بالمغفرة مبنيٌّ على الوحي الذي أطلع الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليه؛ إذ لا يتعلّق على الوحي إلا نبيٌّ، كما قال الله تعالى: ﴿عَلِمَ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن آرَضَىٰ مِّن رَّسُولٍ﴾ [الجن: 27/72].

هذا، ويمكن أن يندرج هذا الحديث أيضاً تحت قرينة: حالة صاحب النص الذي سبق ذلك النصّ لأجله، من حيث احتمال كون ذلك الحكم خاصاً بذلك الرجل الذي علم النبي صلى الله عليه وسلم من حالهما دعاءً لأن يقول في حقه ما قال.

ب- حديث أبي سعيد الخدري، قال: قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا صلّى أحدكم إلى شيء يسئره من الناس فأراد أحدٌ أن يجتاز بين يديه، فليدفعه، فإن أبي فليقاتله؛ فإنما هو شيطانٌ».⁴⁴

- الإشكال في هذا الحديث: الإشكال في هذا الحديث يكمن في عدم اتّضح معنى المقابلة الواردة، هل تبيح له

42 رواه أبو داود، السنن، كتاب الأيمان والذنوب، باب فيمن يهلف كاذباً متعمداً، (3275).

43 البيهقي، السنن الكبرى، X، 37.

44 رواه البخاري، الصحيح، كتاب الصلاة، باب يؤذّي للصلّي من مز بين يديه، (509).

استعمال كل أنواع المقاتلة، وبكل الوسائل المتاحة، ولا سيما مع ما تحمله لفظة «فليقاتله» من معنى المقاومة بين طرفين، ومعلوم ما قد يحصل من جراء تلك المقاومة من تعريض نفس المسلم للهلاك، مع أن دم المسلم لا يحل سَفْكَهُ إلا بأسباب مشروعة حَصَرَهَا النبي صلى الله عليه وسلم بأمر ثلاثية، فقال: «لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والتب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة»؟⁴⁵

- **تأويله:** لا بد من حمل الحديث على وجه يتفق مع قواعد الشريعة الغراء التي من أهمها خصانة المسلم وأنه لا تجوز مقاتلته بمقاومة عييفة قد تؤدي بنفسه إلى الهلاك، إلا بسبب مشروع، ولذلك تحمّل المقاتلة هنا على معنى المدافعة بلطف، قال ابن بطال: المقاتلة هاهنا: المدافعة في لطف، وأجمعوا أنه لا يُقاتله بسيف ولا يُخاطفه.⁴⁶

ج- **حديث إحلال العرض:** عن الشَّيْخِ بن سُويْدِ التَّقْفِي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُؤْتَى الْوَاحِدِ بِحُلٍّ عَرَضَهُ وَعَقوبته». ⁴⁷

- **الإشكال في هذا الحديث:** الواجد: هو القادر على قضاء دينه، وليه: مَطْلُهُ في سداد الدين، وإذا عرفنا هذا فعبارة «يُحِلُّ عَرَضَهُ» في هذا الحديث مُشْكَلَةٌ، فإذا كان العَرَضُ يُطْلَقُ عند العرب على مَوْضِعِ المدح والذم من الإنسان، سواء كان في نفسه، أو في سلفه، أو من يَلْزِمُهُ أمره، فهل ثمة في أحكام الشريعة في باب العقوبات على التعدي على الحقوق ما يجعل عرض الجاني بذلك العموم في معناه حلالاً للمجني عليه، أم لذلك وجه في هذا الحديث؟!⁴⁸

- **تأويله:** لا شك أن العرض في هذا الحديث محمول على ما يتعلّق في نفس الجاني، دون ما سوى ذلك مما يشمله اسم العرض عند العرب، وهذا الذي يتعلّق في نفس الجاني هو أن يُشكّي ويذكر بسوء المعاملة، ويُعْلِظُ له في القول، كما فسّره سفيان الثوري ووكيع وابن المبارك، وهم من زوّة هذا الحديث ذاته، وهم من فقهاء الحديث، فهم أعلم بتأويله.⁴⁹

5- القرينة الخامسة: تعدد الاحتمالات في مفهوم النص الواحد بما يمنع من الجزم بإفادته معنى واحداً.

وهذه قرينة مهمة تستلزم ترك الجزم بأحد الاحتمالات التي تُفهم من النص، إذ ليس أحدها بأولى من الآخر، ولا مُرَجِّحٌ لأحد تلك الاحتمالات، فهي سواء في القوة، ونصوص عديدة حالها كذلك، ومنها:

45 المصدر السابق: كتاب الحديث، باب قول الله تعالى: {أَنَّ اللَّهَ يَلْعَنُ الْيَهُودَ وَالنَّسْرَةَ وَالَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا وَمَا كَفَّرُوا بِهِ فَقَدْ أَفْرَجَهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} [البقرة: 45/5]. (6878).

46 ابن بطال، شرح البخاري، II، 136.

47 رواه أبو داود، السنن، أبواب الإحارة، باب في الجس في الدين وغيره، 3628، وابن ماجه، السنن، كتاب الصلوات، باب الجس في الدين والصلوة، (2427).

48 ابن الأثير، النهاية، مادة (رجد)، V، 155.

49 الأثيري، زاهر في غريب ألفاظ الشافعي، 154.

50 ابن الأثير، النهاية، مادة (عرض)، 209IIIK.

51 تفسير وكيع عند أحمد في المسند، (17946)، وتفسير سفيان عند الطبراني في المعجم الكبير (7250)، وتفسير ابن المبارك عند أبي داود في السنن، أبواب الإحارة، باب في الجس في الدين وغيره، (3628).

أ- حديث الرؤيا تقع على وفق تعبيرها: عن أبي زرين العقبلي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه

52

وسلم: «الرؤيا على رجل طائر، ما لم تُعبر، فإذا عُبرت وقعت».

- الإشكال في هذا الحديث: هذا الحديث يحتمل أن يكون المخاطب به الراي لتلك الرؤيا أو صلى الله عليه وسلم

بعد اطلاعه على تلك الرؤيا، وتحتمل أيضاً أن يكون مراداً بها الإذن بالتحديث بها أو السكوت عن ذلك بالنسبة للراي، وتحتمل أن يكون المراد بها تأويل تلك الرؤيا على كل حال أو السكوت عن تأويلها إن اقتضى الأمر ذلك بالنسبة للمُعبر؟

- تأويله: عبارة: «ما لم تُعبر» تحتمل أن يكون المراد بالخطاب الراي؛ فلا يُحَدِّثُ بها الراي أحداً ابتداءً، أو يُحَدِّثُ

بها أحداً رجاءً تأويلها وتأملاً لوقوعها، وتحتمل أن يكون المراد المُعبر، بعد أن يُطلِعَهُ الراي على تلك الرؤيا، ثم يسكت المُعبر إن رأى ذلك مناسباً، أو يُؤوِّلُها حين يرى ذلك مناسباً، وما دام الحديث مُتَرَدِّداً بين هذا وبين ذلك، فلا يُجَزَمُ بأحد الاحتمالين.

ب- حديث مَذْمَةُ الرِّضَاع: عن حجاج الأسلميرضي رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله، ما يُذهب عني مَذْمَةُ

53

الرِّضَاع؟ قال: «العُرَّةُ أو الأُمَّة».

- الإشكال في هذا الحديث: هذا الحديث مُشكِكٌ، فماهو هذا الذي تستحُّهُ المرضعة سوى أجرها؟

159

- تأويله: اختلف العلماء فيالمراد بالعطية المذكورة، فقال بعضهم: هو أن يُرَضَّحَ لها عند فِصال الصبي عُرَّةً سوى

54

الأجر. وقال آخرون: هو أن تُعطَى المرضعُ عُرَّةً تُفَكُّ بها نفسها من الرِّق إذا كانت تلك المرضعُ أُمَّةً.

أقول: وما دام أن كلا الأمرين محتملٌ، وهما سواءٌ في القوة، فلا يُجَزَمُ بأحدهما، ولا يُنَمَّعُ من استعمالهما معاً.

ج- حديث عقبة بن عامر الجهني، يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لو أنّ القرآنَ في إهابٍ، ثم

56

ألقي في النار، ما احترق».

- الإشكال في هذا الحديث: هذا الحديث مُشكِكٌ، فهل تأويله على الحقيقة أو على المجاز؟

- تأويله: اختلف العلماء في معنى الحديث على أقوال، وكلُّها مُحتملةٌ، وقد نقل الطحاوي في تأويلهقولين عن قوم

52 رواه أبو داود، السنن، كتاب الأدب، باب ما جاء في الرؤيا، (5020)، والترمذي، السنن، أبواب الرؤيا، باب ما جاء في تعبير الرؤيا، (2279)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

53 رواه أبو داود، السنن، كتاب النكاح، باب في الرضخ عند الفصال، (2064)، والترمذي، السنن، أبواب الرضاع، باب ما جاء ما يُنَجِّبُ مَلَمَةَ الرضاع، (1153)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

54 ابن الأثير، النهاية، مادة (ذم) II، 169.

55 الطحاوي، شرح مشكل الآثار، II، 175، بتصرف.

56 أحمد بن حنبل، السنن، (17365) و(17409)، والإمام: الجلد. وقل: إنما يقال للجلد: إهاب، قل اللُّبَعُ، فأما بعد فلا. ابن الأثير، النهاية، مادة (أهب) I، 83.

سابقين له من العلماء، فقال، أحدهما: إخبار النبي صلى الله عليه وسلم أتمته بقوله هذا أن من كان معه القرآن منعه أن تعمل فيه النار، ولو ألقى فيها، وكان مراده بالإهاب الإنسان الذي يكون معه القرآن، قال: والقول الآخر منهما أن الإهاب المذكور في هذا الحديث هو الإهاب الذي يكتب فيه القرآن، فيكون الله تعالى لتزيهه القرآن عن النار بمنعها منه، فيزعه من الإهاب حتى يكون ذلك الإهاب خالياً من القرآن، ثم تحرق النار الإهاب، ولا قرآن فيه، قال: وكل واحد من هذين المعنيين فحسب⁵⁷ مُحْتَمِلٌ هذا الحديث له.

وحكي فيه وجه آخر، وهو أن ذلك كان مُعْجِزَةً للقرآن زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كما تكون الآيات في عصر الأنبياء.⁵⁸

6- القرينة السادسة: ضرورة النظر في الأشباه والنظائر من النصوص، للوصول إلى التأويل الأوجه للنص.

- جاء في عدة نصوص نسبة بعض الأمور إلى الله تعالى، وهي في ظاهرها مما يُزَيَّرُ عنه الحق سبحانه، ومن ذلك ما جاء في الآيات: ﴿وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [آل عمران: 54/3]، و﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67/9]، و﴿سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ [التوبة: 79/9]، و﴿وَجَزَاءَ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40/42]، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله لا يملأ حتى تملأوا»، وقوله: «ما أحدٌ أصبر على أذى سمعته؛ من الله»، إلى غير ذلك من النصوص.⁵⁹

- الإشكال في هذه النصوص: في نسبة تلك الأمور إلى الله تعالى إشكال واضح، لما يلزم من إطلاق ذلك وصفه تعالى عُلوًّا كبيراً ببعض النقائص التي هي من أوصاف المخلوقين، فما وجه تلك النصوص؟

- تأويلها: لا بد من حمل هذه النصوص وغيرها من نصوص القرآن والسنة مما فيه استعمال أوصافٍ معيّنة أو أفعالٍ معيّنة مُشْتَرَكَةً بين العباد وبين الله تعالى على معانٍ تتناسب مع جناب الحق سبحانه وتعالى، وقد حمل العلماء مثل تلك النصوص على غير معناها الظاهري، لانتفاء المعنى الظاهري في حقه سبحانه، فقالوا: هذا كله محمولٌ على معنى مجازي، وهي هنا مذكورة على سبيل المجانسة والمشاكلة وحسب، قال ابن قتيبة الدينوري في الآيات المذكورة: هذا من باب الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيين مختلفان، قال: هي من المبتدئ سيئة، ومن الله، جلٌّ وعزٌّ جزاءً.⁶⁰

وقال ابن حزم: قال لي بعضهم: إنما قلنا: إن الله تعالى يكيد، ويستهنئ، ويمكر، وينسى، وهو خادعهم، على معنى

57 الطحاوي، شرح مشكل الآثار، II، 363.

58 نقله ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، 201. بتصرف، وأهم أو قية القائل.

59 انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 171.

60 رواه البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، باب أحب الدين إلى الله عز وجل أتومه، (43).

61 المصدر السابق، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْكَرِيمُ هُوَ الْكَفِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [الذاريات: 51/58] (7378).

62 ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، 171.

63

أنه تعالى يُقَارِضُهُمْ على هذه الأفعال منهم بجزءٍ يُسَمَّى بأسمائها، فقلت لهم: نعم، هكذا نقول، ولم تُنَازِعْكَ في هذا.

وقال عياض: قوله «يَكَلِّ» هو من مُجَانَسَةِ الكلام ومقَابَلَتِهِ، أي: لا يترك ثوابكم حتى تملأوا وتتركوا بملككم عبادته،

64

فسمي تركه لثوابهم ملأً مجازاً مُقَابَلَةً لملكهم الحقيقي.

وقال بدر الدين بن جماعة: الملأ على الله تعالى مُحَالٌ، وهو يُقَالُ الشيء على النفس، والسامة منه، فوجب تأويله،

وهو أنه لا يترك الأجر والثواب حتى يتركوا العمل، ولأن من ملّ شيئاً تركه فعبر عن الترك بالملال الذي هو سببه، من باب

65

استعمال المسبب بلفظ السبب، وهو مجازٌ كثيرٌ.

66

وقال عياض: قوله: «لا أحد أصبر على أذى من الله» أي: أشد حُلماً عن فاعل ذلك، وترك المعاقبة عليه.

وقد جاء نصٌّ نُظِرَ تلك النصوص وقع في ذلك النصّ نفسه تأويله بصريح العبارة بحمل معناه على معنى مجازي،

وفي ذلك ما يدل على صحة تأويل العلماء لتلك النصوص السابقة، وهذا النص هو قوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن

الله عز وجل، أنه قال: «يا ابن آدم، مرضت فلم تعدني»، ثم جاء فيه: «استطعمتكم فلم تُطعمني» ثم جاء فيه: «استسقيتكم

67

فلم تسقيني»، فنسبة المرض واستطعام الطعام واستسقاء الماء لله تعالى محمولٌ على إرادة مجازاته سبحانه بالأجر العظيم على

القيام بتلك الأمور في حق البشر، كما فُتِر في نفس الحديث، حيث قال سبحانه: «أما علمت أن عبدي فلاناً مريض فلم

تُعدّه، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟» ثم قال: «أما علمت أنه استطعمكم عبدي فلاناً، فلم تُطعمه؟ أما علمت

أنك لو أطعته لوجدت ذلك عندي». ثم قال: «استسقيتكم عبدي فلاناً فلم تسقه، أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

68

قال الأمير الصنعاني: عبر عنه بالإطعام مشاكلةً.

المبحث الثاني: الآثار غير المحمودة المترتبة على عدم استعمال القرآن المُعتبرة:

بعد هذا العرض الموجز لتلك القرائن المهمة في البحث، وكيف تم توجيه النصوص السابقة على وفقها؛ يحسن بنا

إيراد الآثار غير المحمودة المترتبة على عدم استعمالها، وأبرز تلك الآثار تكمن فيما يلي:

1- إساءة فهم أفراد صاحب الشريعة، وحملة على معنى لا يتفق مع روح الشريعة السمحة الغراء.

63 ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، II، 113.

64 عياض، مشارق الأنوار، I، 380.

65 بدر الدين بن جماعة، إيضاح المليل في قطع خجاج أهل التطيل، 183.

66 عياض، مشارق الأنوار، II، 38.

67 رواه مسلم، الصحيح، كتاب الزر والصلة والآداب، باب فضل إعادة المريض، (2569).

68 الأمير الصنعاني، التصريح شرح الجامع الصغير، III، 420.

إن هناك مبادئ وأصولاً عامةً استطاع العلماء استنباطها وتقريرها من خلال قراءاتهم الفاحصة للنصوص الشرعية، ومن خلال النظر الدقيق المتأني كذلك إلى مجموع النصوص نظرةً شاملةً متوازنةً، وقد ظهر لهم من خلال ذلك النظر الدقيق والقراءة الفاحصة أن بعض النصوص التي يُؤهم ظاهرياً خلافَ ما دلّت عليه سائرُ النصوص من دلالات تتوافق مع روح الشريعة العزّاء، وتَسَجِم مع مُقتَضِيّات العُقُول المستقيمة، والفِطْر السليمة، ولهذا وجب حَمَل تلك النصوص المخالفة على ما يتفق مع تلك المبادئ والأصول العامة المقررة التي اتفقوا عليها، ويكون ذلك بحَمَلها على غير معانيها الظاهرة، لئلا تَرَلَّ القَدَم في تأويلها، يفهمها فهماً سَقِيماً، ولا سيما في النصوص التي تتناول الأمور المتعلقة بذات الله تعالى، أو الأحكام الشرعية التي لا بدّ من تقييد معانيها بما يتفق وسياق نُصوصها، أو بما يدل على خصوصيتها بصاحب النص الوارد فيه، أو بزمان ذلك النص، وما إلى ذلك من القرائن المهمة.

2- وينبغي على ذلك الفهم السقيم استعمال النص في غير محلّه.

وذلك أنه إذا ساء الفهم في تأويل تلك النصوص المخالفة للقواعد والمبادئ والأصول العامة المستنبطة من جملة النصوص الشرعية، فإن ذلك يؤدي بلا شكّ إلى إساءة تطبيقها، لأن التطبيق فرغ عن الفهم، فإذا استقام الفهم استقام التطبيق، وإذا ساء الفهم ساء التطبيق، ولا بد أيضاً أن يضاف إلى ذلك أيضاً حسن استعمال وسيلة التطبيق وأسلوبه، ذلك أن من شرط استقامة التطبيق أمرين اثنين: أولهما: فهم النص الدالّ عليه فهماً سليماً، يتفق مع العقل والمنطق واللغة، وثانيهما: إحسان اختيار الأسلوب الصحيح الناجح المناسب، فكم من فهم صحيح أفسده سوء استخدام الأسلوب الملائم في تطبيقه.

3- أو تعدية النص الذي ثبت اختصاصه بحالة معينة إلى حالات أخرى، أو تخصيص النص الذي ثبت تعديه

دون مُخصّص صحيح معقول.

وهذان أمران ناتجان حتماً عن سوء الفهم والتطبيق، فأما الأمر الأول وهو تعدية النص الذي ثبت اختصاصه بحالة معينة، فهو خطأ كبير ناشئ عن عدم الإحاطة بأحوال النص من حيث سياقُه، أو صاحبه، أو زمانه، وناشئ كذلك عن عدم الاطلاع على ما يخالفه من الأصول والقواعد العامة للشرعية التي تمنع تعديه. والأمر الثاني، وهو تخصيص النص الذي ثبت تعديه دون مُخصّص صحيح معقول، فهو خطأ ناشئ عن عدم القدرة على الموازنة بين ظاهر النص وبين القواعد والمبادئ والأصول العامة للشرعية، لأنه بذلك يحصل صدامٌ يلجئ الناظر فيه لأول وهلة إلى الحكم بتخصيص النصّ بلا مُخصّص صحيح معقول، مع إمكان حَمَل ذلك النصّ على وجوه أخرى مُتمثلة صحيحة مُعتبرة.

4- أو حمل النص المحتمل لوجوه، على وجه واحد، مع إلزام الناس بمقتضى ذلك الوجه، والحكم على

المُخالفين له بالخروج عن هُدي السلف ومنهج الأئمة الأعلام.

إن نظر العلماء إلى النصوص ليس نظراً سطحياً أو انتقائياً، ولكنه نظرٌ مبني على قواعد علمية صحيحة، ويرجع إلى أصول معتبرة لديهم، وكما أنه يوجد نصوصٌ اتفق العلماء على إفادتها وجهاً واحداً، وهو ما يُطلق عليه بعض العلماء اسم

المُحكّم، فإن ثمة نصوصاً أخرى تحتمل وجوهاً عدّة، ويُطلق عليها بعض العلماء اسمَ المشابه، وقد يبدو للناظر لأول وهلة وبظرة عَجَلِي في اختلاف قول أحد أولئك الأئمة - مثلاً - في عدة نصوص مُتشابهة في ظاهرها أن ذلك الإمام اضطربَ قوله فيها، أو أنه تذبذب في نظره إليها، لأنه رآه يحيل كلاً منها على معنى يُخالف معنى الآخر، ويُغفل ذلك الناظر المتعجل في حكمه ذلك عن سِرِّ دِقِيق، وهو أن للنظر في النصوص قرائنٌ مُعتبرةٌ عند أولي المعرفة والحذق، وأنه إذا حُجِل نصٌّ معيّن على وجهه ما، فإن ذلك لا يقتضي بالضرورة حملَ نصِّ آخر مُشابهٍ له في الظاهر على الوجه ذاته، ومن هنا يتبيّن لنا خطأً من يعترض على أولئك الأئمة في اجتهاداتهم الدقيقة، ويحجم الناسَ على وجه واحدٍ، ويخطئ، بل وربما يُضلل، من يخالف ذلك.

خاتمة البحث:

ويحسن بنا إذ أتينا على نهاية هذا البحث أن نلخص أهم النتائج التي انتهينا إليها من خلاله، ويمكن لنا أن نُجمّلها فيما يلي:

- 1- إن نظر أهل العلم إلى النصوص نظر دقيق مبني على قرائن علمية معتبرة لديهم.
- 2- أن النظر في النصوص المنفردة في باب واحد يختلف عن النظر في النصوص المتعدّدة في باب واحد، من حيث أسلوب التأويل وطريقته، فالنص المنفرد تُعمل فيه القرائن العلميّة المُعتبرة، والنصوص المتعدّدة في باب واحد تُخصّص لقواعد التعارض والترجيح، وله مباحثه الخاصّة به.
- 3- القرائن المستعملة في فهم النصوص منها ما يرجع إلى النص نفسه، من حيث سياقه، أو صاحب النص، أو زمان النص، ومنها ما يرجع إلى تعدّد الوجود المحتمّلة في معناه من الجانب اللغوي، ومنها ما يتطلّب الاطلاع الواسع على الأشباه والنظائر لذلك النص، مما يُرشد إلى وجه ذلك النص ومعناه.
- 4- أن عدم استعمال تلك القرائن العلمية في تأويل النصوص أمرٌ يُوقِع المرء في آثار سيئة، وعواقب غير محمودّة، في جانبي الفهم والتطبيق على حدٍ سواء.

المصادر

- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، **الشافعي في شرح مسند الشافعي**، تح: أحمد بن سليمان وأبي تميم ياسر بن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، 1426هـ.
- ابن بطال، علي بن خلف القرطبي، **شرح البخاري**، تح: ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ.
- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البُسَطي، **الصحيح** - بترتيب ابن بلبان - تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة،

ط2، 1414هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **فتح الباري**، تح: فريق، بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، 2013م.
ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد القرطبي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1321هـ.
أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم الكاتب، **البرهان في وجوه البيان**، تح: الدكتور حفني محمد شرف، القاهرة: مكتبة الشباب، 1389هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا الرئيس، **القانون في الطب**، تح: محمد أمين الضناوي، دط، د.ت.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله التَّمَرِيّ القرطبي، **الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**، تح: الدكتور عبد المعطي قلّعجي، دمشق: دار قتيبة، حلب: دار الوعي، 1414هـ.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله التَّمَرِيّ القرطبي، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تح: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1387هـ.
ابن قتيبة عبد الله بن مسلم بن قتيبة الذَّيْبُورِي، **تأويل مُشكل القرآن**، تح: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن قتيبة، **تأويل مختلف الحديث**، تح: محمد زهري النجار، بيروت: دار الجيل، 1393هـ.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، تح: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **السنن**، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ.
ابن مُنَدَّة، محمد بن إسحاق العبدي، **فتح الباب في الكنى والألقاب**، تح: نَظَر محمد الفارابي، الرياض: مكتبة الكوثر، 1417هـ.

أبو العباس القرطبي، أحمد بن عمر، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تح: محي الدين مستو ويوسف بديوي وآخرين، دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، 1417هـ.

أبو حَيَّان، محمد بن يوسف الأندلسي، **البحر المحيط في التفسير**، تح: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.
أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **السنن**، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ.
أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشَّيْبَانِي، **المسند**، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد الهَرَوِي، **الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي**، تح: مسعد عبد الحميد السعدي، دار الطلائع، دط، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل، **الصحيح**، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
البخاري، **الصحيح**، الطبعة اليونانية، دار طوق النجاة مصورة عن السلطانية.
بلد الدين بن جماعة، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة الكتاني الحَمَوِي، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل النعطل**،

- تح: وهي سليمان الغاوجي، مصر: دار السلام، 1410هـ.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، مجلس حيدر آباد: دائرة المعارف النظامية، 1344هـ.
- الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، السنن، تح: أحمد شاکر وآخرين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ.
- الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن شرح سنن أبي داود، حلب: المطبعة العلمية، 1351هـ.
- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت: دار الجليل، ط3، د.ت.
- الراغب الأصبهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان الداوودي، دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، 1412هـ.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل المعروف كأسلافه بالأميز، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الحديث، مصر، د.ط، د.ت.
- الصنعاني، التنوير شرح الجامع الصغير، تح: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام، 1432هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2، د.ت.
- الطبري، محمد بن جرير الأملي، أبو جعفر الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار - قسم مسند ابن عباس -، تح: محمود محمد شاکر، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.
- الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة، شرح مشكل الآثار، تح: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ.
- عياض، عياض بن موسى اليحصبي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المكتبة العتيقة ودار التراث، د.ط، د.ت.
- السننطاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ.
- مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الصحيح، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.
- موسى لاشين، الدكتور موسى شاهين لاشين، فتح المنعم شرح صحيح مسلم، دار الشروق، 1423هـ.
- صحيفة بوابة اليوم السابع بلس الالكترونية، بتاريخ 29/سبتمبر/2012م، www.youm7.com/800178.

Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. "Hadiste Bağlam -Bağlamın Anlam Alanı, Çeşitleri ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVIII, sayı: 1 (2013):105-132.
- Apaydın, Mehmet. *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, 1. bs., İstanbul: KURAMER, 2018.
- Bedrüddin b. Cema'ı, Muhammed b. İbrahim b. Sadullah b. Cema'ı el-Kinânî el-Hamevî. *Îzâhü'l-Delîl Fî Kat'î-Hüceci Ehl-i Ta'til*, tahk. Vehbi Süleyman el-Hâvîci, Kahire: Dâru's-Selam, 1990.
- Bevvabetü Yevmi Sabi', www.youm7.com/800178, (Erişim Tarihi: 29.09.2012).
- Beyhaki, Ahmed b. El-Hüseyin. *Es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabat: Dairtü'l-Me'arif el-Nizâmiye, 1344.

- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Yaklaşım*, 3. bs., İstanbul: İFAV, 2016.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*, tahk. Şuayb el-Arnaut vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421.
- Ebu Hibban, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, tahk. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Daru'l-fikr, 1420.
- Ebu'l-Abbas el- Kurtûbî, Ahmed b. Ömer. *el-Müfihûm limâ eşkele min telhîs: kitâbu Müslim*, tahk. Muhyiddin Müstü ve Yusuf Büdeyvi vd., Dımaşk: Daru İbn Kesir ve Dar el-Kelimü't-Tayyib, 1417.
- Ebu'l-Hüseyn İshak b. İbrahim el-Katib. *el-Burhân fi vücihi'l-beyân*, tahk. Dr. Muhammed Şeref, Kahire: Mektebetü'ş-şebab, 1389.
- El-Ezheri, Muhammed b. Ahmed el-Herevi. *ez-Zâhir fi garîbi el-fâzi'l-İmâm eş-Şâfiî*, tahk. Mesud Abdulhamid es-Sa'deni, Daru't-Talâi', y.y., tsz.
- es-San'ani, Muhammed b. İsmail Emir. *Et-Tenvîr Şerhü'l-Câmiî's-Sagîr*, tahk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim, Riyad: Mektebetü Dari's-Selam, 1432.
- _____. *Sübülü's-Selâm Şerhi Bulûgü'l-Merâm*, Darü'l-Hadis, Mısır, tsz.
- et-Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, tahk. Şuayb el-Arnaut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlamasında Metodoloji Sorunu*, 5. bs., Ankara: Otto, 2014.
- Hatabî, Hammad b. Muhammed. *Meâlimü's-Süneni Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Halep: Matbatü'l-İlmiyye, tsz.
- Hatip Kazvîni, Ebü'l-Meali Celaledin. *El-İzâh Fî Ulûmi'l-Belâga*, tahk. Muhammed Abdülmün'im Hafaci, Beyrut: Darü'l-Celîl, tsz.
- İbn Abdî'l-berr, Yusuf b. Abdullah en-Nemeri el-Kurtûbî. *el-İstizkâr el-câmi' li-mezâhib fukahâi'l-emsâr*, tahk. Abdulmu'ti Kal'aci, Dımaşk: Dâr Kuteybe, Halep: Daru'l-va'y, 1414.
- _____. *et-Temhîd lima fi'l-Muvoatta mine'l-meani ve'l-esânid*, tahk. Mustafa b. Ahmed el-Alevi ve Muhammed Abdülkerim el-Bekri, Mağrib: Vizaret Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Battal, Ali b. Halef el- Kurtûbî. *Şerhu'l-Buhârî*, tahk. Yasir b. İbrahim, 2. bs., Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*, tahk. Kurul, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said el- Kurtûbî. *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1321.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*, tahk. Şuayb el-Arnaut, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, tahk. Sami b. Muhammed Selame, 2. bs., Riyad: Daru't-taybetin li'n-neşri ve't-tevzi', 1420.
- İbn Kuteybe Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneveri. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, tahk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

- _____. *Te'vilu muhtelifi'l-hadis*, tahk. Muhammed Zühri en-Neccar, Beyrut: Daru'l-Cil, 1393.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el- Kazvîni. *es-Sünen*, tahk. Şuayb el-Arnaut vd., Beyrut: Daru'r-Risaleti'l-İlmiyye, 1430.
- İbn Mendeh Muhammed b. İshak el-Abdî, *Fethu'l-bab fi'l-künâ ve'l-elkâb*, tahk. Nazar Muhammed el-Fariyabî, Riyad:Mektebetü'l-Kevser, 1417.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ. *el-Kânûn fi't-tıb*, tahk. Muhammed Emin ed-Danavî, y.y., tsz.
- İbnü'l-Esir, el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihaye fi garibi'l-hadis ve'l-eser*, tahk. Tahir Ahmed ez-Zavi ve Mahmûd Muhammed Tanahi, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- _____. *eş-Şâfi fi şerhu müsnedi's-Şâfi*, tahk. Ahmed b. Süleyman ve Ebu Temim Yasir b. İbrâhim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426.
- İyaz, İyaz b. Musa. *Meşârikü'l-Envâr Ala Sihâhi'l-Âsâr*, Beyrut: el-Mektebetü Atike ve Darü't-Türas, tsz.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-Sarî Li Şerhi Sahîh-i Buhârî*, Mısır: el-Matbatü'l-Kübra, 1323.
- Lâşîn, Musa Şahin. *Fethü'l-Mun'im Şerhu Sahîh-i Müslim*, y.y, Darü's-Şürük, 1423.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahîh*, tahk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, y.y., tsz.
- Özçelik, Fikret, "Hz. Peygamber'e İsnat Edilen Rivayetlerdeki Mübalağa Üslubunun Pratiğe Yansımaya ve Anlaşılmasına Eleştirel Bir Bakış: Cemaatle Namaz Örneği". *İslam ve Yorum II*, 469-482. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *El-Müfredât Fî Garîbi'l-Kur'ân*, tahk. Savfan ed-Davûdî, Dımeşk: Darü'l-Kalem, 1412.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *El-Mu'cemü'l-Kebîr*, tahk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, tsz.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tehzîbü'l-âsâr: Müsnedu Abdullah b. Abbas*, tahk. Mahmut Muhammed Şakir, Kahire: Matbatü'l-Medenî, tsz.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre. *Es-Sünen*, tahk. Ahmet Şakir, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1395.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*, 5. bs., İstanbul: Rağbet, 2013.



The Importance of Qarīna (Evidence) in Understanding the Hadith and the Impact of Qarīna on the Prevention of Misunderstanding and Misapplication

Citation/©: Karabelli, M. Kamel, The Importance of Qarīna (Evidence) in Understanding the Hadith and the Impact of Qarīna on the Prevention of Misunderstanding and Misapplication, Artuklu Akademi 2019/6 (1), 145-170.

Extended Abstract

The Muslim scholars used a specific methodology and utilised from the concept of qarīna (circumstantial evidence) in order to interpret hadith relevant to Islamic law in the mushkil al-hadith and annotations to hadith works. This study analyses the reasoning employed in these sources while interpreting the hadith texts. To restrain the subject, this study is confined with distinguished sources in the field. The aim of this paper is not to focus on the notion of “ta’wīl” – in the most general sense, but on the interpretation method of the hadith texts which seem to contradict from various points to the Shari’a. The research object is to evaluate neither tanāqūz (contradiction among the hadith) nor tarjih (to give preference to a text), because the concept of tanāqūz and tarjih can operate if there is an apparent contradiction among more than one text bearing legal provisions. There are many uṣūl al-fiqh, fiqh and hadith texts written in order to explain this complex relationship.

This paper, first, reads the hadith texts from a general point of view. Then, it analyses the questions raised while reading hadith. Finally, by relying on the legal scholars’ and hadith commentators’ views, this paper explains the means used in those texts to interpret in compliance with Islamic methodology, rules and principles.

These means are two:

a. The apparent meaning (zāhir) of the text: There are three important issues to be considered here. The first is to understand the composition of the text (siyāq al-naṣṣ). Because, after understanding the composition of the text, it will be possible to find out if the text is suitable to another composition. In some occasions, the text can present features which can be applicable only in its composition. This means also helps to engage the text properly. The second is the contextual framework. This means assists to understand whether the legal rule in the text is bounded by a specific time frame and context. If it is bounded, then the legal rule cannot be easily transferred to another case. The contextual difference should be taken into consideration while interpreting the text. The third means is to consider the state of the person that is related to the text. If the text is related to a specific person, the legal rule deduced from the text cannot be transferred to another person.

b. The content of the text: There are three points to consider. First, if the text is inconsistent with maqāṣid al-Shari’a and with the general principles of Islamic law, the text should not be interpreted literally, but metaphorically. Second, if the text indicates multiple meanings. One meaning cannot be chosen over the others by claiming that the chosen meaning is the firm meaning, because all other meanings share the same possibility to be accurate. Third one is to pay regard to

other texts on the same subject. In some cases, to consult other texts can help to expound the ambiguity. Explaining allegorical texts by utilising from other texts is an accurate method.

The pitfalls to understand and interpret the ambiguity in the text without the abovementioned means are explained in the conclusion.

First, without taken into consideration the intention of Shari'a, to impose a meaning contradicting to Shari'a is one of those pitfalls. The Muslim scholars followed a precise methodology and principles while reading the text deeply. During this process they noticed that the literal meaning of some texts could indicate meanings contradicting to the principles of Shari'a, good sense and human nature. In this case, those texts have to be interpreted by utilising from other indications.

Second, employing the text without understanding its purposes can cause to misuse of the text. As an accurate practice is a result of understanding the text correctly, naturally misunderstanding leads to misuse and wrong action. To reach an accurate practice, it is necessary to utilise from the right means and to use the right methodology while interpreting the text.

Third, enhancing or generalising the meaning or the indication of a text which is specific (khās), or vice versa limiting the implication of the text without having strong evidence is a serious methodological mistake. Ignoring the composition of the text and the context is one of the reasons leading to this mistake. Another methodological problem opens the road to this mistake is not to know the legal and exegetical principle forbidding the generalisation of the meaning of the text which is khās.

Lastly, another challenge is in interpreting a hadith text that has multiple meanings. Obliging to interpret this type hadith by one meaning on the ground that other possible meanings contradicts to the predecessor Muslim scholars (salaf) and the four great Imāms of the sunni legal schools. A competent scholar does not follow an eclectic approach while analysing the text, but the one pays regard to objective interpretation principles and implicit rules. There are also some texts on which the Muslim scholars agree that the text has only one clear meaning- those texts are named muḥkam (decisive legislative). When the text has the possibility to indicate more than one meaning, then it is named mutashābih (allegorical).



Kitap Tanıtımı | Book Reviews



Nilüfer Göle, *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*,
(Metis, İstanbul, 2015, 283 sayfa.)

Paris'te bulunan Sosyal Bilimler Akademisi Sosyoloji ve Siyaset Bilimleri Bölümü (EHESS)'nde öğretim üyesi olan Göle, kamusal alan, sekülerizm, modernite, küreselleşme ve Müslümanların Avrupa'daki toplumsal entegrasyonları gibi konularda çalışmalarını sürdürmektedir. Göle, Avrupa'da yaşayan Müslümanların modernite ile olan bağlarını inanç ve sekülerizm ekseninde değerlendirip Müslümanların, Müslüman olmayan çevreleriyle olan ilişkileri üzerine yoğunlaşmıştır. Dört yıllık bir saha çalışmasıyla tamamlanan bu kitap İslami kültürden gelen Avrupalı Müslümanların gündelik hayatlarında neler yaşadıklarını ve Avrupa'da yaşanan terör eylemlerinin onlara nasıl yansıdığını anlamaya çalışmaktadır. Daha çok kamusal alanın uzağında bir kimliğin ifşaatına dönüşmediği müddetçe rahatsız edici değilken, Avrupalıların hayatında görünür olmaya ve onların sahip oldukları konumları talep etmeye başlayınca memnuniyetsizlik eksenine yerleştiklerini ve bunun gündelik hayat ve küresel siyasal pratikler etrafında nasıl şekillendiğini yorumlamaktadır.

Kitap, tanıtım ve giriş kısımlarının dışında dokuz bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Önemli konu başlıklarıyla araştırma alanını derinleştirerek kapsayıcı bir çalışmaya dönüşen kitap, Charlie Hepdo olayı ile başlar. Fransa'da Ocak 2015 tarihinde mizah dergisi olarak yayımlanan Charlie Hepdo'nun sekiz yazar ve çizeri ile iki polis ve iki vatandaşın katledildiği olay, Avrupa'daki İslam korkusunun yeniden nüksetmesine neden olmuştur. Göle'ye göre terör saldırılarının yarattığı gündem Müslümanlar üzerinde yeni bir algıya dönüşürken İslam şiddet, otorite ve ölüm gibi kavramlarla birlikte daha çok anılmaya başlamıştır. Avrupa kamuoyunda şiddet ve terörün failine bakılmaksızın yaşanan her eylem Avrupa'daki Müslümanların entegrasyonunu yeniden gündeme getirmiş ve toplumsal yaşama uyum göstermiş olan Müslümanların da yok sayılmasına neden olmuştur. Terör ve şiddet olaylarından sonra Müslümanların bir dışlanma politikasıyla karşı karşıya kalması toplumsal bütünleşmeyi imkânsız hale getirmektedir. Bu durum Avrupa'daki Müslüman entegrasyonunun ne kadar yüzeysel ve samimiyetsiz bir zeminde olduğunu göstermektedir.

Göle'nin çalışması aynı zamanda EuroPublic İslam projesinin bazı sonuçlarının tercümesi ve Avrupa'daki İslam'ın kamusal alandaki yansımalarını sosyolojik ve tarihsel arka planıyla çözümlemeyi hedeflemektedir. O'na göre yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Avrupa'da yaşayan Müslümanların toplumsal görünürlükleri, gündelik hayatın her alanına yayılarak Avrupa kültürünün eklenmiş bir parçasına dönüşmüştür. İslam'ın batı kültürü ve dinden uzak olan Avrupa yaşamıyla olan bağının tamamen kurulamayacağına olan inanç kamusal alanda sürekli merak edilen konuların başında gelmektedir. Avrupa'daki büyük kentlerde yaşayan Müslümanlar medya ve kitle iletişim araçlarının terörizmi vurgulayan ve kültürel açıdan toplumsal dokuyla uyuşmadığına dair muhalif söylemlerine maruz kalmaktadır. Kentsel bütünleşmenin ya da kültürel birlikteliğin imkansız olduğunu vurgulayan bu anlayış yaygın hale gelen İslamofobiyi beslemekten ve büyütmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bununla beraber moderniteyle iç içe geçmiş Müslüman kadın ve erkekler toplumsal bütünleşme sürecinde melez bir figürün yansıması gibi durmaktadırlar.

İslam'a Girmek Yasak bölümünde yazar *flaneur* (avare gezinen) figürüyle göçmenlik olgusu etrafında oluşan ötekileştirmeden bahseder. Flaneur'un aksine neredeyse bir yerden başka bir yere geçen göçmen sürekli bir engele takılmakta, gittiği her yeni yer sınırlayıcı bir sınava dönüşmektedir. Avrupa kimliği üzerinde yabancı olmanın faturasına dönüşen ötekiyi tanımlamak için oluşturulan "biz" bir takım yasakların ve önkoşulların olduğu daimi bir sınırlamaya doğru ilerlemiştir. Özellikle İslam etrafında oluşan tüm ihtilafların toplumsal yaşamda yaratılan ötekiliği meşru hale getirmiştir. Avrupa'nın temel dayanaklarına dönüşen "cinsiyet eşitliği" ve "ifade özgürlüğü" İslam etrafında genel bir seferberlik halini alırken onun simgesel temsillerine dönüşen başörtüsü de kamusal alanın temel tartışma konularını oluşturmuştur. Kendi kimliğini yeniden oluşturmaya çalışan ve İslam'ı toplumsal bir istila olarak gören Avrupa, "biz" ile seküler değerler üzerine yeni bir alan inşa ederek İslam'ı "öteki" olarak tanımlamaya çalışmaktadır (ss. 35-36).

Yazar aynı bölümde Müslümanların varlığının yaratmış olduğu endişenin Avrupa'nın kendi kimliğini dayatmasına doğru ilerleyen bir politikaya dönüştüğünü dile getirmektedir. Laiklik prensibinin uygulanması ve dinsel imgelerin okullarda belirgin şekilde takılması veya giyilmesi

engelleyen kanun çıkarılarak ötekilik yasal zemine oturtulmuştur. 1990'lı yıllarda Fransa'da dayatılan kültürel değerler, Müslüman göçmenlerin entegrasyonunu kendi kültürel dinamikleriyle sistematize etme çabasına dönüşmüştür. Fransa'nın yanında Almanya'nın da aynı endişeyle kültürel kimliğini dayatma politikası Avrupa kamusal alanında İslam'ın yarattığı endişenin dışavurumuna dönüşmüştür (ss. 40-41).

Kitabın ikinci bölümünde Göle'ye göre Avrupa'da İslam etrafında oluşmaya başlayan muhalif popülist söylem islamofobik hareketlerin ortaya çıkmasını tetiklemiş bunun karşısında Müslümanlar arasında gelişen karşı söylem, kamusal alanda iki zıt tartışmayla kendine yer edinmiştir. Avrupa'da yetişen, kültürel ve toplumsal açıdan nitelikli iletişim becerisine sahip olan aydın, ilahiyatçı, sanatçı ve eğitimci gibi yönleriyle ön plana çıkan Müslüman aktörler, önemli bir muhalif güç oluşturmuşlardır. "Müslüman seslerin duyulmaya başlaması İslam tartışmalarında yeni figürlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Yeni kuşakların temsilcisi, kendilerini göç sonrası döneme ve bütünleşme sürecine adanmış kadın-erkek figürlerin Avrupa dillerine hakimiyetleri, iletişim ve toplumsal adap ve kalıplarına vukufu sayesinde kamusal tartışmalara katılmaları kolaylaşıyor." (s.64). Yeni kuşağın temsiliyetini üstlenen bu figürler sahip oldukları etkili iletişim becerileri sayesinde Batı'nın İslam ve Ortadoğu üzerine geliştirmiş olduğu teorik argümanları tersyüz etmeyi başarmaktadır. Ayrıca tarih boyunca İslam'ı oryantalizmle yeniden üretime sokan bu kalıplar yeni kuşakla beraber sorgulanabilmektedir.

Göle'ye göre uzun yıllar Avrupa'da yaşamış ve toplumsal yaşamda sosyolojik açıdan gündelik Avrupa dokusuyla önemli oranda özdeşleşmiş Müslümanlar şeriat ve radikal İslam'a dair düşüncelerinde daha laik ve modern bir algıya sahiptirler;

Şeriat nosyonu üzerinde durulması İslami referans evreninde prensip itibariyle merkezi bir yer işgal eden bu nosyon Müslümanların din alanında, toplumsal ilişkilerde ve hukuki meselelerde uymak zorunda olduğu emirlerin tamamını içermektedir. Oysa araştırmamız Avrupalı Müslümanların tahayyülünde bu nosyonun zayıf bir tesiri olduğunu ve inançlarının tanımında yer almadığını göstermiştir (s. 70).

Göle'nin tespitinden yola çıkarak ortaya konulan ve Avrupalı Müslümanlar'ın İslam'a karşı sorgulayıcı bir tutumu benimsemiş olmaları, İslam inancının seküler bir bağlama oturtulma çabası olarak görülebilir.

Müslümanlığın katı, dayatmacı ve geleneksel ritüellerden ibaret olduğu ve Avrupalı Müslümanlarla beraber kentli, modern ve eleştirel bir İslam anlayışının hâkim olduğunu düşündürmek İslam inancının kökenini ve motivasyonunu gerçekdışı bir zemine doğru sürüklemektedir. Müslümanların azınlık konumunda yaşadıkları toplumlarda gündelik yaşama adapte olma süreçleri ve yeni toplumsal alışkanlıklar edinmiş olmaları bu değişimi ve farklılaşmayı anlamlı hale getirmektedir. Buldukları çevre ve orada şekillenen habituslar İslam'ın farklı yorumlarının ya da yorumların bazılarının tercihini mümkün hale getirebilmektedir.

Kitabın her bölümü bir temsili üstlenmiş olsa da aslında namaz, cami, başörtüsü, helal, haram gibi kavramlar İslam inancının birbiriyle iç içe geçmiş önemli figürleridir. Kitabın *İhtilaflı Namaz Mekânları* bölümünde Avrupa toplumlarında Müslümanların kamusal alanda görünürlüklerinin önemli ritüellerinden biri olan namaz ibadetinden bahsetmektedir:

Kamusal alanda namaz -bireysel ya da kolektif- farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Sokaklar, okullar ya da kent merkezleri nadiren de olsa alışılmadık ibadet mekânlarına dönüşmekte, Paris, Berlin, Milano ve Bolonya gibi çeşitli Avrupa kentinde bir dizi ihtilaf patlak vermektedir. Elbette araştırmada bu ihtilaflara ışık tutmaya çalıştık. 2000'li yılların Fransa'sında bu olguyla ilgili ihtilaf bir sokağın adıyla anıldı: Myrha Sokağı. Bu sokak Paris'in on sekizinci bölgesinde nüfusunun çoğunluğu göçmenlerden oluşan Goutte d'Or Mahallesi'nde yer almaktadır. Cuma namazları sırasında bu sokakta bulunan Halit İbn Velid Camii'nde çok sayıda mümin akın eder. Caminin iç mekânının yetersizliği yüzünden cemaat dışarıya taşar. (s.88).

Avrupa'nın önemli kentlerinde Müslümanların namaz ibadetlerini yerine getirirken kamusal alanda yaşanan ihtilaflar ve mekânsal homojenleştirme politikası toplumsal farklılıklara olan tahammülsüzlüğü de dışı vurmaktadır.

İslam'ın görünür hale gelmesinin Avrupa toplumlarındaki tarafsızlık ve laiklik politikasının da derin bir çelişkiye düşmesine neden olduğunu söyleyen Göle, Fransa ve Almanya örneklerini gösterir. Fransa'da 1905 yasasıyla devletin dinler karşısındaki tarafsızlık prensibi yasası okullarda ki dini sembol ve göstergeleri yasaklar. Ama Almanya'da okul dersliklerinin duvarlarına Hristiyan haçının asılması bu konudaki çelişkiye işaret eder. Avrupalı Müslümanların İslami faaliyetlerinin temel göstergelerinden biri olan camiler Avrupa'nın seküler yapısına bir tehdit olarak algılanmaktadır.

Çünkü kamusal alan çağdaş toplumlara göre seküler bir yapı üzerine inşa edilmelidir. Camiler Müslüman ülkelerde ikincil bir konuma itilmiş olsa da Avrupa'ya göç eden Müslümanlar için camiler dinsel yaşamın ve Avrupa toplumunda var olabilmenin önemli toplumsal simgelerinden birine dönüşmüştür. Avrupalı Müslümanların ihtiyacını karşılamak üzere yüzlerce mescit bulunmaktadır. Bir çoğu işçi yatakhanelerine gizlenmiş, metruk sanayi bölgelerinde oluşturulmuş ya da dernek olarak kurulmuş mekânların bir kısmına yapılmıştır. Bu cami ve mescitler toplumsal hayatta belirgin bir şekilde görünmedikleri müddetçe rahatsız edici olmazlar. Fakat ne zaman ki bir kubbe veya minareyle temsil edilmeye başlarsa o zaman toplumsal bir ihtilafı da beraberinde getirir (ss. 39-41).

Göle, 1990'lı yıllardan itibaren sanatın Avrupa'daki Müslümanlar için önemli ihtilaf alanlarından birine dönüştüğünü dile getirir. Avrupa sanatında tesettürlü kadınlar, cihatçılar, minare, seccade gibi İslam'ı temsil eden figürler giderek daha belirgin hale gelmekle beraber gündelik hayatta grafiti, videolar, karikatür ve afişlerle metrolarda, otobüs duraklarında, sanat mekânlarında ifşa edilmektedir. Bu durum İslam'a görünürlük kazandırmakla beraber aynı zamanda Avrupa ile İslam arasındaki karşıtlığa dönüşmektedir (ss. 134-135). Yazar *Örtünme ve Aktif Azınlıklar* ismini taşıyan bölümde İslam'da kadının örtünmesinin çağdaş imanın ana sembollerinden birini oluşturduğunu söyler. Avrupa'daki kamusal alanda Müslüman kadınların başörtüsü temel tartışma konularından biri olmakla beraber Avrupalılar için kadını cinsiyetçi bir ayrıma maruz bırakarak onu geleneksel evrenine hapsedmektedir. Ayrıca kadın örtünmesinin haram alanından ziyade kadının mahrem alanının yabancı bakışlardan korumayı amaçlamaktadır.

İslam'ın kolektif örf ve adetlerinin bir parçası olmadığı Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslüman kadınlar imanlarının idamesi ve kendilerine yöneltilen kamusal bakış konusunda çok daha yoğun bir farkındalık içindeler. Başörtülü olduklarını bir an bile unutmadıklarını söylüyorlar. Müslüman ülkelerin aksine Avrupa'da başörtüsü, onun takanlar için olsun toplumun gözünde olsun, bir doğallık halesine sahip değil. Başörtüsünün kamusal algısı, kadınları imanları ve dinsel kimliklerinin sunum kipleri hakkındaki bilinçlerini etkilemektedir (s. 153).

Kamusal alanda Müslümanların önemli simgelerinden biri olan başörtüsünün görünür olması Avrupa kamuoyunun seküler bakış açısını sarsmakta ve bu durum ifşa edilemeyen bir tepkiselliğe dönüşmektedir.

1970'li yıllardan bu yana siyasal İslamcılığın yükselmesiyle beraber şeriat nosyonu yeniden güncelleştirilmiştir. Modern toplumlarda dini otoritenin pratik yaşamdaki karşılığı yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Şeriat söyleminin siyasal yaşamdaki karşılığı Sünni toplumlar için sorunlu bir alandır. İslam toplumlarında toplumsal yapıyı bir ruhban sınıfının yönetmesine izin verilmemektedir. Göç eden Müslümanların önemli bir kısmı modern toplumsal yapının kültürel ve seküler dönüştürücülüğü sayesinde dinlerini yorumlama özgürlüğüne sahip olurlar. Çünkü seküler bir toplumda dinin normatif kıstasları yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Toplumsal yaşamı kamu başlığı altında yeniden anlamlandırma çabası tarihsel arka planı irdelemeyi daha kolay hale getirecektir. Toplumun püf noktalarını ve yapıyı oluşturan merkezi kategoriler kamusal alanın çözümlenmesini anlaşılır kılacaktır. Şeriatın gündelik hayatın normlarını belirlemeden inançlarını yaşamak isteyen Avrupalı Müslümanlar Avrupa'da bu durumun ayrıcalıklarından faydalanmaktadırlar. Avrupalı Müslümanların önemli bir kısmı batılı aidiyetlerden feragat etmeden inançlarını yaşamak istemektedirler (ss. 180-185).

Yazar'a göre batı toplumlarında yaşanan sekülerleşme süreciyle beraber din ve inanç açısından kutsal kabul edilen değerler çözülerek toplumsal yaşamı dönüştürme gücünü yitirmeye başlamıştır. Müslüman toplumlarda kutsal hala tüm canlılığıyla önemli bir etkiye sahiptir. Avrupalı Müslümanlarda da kutsal olana saygı gücünü hala koruyabilmektedir. Batıda sürekli aşınmaya başlayan bu yapı Müslümanlarda güçlenerek artmaktadır. Müslümanlar ve öz Avrupalılar arasında yaşanan zıt durum bir tahammülsüzlüğe, gerilime ve toplumsal ayrışmaya neden olmaktadır. Bu ayrışma ve tahammülsüzlük Müslümanları ciddi bir şekilde sınamaya ve zor bir deneyime doğru sürüklemeye çalışmaktadır. İslam'ın ortaçağdaki fetihçi saldırganlığının izleri ile günümüzde Avrupa'ya göç eden Müslümanlar arasında bağlantı kurmak ve bunu birbiriyle paralel olarak değerlendirmek anlamsız olur. Fakat Avrupa'da fetihçi bir İslam korkusunun izleri hala bulunmaktadır. Kiliselerin boşaldığı dinsel hakikatlerinin anlamsızlaştığı sekülerleşme döneminde Müslümanların çoğaldığı ve hala dini ritüellerine, örf ve adetlerine olan bağlılıkları derin bir endişe kaynağına dönüşebilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma yirmi bir Avrupa kentindeki Müslümanların kültürel entegrasyonlarını başörtüsü, cami, şeriat, şiddet, helal gıda ve iletişim

gibi önemli konu başlıkları kapsamında değerlendirip kamusal alandaki görünürlüklerini gündeme getirmiştir. Dünyanın birçok ülkesinde yıllardır yaşayan Müslümanlar, yaşadıkları coğrafyaya uyum sağlama sürecinde önemli dönüm noktaları yaşamış, birçoğunun doğup büyüdüğü bu yerlerde bağlı oldukları aidiyet ve inançlarıyla gündelik Avrupa hayatında yeni bir doku inşa etmişlerdir.

 **Yılmaz Can**

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı
Doktora Öğrencisi

Yaşar Acat, Türkiye’de Konuşulan Arap Diyalektleri,

(Akdem, İstanbul, 2018, 296 sayfa.)

Dünyanın en eski ve en köklü medeniyet merkezlerinden biri olan Anadolu toprakları tarih boyunca farklı kültürlerin birlikte yaşadığı bir coğrafya olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölgede farklı din, dil ve etnik yapıya sahip topluluklar, geçmişteki soyut ve somut değerlerini kapsayan kültürlerini bugüne kadar taşıyabilmiştir. Bu değerler, Anadolu coğrafyası adına paha biçilmez birer zenginliktir. Bu ortak mirasın en önemli sacayaklarından biri de Türkçe’nin yanında Anadolu’da konuşulan yerel dillerdir. Bu yerel dillerden bazıları, Türkiye’nin Güney ve Güneydoğu hattında uzanan bölgelerde konuşulan Arap diyalektleridir.

Yaşar Acat tarafından hazırlanan *Türkiye’de Konuşulan Arap Diyalektleri* adlı bu çalışma, Anadolu’da konuşulan Arap diyalektlerini farklı açılardan inceleyen akademisyen ve araştırmacıların yazılarının yer aldığı editöryal bir kitaptır. Eser, kültür ve medeniyetler beşiği olan ülkemizin daha çok Güney, Güneydoğu ve Doğusunda konuşulan Arap diyalektlerin sesbilgisi, biçimbilgisi, sözdizimi gibi konuların yanı sıra deyimlerin, atasözlerin ve çeşitli anlatım kalıplarının oluşturduğu söz varlığı ile ilgili farklı meseleleri ele almaktadır. Ayrıca bu çalışma, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektlerinin genel özelliklerinin yanında yerli ve yabancı araştırmacıların konuyla ilgili olarak yaptıkları incelemeleri derli toplu bir şekilde sunmaktadır. Dolayısıyla bu eserde yer alan her bir bölüm, bilimsel bir bakış açısıyla ele alınıp değerlendirilmelidir.

Türkiye’nin farklı bölgelerinde konuşulan Arap diyalektleri köken olarak Arapçaya dayanmakla birlikte, dil kurallarına bağlı bir yazı diline sahip olmadıklarından, varlıklarını şifahi yolla günümüze kadar koruyabilmişlerdir. Bunun yanında Türkiye’deki eğitim dilinin Türkçe olması ve Arap halkların geçmişten günümüze yaşadıkları bölgelerdeki Türkçe ve Kürtçeyi konuşan halklarla bir arada yaşamaları ve birbirleriyle etkileşim içerisinde olmaları, kendilerine birden fazla dil öğrenme avantajı sağlıyor olmakla birlikte, konuştukları Arap diyalektlerin deforme olmasına, yeni neslin bu dilleri zamanla unutmasına ve konuşamamasına yol açmıştır.

Eserin önsözünde editör, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektleri ile ilgili, yabancılar tarafından önemli sayıda çalışmaların yapıldığına dikkat çekerken (s. 3), yerli araştırmacılar tarafından yapılan çalışmaların henüz istenilen niceliğe ulaşmadığından yakınmaktadır (s. 4). Editör, her ne kadar dil kurallarına bağlı bir yazı dili olmasa da iletişim açısından kültür

zenginliğimizin bir parçası olan ve ilahi vahyin dili olan Fasih Arapçayı öğrenmede kolaylık sağlayan, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektlerini yaşatmak ve bu dillere yönelik bir farkındalık oluşturmak adına son derece güzel bir çalışma ortaya koymuştur.

Yaşar Acat tarafından kaleme alınan eserin birinci bölümü, *Anadolu’da Konuşulan Arap Diyalektleri üzerine Avrupa ve Türkiye’de yapılan çalışmalar* başlığını taşımaktadır. Yazar, günümüzde 400 milyonu aşkın insan tarafından konuşulmakta olan Arapçanın Sami dil ailesine mensup olduğunu ve Batı Asya’dan Kuzey Afrika’ya kadar çok geniş bir alanda toplam yirmi farklı ülkede konuşulduğunu aktarmaktadır. Bununla birlikte Arapça, yirmi farklı ülkenin yanı sıra Türkiye’nin Hatay (Antakya), Mardin, Siirt, Bitlis, Muş, Batman, Şırnak, Gaziantep, Kilis, Şanlıurfa, Diyarbakır, Adana (Seyhan, Karataş) illeri ile Tarsus ilçesi başta olmak üzere Mersin ilinde Arap asıllı Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları tarafından ana dil konumunda konuşulduğunu ifade etmektedir. Yazar, zikretmiş olduğu Anadolu’nun farklı yerleşim yerlerinde konuşulan Arap diyalektlerini genel olarak, *Suriye-Lübnan Kıyı Diyalekti, Suriye Bedevi Diyalekti ve Mezopotamya Diyalekti* olmak üzere üç grupta incelemektedir (s. 8).

Müellif, ilk lehçe çalışmalarının erken dönemde başladığını ve Kur’an-ı Kerim’in birçok dini ilmin ortaya çıkmasının ilk amili olduğu gibi filolojik faaliyetlerin başlamasının da en önemli etkeni olarak görmektedir. Bu anlamda, eski Arap lehçeleri konusundaki çalışmaların farklı Kur’an-ı Kerim kıraatlerinin incelenmesi ile az sayıda edebiyat kitapları kalıntılarının bir araya getirilmesi ve yabancı kelimelerin toplanmasıyla başlamıştır. Böylece lehçeler arası farkların dikkate değer olduğu anlaşılmış hatta bu farklar sesbilim, dizgibilim ve sözlük gibi birkaç bölümde incelenmiştir (s. 9). Yazar, ilk lehçe çalışmaları ve konuşulan Arap diyalektleri konusunda bilgi verdikten sonra, Avrupalılar tarafından Türkiye’de yaşayan Arapların sözlü edebiyatı, diyalektleri ve bu diyalektlerin özellikleri, sözvarlığı, etimolojisi ve diğer dillerle etkileşimi, iki dillilik-çok dillilik bağlamında dil durumları ve problemleri gibi dilbilim konuları ile ilgili yapılmış çalışmaları ve tarihçelerini vermektedir. Ayrıca yazar, konunun önemine binaen “Alman dilbilimci ve Sami dilleri üzerine uluslararası üne sahip Prof. Dr. Otto Jastrow’un 1967-68 tarihlerinde Mardin ve Turabidin bölgesini ziyaret ettiğini ve civardaki yerleşim yerlerine giderek insanlarla görüşüğünü, beraberinde getirdiği ses cihazı ile de seslerini kayıt altına aldığını ifade etmektedir (ss. 10-11).

Yazar, Anadolu’da konuşulan Arap diyalektleri ile ilgili özellikle Türkiye düzeyinde az sayıda araştırma yapıldığını, bunların büyük çoğunluğunun da yabancılar tarafından yapılan çalışmaların Türk araştırmacıların dikkatini çekmesiyle gerçekleştiğini, dolayısıyla da son

yıllarda çeşitli üniversitelerin bünyesinde açılan Yaşayan Diller Enstitülerinin de bu alandaki çalışmaların artmasına katkı sağladığını ifade etmektedir (s. 16). Aslında bu konudaki çalışmaların Türkiye düzeyinde neden geç dönemlerde gerçekleştiği ve bu konuların Avrupalı araştırmacıların dikkatini neden çektiği de araştırılmaya değerdir. Acat’ın bu çalışması, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektlerini çalışacak araştırmacılara derli toplu bir bilgi vermesi açısından son derece önemlidir. Zira bu alanda yapılmış çalışmaları bilmek, bu konuda çalışma yapacak araştırmacıları hem tekrardan koruyacak hem de onlara büyük ölçüde yol gösterecektir.

Çukurova Arapçası (Tarsus Örneği) başlığını taşıyan bölüm Yusuf Özcan tarafından hazırlanmıştır. Bu çalışmada Çukurova yöresinde konuşulan Arap diyalekti yapı ve işlevsellik gibi pek çok açıdan ele alınmıştır. Çeviri yazı ve transkripsiyonda ise bazı semboller kullanılmıştır (s. 33). Yazar, Tarsus Arapçasında harf eklenmesi, harf eksilmesi ve harflerin yer değiştirmesi gibi ses olaylarını örnekler üzerinde incelemiştir. Ardından lehçeyi şekil yönünden ele alan yazar; zamirleri munfasıl ve muttasıl olmak üzere iki kısımda incelerken, fiilleri de zaman kiplerine göre taksim ederek incelemiştir (ss. 40-63). Bunun yanı sıra yazar, isimleri cinsiyet, marifelik-nekrelik ve sayı gibi pek çok yönden ele almıştır. Harfi cerlere de değinen yazar, Tarsus Arapçasında isimlerin vakf/durak üzere telaffuz edildiği için bunların isme olan etkisinin tespit edilemediğini ifade etmiştir (s. 76). Yazar son olarak da cümle ve tamlamaların yapısını incelemiştir. Yazının nihayetinde, Tarsus örneği üzerinden, Çukurova Araplarının temelde Çukurova’ya göç ettikleri bölge olan Suriye-Lazkiye bölgesi lehçesini konuştukları sonucuna ulaşan yazar, Türkçenin bu lehçe üzerinde fonetik, morfolojik ve kelime bilgisi bakımından büyük bir etki bıraktığını ifade etmiştir (s. 85).

Özgür Kazcı’nın yazdığı *Antep-Kilis Kırsalında Konuşulan Arap Lehçesinin Tanıtımı ve Biçimbilgisi Hakkında Genel Bir Değerlendirme* başlıklı yazı ise, Antep-Kilis bölgesinde konuşulan Arap diyalekti hakkında yapılmış ilk çalışma olması hasebiyle son derece önemlidir. Ayrıca yazar, bu bölgede çok az bir topluluk tarafından konuşulan bu Arap diyalektinin Urfa Arapçası gibi bedevi (şavi) ya da gələt (gilit) lehçesi olarak bilinen kuzey Suriye Bedevi lehçesinin devamı niteliğinde olduğunu ifade etmiş ve Türkiye’de konuşulan Arap lehçeleri içerisindeki konumunu tespit etmiştir (ss. 102-103).

Harran’da Konuşulan Arapça Lehçe konusunu ele alan Abdulkakim Önel çalışmasında, Harran Arapçasının Keşkeşe, İstintâ’, Telteletu Behra, Ekelûni’l-Berâğîs vb. dil özelliklerinin yanı sıra morfolojik ve söz dizimi gibi pek çok özelliği akademik bir üslupla ele almıştır. Yazar bu bölümde, Harran’da yaşayan Araplar hakkında tarihsel bilgiler verdikten sonra Harran lehçesinin

temel özelliklerini ortaya koyarak Fasih Arapça ile mukayese etmeye çalışmıştır. Örneğin; Fasih Arapçada kullanılan كَبِير / *kebîr* (büyük) kelimesi yerine چَبِير / *çibîr* ve قَال / *qâle* (dedi) yerine كَال / *gâl* ifadesi kullanılmaktadır (s. 113).

Mardin ve Çevresinde Konuşulan Arapça bölümünde ise Abdulhadi Timurtaş ve Mehmet Şirin Çıkar, Mardin’de konuşulan Arapçanın tarihi ve konuşulduğu yerlerin tespitinden sonra bu lehçenin temel özelliklerini ele almıştır. Bu anlamda Mardin lehçesinin ses ve yapısal özelliklerine değinilmiş (ss. 144-151), ardından da bu lehçede kullanılan bazı kalıp ifadeler, atasözleri ve şarkılar örneklendirilmiştir. Çalışmada Mardin lehçesinin, diğer Arap lehçelerinde olduğu gibi telaffuzunda zorlandığı bazı harfleri kimi yerde değiştirerek telaffuzu daha kolay seslerle değiştirdiği ifade edilmektedir. Mardin lehçesinde dikkat çeken başka bir özellik de dil ve kullanım açısından uygun olan bazı sözcüklerin Türkçeden ödünç alınarak Arapçalaştırılmasıdır. Örneğin: اذربليت (Bakanlar), بقانين (ezberledim) v.s. (s. 146).

Midyat Yöresel Arapçası ve Sözlü Edebiyatı başlığı altında Davut Orhan tarafından kaleme alınan yazıda ise, Midyat’ta konuşulan yerel Arapça (Muhalleme lehçesi) analiz edilerek, fasih Arapça ile olan farklı ve ortak yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Muhallemler diye bilinen Midyat ve çevresinde Arapça konuşan halkın konuştuıkları Arap diyalekti ele alınırken, onların dinî veya etnik kökenlerine dair ortada dolaşan spekülasyonlar üzerinde pek fazla durulmamıştır. Bu anlamda Midyat ve civarında konuşulan Arap lehçesinin, ses yapısı, anlam bilgisi, söz dizimi ve kelime biçimi yönünden genel olarak Arap dilinin karakteristik yapısıyla örtüştüğü ifade edilmiştir (s. 166-167). Midyat Arapçasının Kürtçe, Türkçe ve Süryanice gibi dillerden etkilenmiş olması, lehçenin yazılı dilden uzak olmasına ve günümüze kadar sözlü olarak intikal etmiş olmasına bağlanmıştır (s. 167). Seksenli yıllarda Muhallemlerin %99’u günlük hayatta Arapça konuşurken, günümüzde ise bu oranın en iyimser tahminle %75’i geçmediği ve her geçen gün bu oranın düştüğüne dikkat çekilmiştir (ss. 167-168). Yazıda ayrıca Muhalleme lehçesinde kullanılan atasözleri ve deyimler, tekerlemeler, ninniler, maniler, bilmeceler (ss. 181-187) ile duâ- bedduâ ve temenniler gibi, sözlü edebiyat ürünlerinin çeşitli motiflerinden örnekler verilmiştir.

Abdulhadi Timurtaş ve Mehmet Şirin Çıkar tarafından kaleme alınan *Siirt ve Çevresinde Konuşulan Arapça*’da ise Siirt yöresinde konuşulan Arap diyalektinin tarihçesi, yapısı ve kökeni ele alınmıştır. Bu lehçe ana dil olan Arapçadan uzak durduğu ve uzun yıllar varlığını sadece konuşmakla sürdürmek zorunda kaldığı için ciddi birtakım bozulmalara maruz kalmıştır. Ancak yazarın ifade ettiği üzere, eksikleri ve üstünlükleriyle Siirt Arapçası

bazılarının iddia ettiği gibi Türkçe bozması bir dil değil, iskeleti ve yapısıyla özbeöz Arapçadır (ss. 204-205). Bu çalışmada, Siirt Arapçası ve Arapları hakkında genel bilgi verildikten sonra Siirt lehçesinin temel özellikleri fonetik, morfolojik ve sözdizim açısından ele alınmıştır. Diğer çalışmalarda ele alınan lehçeleri, fasih Arapçadan ayıran harf ve kelime değişimi gibi özellikler Siirt Arapçasında da kendine has bir şekilde mevcut olduğu görülmektedir.

Siirt Arapçasını Yaşatmak isimli bölümde ise Emin Cengiz, Siirt Arapçasının tarihçesini verildikten sonra bu diyalektin fonetik, morfolojik ve ses yapısı gibi genel özelliklerini ele almıştır. Farklı kültürlerle uzun yıllar temas içerisinde olan Siirtli Arapların dilleri, ses yapısı bakımından büyük bir zenginlik kazanmıştır. Dolayısıyla yazar, bu lehçeyi en doğru ve en işlevsel şekilde yansıtabilmek adına bir alfabe arayışına girmiş ve çalışmasının başında Arap alfabesinin yanında kullanacağı Latin alfabesine ve transkripsiyon sistemine dair bir bilgilendirme yapmıştır. Yazar, fonetik özellikleri detaylandırırken, eserde geçen diğer lehçelerde olduğu gibi Siirt Arapçasında da dil kullanımını kolaylaştırmak için ض, ظ, ذ, ث gibi birtakım harflerin kullanılmadığını ifade etmiştir (s. 229). Bu lehçede ilginç bir şekilde diğer lehçelerden farklı bir fonetik değişiklik göze çarpmaktadır. Bunlardan birisi ث (peltek se) harfini ف (fe) harfine dönüşmesi olayıdır. Örneğin, Türkçede نلج (kar) kelimesi Siirt Arapçasında فلج / felç şeklinde telaffuz edilmektedir. Bir başka fonetik değişim ذ (peltek ze) harfinin keskin و / w harfine dönüşmesi olayıdır. Örneğin اذني (kulağım) kelimesi اذني / awnî şeklinde telaffuz edilmektedir (s. 235). Ayrıca ض (dâd) harfinin ف veya و (f veya w) harfine dönüşmesi diğer bir değişikliktir. Örneğin أرض (yeryüzü) kelimesi أرض / arf şeklinde, ورتنت (vurdum) kelimesi de ورتنت / warabtu şeklinde telaffuz edilmektedir. Yine ظ (zı) harfinin keskin و / w harfine dönüşmesi başka bir fonetik özelliktir. Örneğin ظلام (karanlık) kelimesi ظلام / walâm şeklinde telaffuz edilmektedir (s. 237). Yazıda ayrıca Siirt Arap lehçesinde kullanılan atasözleri ve deyimler, bilmece, tekerleme ve halk masalları gibi sözlü edebiyat ürünlerinin çeşitli motiflerinden örnekler verilmiştir. Bu çalışmada müellif, bir yandan Siirt Arapçasını bilimsel olarak ele almayı ve akademik camiaya tanıtmayı amaçlarken, diğer yandan bu lehçenin hayatta tutunmasına ve yaşatılmasına yardımcı olmayı hedeflediğini ifade etmiştir.

Yaşar Acat tarafından kaleme alınan *İdil (Âzeh) Süryanileri Tarafından Kullanılan Arapça Atasözleri* isimli yazıda, bölgenin demografik yapısını oluşturan Müslüman, Süryânî ve Yezîdî topluluklarından birisi olan ve neredeyse birkaç aile dışında kimsenin kalmadığı Süryanilere ait Arapça

atasözleri ele alınmıştır. Şırnak iline bağlı İdil ilçesinde konuşulan Arap diyalektinin sözlü edebiyat öğelerinden önemli bir kısmını teşkil eden deyim ve atasözleri bu çalışmanın ana konusu olmuştur. Yazıda sözlü kültürle günümüze kadar intikal etmeyi başarmış olan İdil Süryanilerine ait atasözü ve deyimlerin tamamen yok olmadan kayıt altına alınıp somut olmayan kültürel miras öğeleri arasına alınıp muhafaza edilmesinin gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Türkçe, Kürtçe ve Süryanice ile beraber bölgede konuşulan birbirine yakın Arap diyalektlerine ait sözlü edebiyatlar incelendiğinde bu yakınlığın atasözlerinde de kendini gösterdiği görülmüştür. İdil Arap diyalektinde söylenmiş atasözü ve deyimlerin çevre illerde konuşulan diğer Arap diyalektleriyle ciddi anlamda benzerlik taşıdığı; ancak İdil Arap diyalektini konuşan bu insanların Süryan-i Kadım Kilisesine mensup olmaları dolayısıyla dinî yapılarının zaman içinde dillerinin şekillenmesinde büyük rol oynadığı sonucuna ulaşılmıştır (ss. 285-286).

Arap dili, lehçe sorununu en fazla yaşayan dillerden birisidir. Nitekim Arap dilinde her bölgeye ve hatta her yöreye ait bir lehçe olmakla beraber bu lehçelere has kural ve telaffuz biçimleri vardır. Eserde, farklı yazarlara ait bölümlerde temel gayenin, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektlerini genel özellikleriyle tanıtmak, fasih Arapça ile olan bağlantılarını ortaya koymak ve ortak yönlerini tespit etmektir. Bu kapsamda eser, farklı zeminlerdeki konuların bir bütünlük içerisinde sunulması bakımından önemli bir işleve sahiptir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki eserde, sunulan çalışmalarda bazı yazarlar harf veya kelimeleri ifade eden semboller kullanırken, bazıları Türkçe, kimileri de Türkçe ve Arapça harfler kullanmış, diğer bazıları ise transkripsiyon sistemi kullanmıştır. Dolayısıyla eserde bir alfabe birliği bulunmamaktadır. Ayrıca, günümüzde Arapçayı konuşan insan sayısı ve konuşulduğu alanla ilgili farklı veriler sunulmuştur. Eserde geçen söz konusu farklılıkların ve tekrarların, çalışmaların birbirinden bağımsız hazırlanmış olmasından ve başvuru kaynakların sınırlı olmasından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Eserde geçen bazı çalışmalar, ele aldıkları çevrede konuşulan lehçelerin genel özelliklerini tanıtırken, sözlü halk edebiyatı olan tekerlemeler, bilmece, atasözleri ve deyimler bakımından da ele almışlardır.

Sonuç olarak konunun önemini ifade etmek gerekirse, son derece zengin ve köklü bir yapıya sahip olan Arapça, günümüzde çok geniş bir coğrafyada konuşulmaktadır. Anadolu’nun güney ve güneydoğu hattında asırlardır bu dile ait lehçeleri konuşan halklar yaşamaktadır. Ancak yirminci yüzyılda çizilen yeni siyasi sınırlar, bu halkların diğer Arap toplumlarıyla olan bağını kesmiştir. Bunun yanı sıra Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen harf inkilâbından sonra Anadolu’da konuşulan Arapçanın yazılı bir esasa

dayanmasının önü kapanmış, günümüze kadar sözlü kültüre dayanarak ayakta kalmaya çalışmıştır. Eserde geçen çalışmalar, Türkiye’de konuşulan Arap diyalektlerinin mevcut yapılarının tespiti, canlandırılması, muhafazası ve gelecek nesillere aktarılması bakımından önemlidir.

 **İmran Ceylan**

Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi

Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*
(İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahreddîn Râzî),

(Klasik, İstanbul, 2013, 149 sayfa.)

Tarihsel süreç içerisinde birçok dinde ahiret inancının varlığını gösteren pek çok bulguya rastlanmaktadır. Örneğin eski Mısırlılar, mumyalanmış soylularını değerli eşyalarıyla birlikte tanrı Osiris'in heykelleriyle mezarlara gömerken, Hindular yeniden bedenlenmeden, Budistler ise yeniden doğumdan bahsetmektedir. Öte yandan Kur'an'da ahiret kelimesi yüz on beş yerde tekrar edilmesinin yanı sıra yeniden diriliş, hesaba çekilme, cennet ve cehennem konularına değinilmektedir. İnsanlar genellikle ahiret hayatının varlığını kabul etseler de ölüm ve ötesi hakkında detaylı bir bilgiye sahip değildirler. Bu nedenle ahiret hayatının mahiyeti, yeniden bedenlenme, ruhun dirilmesi ve nefsin ebediliği gibi problemlere din başta olmak üzere felsefe, tıp, edebiyat ve psikoloji gibi disiplinler çözüm üretmeye çalışmaktadır. Dinin bu problemlere getirdiği çözümlerle beraber felsefenin de çabası yadsınamayacak derecede önem arz etmektedir. İşte tam da bu noktada Mahmut Kaya'nın *Felsefe ve Ölüm Ötesi* adlı eseri bu çabanın bir gereği olarak ortaya çıkmıştır.

İslam felsefesinin klasiklerini tercüme etmesiyle bilinen ve İslam düşüncesi üzerinde birçok eseri kaleme alan Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* adlı çalışmasında da İslam düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddîn Râzî'nin ölüm hakkındaki felsefi görüşlerini derlemiştir. Kaya, bunun yanı sıra Paul Janet ve Gabriel Séailles'nin ilkçağ ve modern çağ filozoflarının ölüm ve ötesine ilişkin fikirlerini kapsayan çalışmalarını da eserin ek kısmında bizlere sunmuştur.

Her bir filozofun kitaplarında konuya ilişkin kısımların çevirisini içeren bu eser beş bölümden müteşekkildir. Kaya, eserde adı geçen filozofların eserlerinden bazı bölümlerin doğrudan tercümelerini yapmaktadır. Ayrıca Kaya, İbn Sînâ'nın *Ruh Kasidesi* eserinin tercümesine ek olarak kendisine ait bir şiirle eserde kendi etkisini göstermektedir. İncelenen eserde filozofların kitaplarından seçilen bölümlerin ele alınan konuyla bir bütünlük içerisinde, akıcı ve anlaşılır bir üslupla sunulması eseri daha da önemli kılmaktadır. Eserin birinci bölümü İbn Sînâ'nın *el-Adhaviyye fi'l-me'âd, eş-Şifâ/el-İlâhîyyât: ahiret hakkında ve Ruh Kasidesi* eserlerinin ölüm ve ötesi bağlamındaki

içeriğinden oluşmaktadır. Yazar, İbn Sînâ'nın bu eserlerinde ahiret konusunda geçmişteki toplulukların sahip olduğu ruh ve beden ahiretteki durumu, ruh göçünün imkânsızlığı ve nefis gibi konuları kapsayan metinlerin tercümelerini sunmaktadır (s.1-67).

Kaya, Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı çalışmasına eserin ikinci bölümünde yer vermektedir. Burada müellif, bedenlerin dirilişi, ruhların bedenlere iadesi, cennet, huriler ve benzeri hususlarda filozofların konuyu sembolik bir bağlamda ele alması noktasında Gazzâlî'nin eleştirilerine değinmektedir. Bu bağlamda yazar, filozofların ahiretin sadece akılla bilinebileceği görüşünün aksine Gazzâlî'nin nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiretin anlaşılamayacağını savunduğunu da aktarmaktadır (s.68-84).

Eserin üçüncü bölümünde ise Kaya, İbn Rüşd'ün *Tehâfütü't-Tehâfüt ve el-Keşf 'an menâhici'l edile fî akâidi'l-mille* eserlerine yer vermektedir. Yazar, İbn Rüşd'ün bedenlerin dirilişi ve dinin gerekliliği hususlarında Gazzâlî'ye yaptığı tenkitlerin yanı sıra filozofların tutumuna ilişkin izahlarına değinmektedir. Bu minvalde müellif, Gazzâlî'nin filozofların bedenlerin dirilişini inkar ettiklerini söylemesine İbn Rüşd'ün karşı çıktığını ve filozofların bu görüşte olmadıklarına ilişkin açıklamalarını nakletmektedir (s.85-88). Öte yandan Kaya, İbn Rüşd'ün *el-Keşf 'an menâhici'l edile fî akâidi'l-mille*'de ise dinlerin ahiretin varlığı konusunda ittifak ettiğine ulemanın (filozofların) da deliller öne sürdüğüne dair düşüncelerini aktarmaktadır. Buna bağlı olarak müellif, İbn Rüşd'ün dinlerin ahiretin nasıl gerçekleşeceği konusunda ihtilaf ettiklerini bu nedenle de bazı dinlerde yeniden dirilmenin sadece ruhsal olacağı öngörülürken, bazılarının da beden ve ruh birlikteliği ile gerçekleşeceğini savunduğuna değinmektedir. Bu doğrultuda Kaya, İbn Rüşd'ün nefsin ölümsüzlüğünün mümkün olup olmadığına yönelik yaptığı izahlarını da sunmaktadır (s.91-97).

Kaya, Fahreddin er-Râzî'nin *el-metâlibu'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi* isimli eserinin ölüm ve ötesine ilişkin kısımlarına, çalışmasının dördüncü bölümünde yer vermektedir. Râzî'nin ölüm sonrasında nefsin hayatiyetini devam ettirdiğine ilişkin pasajına dikkat çeken Kaya, onun bu iddiasını ikna yöntemiyle savunduğunu zikretmektedir (s.98-119). Benzer şekilde Râzî'nin bedene taalluk eden duyuşal hazların ötesinde akli hazların varlığına işaret

ettiğini ve bu hazların ahiret hayatıyla ilişkisine temas ettiğini aktarmaktadır (s.120-124).

Kaya, eserin son bölümü olan ek kısmında Paul Janet ve Gabriel Séailles tarafından kaleme alınan *Histoire de la philosophie: lesproblèmes et lesêcoles* adlı eserin Elmalılı Hamdi Yazır tarafından yapılan çevirisine yer vermektedir. Elmalı'nın *Tahlilî Tarih-î Felsefe: Metâlib ve Mezâhib* adıyla yaptığı tercümesinde ahiret sorununun tartışıldığı "Matlab-ı Hayât-ı Ahiret" başlıklı üçüncü bölümü aktaran müellif, böylece batı düşünce geleneğinde ahiret söyleminin seyri noktasında okura bilgi vermektedir (s.126-145). Bu açıdan İslam düşüncesinde tartışılan ahiret konusunun Batı düşünce dünyasındaki yansımalarını görebilmek ve değerlendirebilmek bu bölüme ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Kaya'nın *Felsefe ve Ölüm Ötesi* adlı çalışması İslam düşüncesinin önemli simalarının ahiret, ölüm ve ötesi ve nefis gibi konulara ilişkin felsefi görüşlerine işaret eden metinlerinden ve bunların çevirilerinden oluşmaktadır. Bu eser, ahiret ve ölüm konusunda neler söylendiğini merak eden ve felsefe alanında çalışma yapan akademisyenlere ve konuya ilgi duyan okur kitlesine hitap etmektedir.

Brett Kahr, *Freud'dan Hayat Dersleri (Life Lessons from Freud)*

(çev. Şeyda Öztürk, Sel Yayınları, İstanbul 2018 (3. Baskı), 143 sayfa.)

İnsanoğlu, yeryüzünde var olduğundan beri dikkatini birçok alana yönelterek doğasında bulunan öğrenme ihtiyacını gidermeye çalışmıştır. Eşyanın hakikatini keşfetmeye çalışan insan, ilk olarak doğanın bilinmezliğine yönelerek onu tanımak istemiştir. Sonuç olarak, kısmen doğaya hâkim olmuş ve hâkimiyet alanını yönetmeye başlamıştır. Daha sonra dikkatini varlığa, bilgiye, ahlaka yönelterek sorular sormuştur. Bu sorularla bugün yeni gezegenler keşfederek, ölümü geciktirebilecek teknolojik çalışmalar yaparak, bir canlıyı kopyalayabilecek seviyeye gelmiştir. İnsanoğlunun bilgi ve kudret bağlamında yaşadığı bunca ilerlemeyle beraber modern psikolojinin tabiriyle, “arkaik insandan post modern insana” kadar kişinin kendine yönelttiği bir soru vardır: “Ben kimim?” Tarih boyunca insan kendini tanımaya ilişkin yaptığı yolculukta, bu süreci anlamlandırma çabasıdadır. Modern psikoloji, bu anlam(landır)ma gayretini bilimsel bir düzlemde ele almaktadır. XX. yüzyılda bu konulara ilgi duyan ve kimi araştırmalar yapan birçok psikologdan söz edilse de, Freud’un ayrı bir yeri olduğu kabul edilir. Onun psikanaliz metodu, modern psikolojide önemli bir yer tutar. Bu bağlamda Brett Kahr’ın kaleminden çıkan ve Türkçeye *Freud'dan Hayat Dersleri* adıyla çevrilen *Life Lessons from Freud* başlıklı çalışma onun psikanaliz yönteminin günlük hayatımızda karşımıza çıkan birçok olaya nasıl uygulanabileceğini bahsetmektedir. Sekiz bölümden oluşan kitap, hemen herkesin bir şekilde yaşadığı veya şahit olduğu olayları psikanaliz yöntemiyle açıklamaya çalışmaktadır.

Freud, kendi geliştirdiği psikanaliz yöntemiyle psikolojide bir çığır açmıştır. O, histeri, nevroz gibi psikolojik hastalıkların temelinde çocukluk döneminde yaşanan travmaların yattığını, bunların da insanlarda hayat boyu telafi edilemez yaralar açtığını savunmuştur. Bu yaşantıların bilinçaltına itildiğini fakat bilinç düzeyine farklı problemler olarak çıktığını iddia etmiştir.

Freud’un psikanaliz yönteminden esinlenerek eserini kaleme alan Brett Kahr, ilk bölümde “En Büyük Başarımızı Baltalamak” başlığıyla, hayatta büyük bir başarı kazandıktan sonra insanın bu başarıyı kendi elleriyle nasıl yok ettiğine dair birçok örnek vermektedir. Kitap bu bağlamda ilk olarak sinema tarihinin önemli yapıtlarından “Dört Düğün Bir Cenaze”de başrol

oyuncusu olan ve çok sayıda prestijli ödül kazanan Hugh Grant'ın öyküsünü ele almaktadır. Buna göre Grant bu büyük şöhretten sonra bir hayat kadınıyla kamuya açık bir alanda ahlaka mugayir davranışlar sergiler ve kariyeri ciddi manada darbe alır. Yazar, bu örnek üzerinden, insanların büyük başarısızlıklardan sonra değil, elde ettikleri bir zaferden sonra çöküş veya patlama yaşadıklarından bahseder. Kahr, Freud'un bu konudaki görüşlerine ayrıntılarıyla yer vererek, acı çeken kişinin kendine mutlu olma izni vermediğini, kendini bu mutluluğa layık görmediğini, çünkü yazgısının ona bu kadar güzel bir şey veremeyeceğini nakleder. Bu bağlamda yazar, herkesin arzularının gerçekleşmesinden rahatsız olma potansiyeli taşıdığı kanaatini paylaşır (s.30).

Kahr, ikinci bölümde "Pireyi Deve Yapmak" başlığıyla, dil sürçmelerinin psikolojik kökenlerini ele almaktadır. Yazar, kendi hastası olan Rupert'in sorunlu ilişkisini bitirmek için sevgilisine attığı e-postadan bahsetmektedir. Rupert, çok güzel bir kadın olmasına rağmen Sally adlı kız arkadaşını eğitimsiz bulmakta ve ona bir ayrılık mektubu yollamaktadır. Mektubun başında "Sevgili Sally" yazacakken "Sevgili Silly (aptal)" yazar. Kahr burada Freud'un günlük hayatta gayet önemsiz gördüğümüz dil sürçmelerinin sebebinin bilinçaltının bilinç düzeyine çıkması olarak gördüğünü söylemektedir. Yazar bu noktada, teknolojinin imkânlarının artık yazı dilimizi pürüzsüzleştirdiğine ve otomatik düzeltmelerle kendimizle olan iletişimimizin siber âlemin sisleri içinde kaybolabileceğine dikkat çeker (s.46).

Üçüncü bölümü "Çok Gizli ve Karanlık Bir Sırrı İfşa Etmek" başlığıyla ele alan yazar, Freud'un cinsel bir travma geçirmiş olan, suçluluk duygusu yaşayan ve çeşitli psikolojik rahatsızlıkları olan birçok hastayla ilerlediği süreci anlatmaktadır. Ona göre Freud, dönemine göre fazlasıyla titiz davranarak hastalarının güvenini kazanmış ve sırlarını kendisine anlatmalarını başarmıştır. Müellif burada hastaların kendilerine sakladıkları ve baş edemedikleri bu sırları, güvenilir birilerine anlatarak nasıl iyileştiklerini ve bu iyileşme sürecini örnekler vererek anlatmaktadır.

Erkeklerin *yasak olana* dair bir tutku besledikleri savından bahisle dördüncü bölüme giriş yapan yazar, yine Freud'un görüşlerine yer vererek evli bir kadının çoğu zaman bekâr bir kadından daha cazip görünmesinin, aslında kadınların güzelliği ya da çekiciliğiyle alakalı olmadığını aktarır. Yazar evli bir kadının parmağındaki alyansın esas çekim merkezi olduğunu, orada bir iktidar savaşının başladığını zikreder.

Beşinci bölümde ise “Bütün Ailenizi Silmek” başlığıyla çocukluk döneminde anne baba tutumlarından kaynaklanan birçok soruna dikkat çekmektedir. Yazar, Freud’un Goethe’nin biyografisini incelerken karşılaştığı bir anekdotu paylaşır. Çocukken mutfaklarında eline geçen her şeyi pencereden dışarı fırlattığını hatırlayabilmesi, Freud’a göre gizli bir simgesel anlam taşır. Yazar, Goethe’nin tabak çanağı pencereden atmasının, kız ve erkek kardeşlerini pencereden dışarı atmanın örtülü bir yolu olabileceğinden bahseder. Daha sonra çocukken yoğun bir kardeş rekabeti yaşamış hastalarında da aynı durumla karşılaştığını ifade eder. Yazar bu konuda, kişinin nefret ettiği aile bireylerini simgesel anlamda öldürerek bir boşalma (katarsis) yaşayabileceğini ileri sürer (s.82).

Altıncı başlığı “Çok Komik Bir Espriyi Mahvetmek” olarak atan yazar, günlük hayatta onlarca kez yaşadığımız espri yapma, ya da espriye konu olma bahsini psikanaliz yöntemiyle incelemektedir. Yine Freud’dan alıntılar yaparak espriyi “masum” ve “kasıtlı” olmak üzere iki başlık altında ele almaktadır. Freud’a göre bir espri masum değilse ya düşmanca ya da müstehcen bir espridir ve kasıtlı espri, düşmanımızın açıkça öne süremediğimiz gülünç bir yanını istismar etmemizi sağlar. Kahr bu bahiste, kasıtlı esprinin düşmanca tavırlarımızı ifade etmemizi sağlamakla kaldığını, bunun yanı sıra espri yapanla dinleyici arasında özel bir ittifak oluşturduğunu da ileri sürer (s.92).


Sondan bir önceki bölümde yazar, “Geçmiş Unutmak” başlığını atarak Freud’un psikologları arkeologlara benzettiğinden bahsetmektedir. Kahr, Freud’un bu bağlamda fikirlerine yer vererek, onun bildiği bir noktadan başlayıp derinlere inerek hastanın yaşadığı sorunun kaynağını bulmayı amaçladığını söylemektedir.

Sekizinci ve son bölümde bizi “Tamamen Sıradan Olmak” adlı başlık karşılamaktadır.

Bu bölümde yazar, Freud’un “Narsisizm Üzerine Bir Giriş” makalesini irdeleyerek günümüz insanını ele almaktadır. Makaleye göre, her insan doğal olarak hayata bir narsist olarak başlamaktadır. Bu dönemde bebeğin tüm psikolojik ve fizyolojik ihtiyaçları dışarıdan karşılanmaktadır. Problem, yetişkinlik döneminde ilkel narsizmi terk edememiş insanlarda yaşanmaktadır. Yazar bu bölümde Kopernik devrimiyle dünyanın evrenin merkezinden çıkmasıyla insanın dünyanın merkezinde olmadığını ve evrim teorisiyle insanın ilahi bir yönünün olmadığı iddiasıyla insanın kendini diğer canlılardan üstün görme tavrından vazgeçmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Freud'un psikanaliz yönteminin ortaya çıkardıklarıyla da insana yaşadığı narsizmden kurtulması gerektiğini ifade etmektedir (s.124). Kitabın "Ödevler" başlığı altında bahsi geçen bölümlerde ele alınan konularla ilgili makale, kitap, youtube videosu ve film önerilerine yer verilmektedir.

Kahr, bu çalışmasında daha çok Freud'dan aldığı pasajların çözümlemesine yer vermekte ve psikanalizi örneklendirmektedir. Sade ve anlaşılır bir üslupla günlük hayatı farklı bir gözle okuyucuya sunmaktadır. Yazar kitapta genel olarak Freud'un görüşlerini alıntılayarak kullanmakta ve bu alıntılar çerçevesinde görüşlerini ifade etmektedir. Bu yönüyle alana ciddi bir katkı sağladığı gözlenirse de *psikanalize* ilişkin merakı giderdiği ifade edilebilir. Bu bakımdan konuya ilgi duyanlar için iyi bir başlangıç eseridir.

 **Zeynep Olgaç Özbek**

Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Öğrencisi



Yazım ve Yayın İlkeleri



Artuklu Akademi Dergisi

Yazım ve Yayın İlkeleri

A. Yayın İlkeleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi*, Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan, hakemli, akademik bir dergidir.
2. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde, başta ilahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimler sahasında, kaleme alınan akademik çalışmalara yer verilir.
3. *Artuklu Akademi Dergisi'*nde telif veya tercüme makalelerin yanı sıra, araştırma notu, çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik, kitap tanıtımı ve kritiği gibi çalışmalar yayımlanır. Çeviri ve sadeleştirmelerin, metinlerin orijinalleriyle birlikte sunulması gerekmektedir.
4. *Artuklu Akademi Dergisi'*ne gönderilecek çalışmaların, daha önce başka herhangi bir bilimsel yayın organında yayımlanmamış olması veya değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir.
5. Artuklu Akademi Dergisi Türkçe, İngilizce ve Arapça yayımlara yer vermektedir.
6. Yazarlara yazılarının yayımlandığı *Artuklu Akademi Dergisi* sayısından iki adet gönderilir. Yazarlara *Artuklu Akademi Dergisi'*nde yayımlanan yazıları için herhangi bir telif ücreti ödenmez.
7. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
8. Başvurular aşağıda linki verilen dergipark adresi üzerinden yapılmaktadır: <http://dergipark.gov.tr/artukluakademi>

B. Yazım İlkeleri

1. Artuklu Akademi dergisine gönderilen yazılar, Word formatında Times New Roman fontu ile 12 puntoda ve iki yana yaslı olarak 1.5 satır aralıklı yazılmalıdır. Başlıklar kalın/bold olarak yazılmalı, dipnotlar ise 10 puntoda iki yana yaslı olarak yazılmalıdır.
2. Sayfa düzeni; A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları soldan, sağdan, üstten ve alttan 2,5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

3. Makalelerin kelime sayısı en az 5.000 en çok 8.000 olmalıdır. Araştırma notları 2.500, diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
4. Makaleler Türkçe ve İngilizce olmak üzere başlık, öz ve anahtar kelimeler içermelidir. Öz ve İngilizce özün (abstract) her biri 100-150 kelime arasında olmalı ve her birinde 5 anahtar sözcüğe yer verilmelidir. Öz/abstract 10 puntuyla ve ana metne göre iki kenardan 1,25 cm daraltılarak yazılmalıdır.
5. Makaleler gönderilirken İngilizce ve Türkçe olmak üzere 700-900 kelime arası genişletilmiş özet bulunmalıdır.
6. Makalenin kabulü durumunda Benzerlik Raporu (Ithenticate) gönderilmelidir.
7. Artuklu Akademi Dergisi, makale değerlendirmelerinde “Kör Hakem Uygulaması”nı benimsemektedir. Bu sebeple yazarın adı veya yazarın kimliğini açık edecek şekilde dipnotlarda yer alacak herhangi bir bilgiye yer verilmemelidir.
8. Makalelerin başlıklandırılmasında aşağıdaki gibi, Roma rakamı, büyük harf ve sayı düzeni (I. A. 1. (a).) esas alınmalıdır.
 - I.
 - A.
 - 1.
 - (a).
9. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra kullanılmalıdır.
10. Metinde verilen alıntılarda dipnot yazım kuralları geçerli olup alıntıların asıl metinden ayrı olarak kenarlardan 1,5 cm daraltılarak verilmesi gerekmektedir.
11. Yazılarda kullanılan çizim, grafik, resim ve benzeri malzemeler JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler gerektiğinde artukluakademi@gmail.com adresine e-posta yoluyla ulaştırılmalıdır.
12. Makalelerde dipnot ve kaynakça gösteriminde Chicago dipnot sistemi kullanılır.
13. Kutsal metinlere atıflar dipnotta, süre adı, süre numarası ve ayet numarası sırasına göre verilmelidir. (örnek: el-Bakara, 2/10)

14. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harfle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde ve Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
15. Yazma eserlerde yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, numarası (no: “..” şeklinde), varak numarası (örnek: vr. 10b), Hadis eserlerinde ise varsa hadis numarası belirtilmelidir.
16. Makalede kullanılan kısaltmalar için aşağıdaki tablo esas alınmalıdır.

bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
çev.	Çevirmen
ed.	Editör
h.	Hicri
h.ş.	Hicrî-Şemsî
haz.	Yayına Hazırlayan
m.	Miladi
ö.	Ölüm Tarihi
sad.	Sadeleştiren
tahk.	Muhakkik
tsz.	Tarihsiz
vr.	Varak Numarası
y.y.	Yayın Yeri Yok

Dipnot ve Kaynakça İle İlgili Örnekler:

Kitap

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılmalıdır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 18. bs. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 35-54.

İkinci atıf

Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 38.

Kaynakça:

Mardin, Şerif. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. 18. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, Mehmet Özdemir, *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*, (İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011), 45.

İkinci atıf

Sarıçam, Erşahin ve Özdemir, *Hz. Muhammed Tasavvuru*, 38.

Kaynakça:

Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin ve Özdemir, Mehmet. *İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım, 2011.

Tahkik

İlk Dipnot:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931), *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, tahk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, (İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018), 55.

İkinci atıf

Mahmûd el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 80.

Kaynakça:

Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî (ö.319/931). *Kitâbu'l-Makâlât ve meahu Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. tahk. Hüseyin

Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamîd Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Daru'l-Feth, 1439/2018.

Derleme

İlk Dipnot:

Hüsamettin Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, (İstanbul: Paradigma, 2005), 61.

İkinci atıf

Arslan, ed., *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, 65.

Kaynakça:

Arslan Hüsamettin, ed. *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*. İstanbul: Paradigma, 2005.

Çeviri

İlk Dipnot:

Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 113.

İkinci atıf

Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, 113.

Kaynakça:

Hourani, Albert. *Arap Halkları Tarihi*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

Makale

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

İsmail Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", *Divan*, 16/31 (2011): 165.

İkinci atıf

Kara, "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları", 170.

Kaynakça:

Kara, İsmail. "Ebülûla Mardin'in Ulema Hal Tercümelerine Dair Çalışmaları". *Divan*, 16/31 (2011): 157-174.

Derleme kitap içinde makale

İlk Dipnot:

İbrahim Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007) 50.

İkinci atıf

Kalın, "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi", 48.

Kaynakça:

Kalın, İbrahim. "Bir Klasik, Nasıl Klasik Olur? Klasiklerin Anlam ve İşlevi". *Medeniyet ve Klasik*, ed. Alim Arlı, Halit Özkan, Nurullah Ardıç, 47-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Muhammed Âbid el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006), 11.

İkinci atıf

el-Câbirî, "Niçin İbn Haldun?", 12.

Kaynakça:

el-Câbirî, Muhammed Âbid. "Niçin İbn Haldun?". çev. Harun Yılmaz, *Divan*, II/21 (2006): 9-16.

Sempozyum, Konferans, Panel Bildirisi

İlk Dipnot:

Ali Bakkal, "İslam'ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya'da Tıp Eğitimi ve Hastaneler", *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular*, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 429.

İkinci atıf

Bakkal, “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”, 444.

Kaynakça:

Bakkal, Ali. “İslam’ın Doğuşundan Artuklular Döneminin Sonuna Kadar Mezopotamya’da Tıp Eğitimi ve Hastaneler”. *I. Uluslararası Artuklu Sempozyumu Bildirileri: Artuklular, 25-26-27 Ekim 2007 Mardin, 2008*, ed. İbrahim Özcoşar, Mardin Valiliği, (Mardin: 2008), I, 425-454.

Ansiklopedi Maddesi

İlk Dipnot:

Mustafa Fayda, “Bedevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), V, 312.

İkinci atıf

Fayda, “Bedevî”, 313.

Kaynakça:

Fayda, Mustafa. “Bedevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, V, 311-317.

Tez

İlk Dipnot:

Âdem Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002), 101.

İkinci atıf

Çalışkan, “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”, 55.

Kaynakça:

Çalışkan, Âdem. “Cumhuriyet Devri İslami Türk Edebiyatı (1960-2000)”. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

İnternet Kaynakları

İlk Dipnot:

Coşkun Alptekin, "Artuklular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

İkinci atıf

Alptekin, "Artuklular", <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular>.

Kaynakça:

Alptekin, Coşkun. "Artuklular". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/artuklular> (Erişim Tarihi: 20.10.2017).

C. Teklif Edilen Çalışmaya İlişkin Değerlendirme Kriterleri:

1. *Artuklu Akademi Dergisi* yazım ilkelerinde bulunan yazım kurallarına azami ölçüde dikkat edilmelidir. Kurallara uygun olmayan makaleler için ön değerlendirme aşamasında yazardan düzeltme istenir.
2. Gönderilen çalışmanın araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmasına özen gösterilmelidir.
3. Teklif edilen çalışma, bilimsel niteliği haiz, ilgili sahaya terminolojik veya metodolojik katkıda bulunabilecek, özgün bir yapıda olmalıdır.
4. Alanla ilgili terminolojinin genel kabule uygun olarak doğru ve yerinde kullanılmasına özen gösterilmeli ve akademik dil ve üslûba dikkat edilmelidir.
5. Makalelerde ele alınan konu, temel kaynaklara dayanmalı ve alana ilişkin literatür gözden geçirilmiş olmalıdır.
6. Makale ortaya koyduğu problematiği destekleyecek argümanlar içermelidir. Aynı zamanda bu araştırma konusunun alana katkısı açık bir şekilde ifade edilmelidir.

D. Yayın Sürecinin İşleyişi:

1. Yayınlanmak üzere gönderilen yazılar, bilimsel etiğe, dergi yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu bakımından öncelikle dergi sekretaryasınca biçimsel değerlendirmeye alınır. Ardından dergi

editörleri tarafından yazının konu, içerik ve yazım kuralları açısından değerlendirilmesi yapılır.

2. Makale, kitap tanıtımı ve kritiği haricindeki çalışmalar, dergi sekreteryası ve editörler tarafından yapılacak biçim ve içerik değerlendirmesi neticesinde yayıma alınır. Eğer bu konularda herhangi bir revizyon kararı alınmışsa, düzeltmelerin yapılması için ilgili çalışma yazara iade edilir.
3. Makaleler, kitap tanıtımı ve kritiğinde ise editöryal ön değerlendirme neticesinde çalışmanın hakemlere gönderilip gönderilmeyeceği hususunda karar alınır.
4. Ön değerlendirme neticesinde hakemlenmesi uygun görülen makaleler, “Kör Hakemlik” sistemi uyarınca iki hakeme gönderilir. İki hakemden de olumlu rapor alınması halinde ilgili makale yayım sürecine alınır.
5. Yazar hakemlerin ve editörlerin eleştirisi, öneri ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadır. Yazarın bu konudaki hassasiyeti, editör kurulu tarafından yayım sürecinde değerlendirilir.
6. Hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına editör kurulunca karar verilir.
7. Hakemlerden en az ikisinin “gerekli düzeltmeler sonrası yayımlanabilir” görüşünde olması halinde, yazardan gerekli düzeltmeleri yapması talep edilir. İstenen değişiklikler yapıldıktan sonra çalışma, editör kurulunca yeniden değerlendirilir.
8. Yayımlanmaya karar verilen yazılar, derginin yayımlanmasının ardından dergipark sayfasında pdf olarak erişime açılır.

